Enciclopedia de la Biblia

TERCER VOLUMEN

En-Hi

Distribuidores exclusivos
EDITORIAL ÉXITO, S. A.
Paseo de Gracia, 24
BARCELONA

Ediciones Garriga, S. A.
Barcelona

Nihil Obstat
Dr. Pablo Termes Ros, Canónigo
Censor

Imprímase
† GREGORIO, Arzobispo de Barcelona
31 de julio de 1964

Segunda edición, 1969

Depósito legal: B. 28927 - 1963 - III *Printed in Spain*

GARRIGA IMPRESORES, S. A. - Mallorca, 518 - BARCELONA

DIRECCIÓN TÉCNICA

R. P. Alejandro Díez Macho, M.S.C. Catedrático de Lengua Hebrea y Lengua y Literatura Rabínicas en la Universidad de Barcelona.

R. P. Sebastián Bartina, S.I. Profesor de Ciencias Bíblicas en las Facultades S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona) y Oña (Burgos).

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Dr. Juan Antonio Gutiérrez-Larraya. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Barcelona.

COLABORADORES

Adler, Nikolaus. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de NT en la *Johannes Gutenberg Universität* de Maguncia, Alemania.

Aharoni, Yohanan. Dr. en Filosofía. Profesor en *The Hebrew University, Department of General Humanities,* Jerusalén.

Aleu, José, S.I. Dr. en Teología y profesor de Teología Fundamental en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Alonso Díaz, José, S.I. Profesor de SE en la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).

Alonso Schökel, Luis, S.I. Profesor de AT en el *Pontificio Istituto Biblico,* Roma.

Alsina Clota, José. Catedrático de Filología Griega en la Universidad de Barcelona.

Álvarez Seisdedos, Francisco. Dr. en Teología y licenciado en SE y en Filosofía y Letras. Profesor del Seminario Metropolitano de Sevilla.

Allony, Nehemyah. Director del *Institute of Hebrew Manuscripts,* Jerusalén.

Amiot, François. Profesor del *Séminaire de Saint Sulpice,* París, Francia.

Anati, Emmanuel G. Dr. en Letras por la Sorbona y la *Hebrew University,* Miembro del *Department of Antiquities,* Jerusalén.

Andreu Rodrigo, Agustín. Licenciado en Teología Oriental y profesor de Antropología Teológica y Cristológica en el Seminario de Valencia.

Arce, Agustín, O.F.M. Bibliotecario de la *Saint Saviour's Library,* Jerusalén.

Arnaldich, Luis, O.F.M. Profesor de SE y bibliotecario de la Pontificia Universidad de Salamanca.

Arrabal Cano, M.ª Victoria. Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.

Arribas Palau, Mariano. Director del Instituto *Muley el-Hasan* de Tetuán, Marruecos.

Asveld, Paul. Profesor de Teología Fundamental en la Universidad de Graz, Austria.

Augé, Ramiro, O.S.B. Dr. en Teología y colaborador de la *Biblia de Montserrat,* Montserrat (Barcelona).

Avigad, Nahman. *The Hebrew University, Department of Archaeology,* Jerusalén.

Ayuso, Teófilo. Profesor del Seminario Conciliar de Zaragoza. Director de la edición crítica de la *Vetus Hispana* y *Vetus Latina* de la *Polyglotta Matritensia.*

Baar, Harry de, C.M. Profesor en la *Missiehuis Sint-Jozef,* Helden-Panningen, Holanda.

Bagatti, Bellarmino, O.F.M. Profesor en el *Studium Biblicum Franciscanum,* Jerusalén.

Baillet, Maurice. Licenciado en Ciencias Bíblicas. Miembro del *Centre National de la Recherche Scientifique* (*CNRS*) y del *Équipe internationale pour la publications des fragments manuscrits du désert de Juda,* Jerusalén.

Balagué, Miguel, Sch. P. Profesor de SE en el Colegio Mayor «Padre Scio» de las Escuelas Pías de España, Salamanca.

Ballester Escalas, Rafael. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.

Bardtke, Hans. Dr. en Teología y profesor de AT en la Facultad de Teología de la *Karl-Marx Universität*, Leipzig, Alemania.

Bartina, Sebastián, S.I. Profesor de Ciencias Bíblicas en las Facultades Teológicas S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona) y Oña (Burgos).

Beinart, Hayyim. Redactor jefe de la *Enciclopedia Bíblica Hebrea*, Jerusalén.

Bellet, Paulino, O.S.B. Dr. en Teología y director de la Sección Copta de la *Polyglotta Matritensia.*

Ben-Hayyim, Zeev. Dr. en Filosofía. Profesor de Filología Hebrea y vicepresidente de la Academia de la Lengua Hebrea, Israel.

Billick, Elkanah. *The Hebrew University.* Inspector del Ministerio de Educación y Cultura, Jerusalén.

Black, Matthew. Rector del *St. Mary's College* de la Universidad de St. Andrews, Escocia.

Bläser, Peter, M.S.C. Profesor de Exégesis del NT. Miembro del *Johann-Adam-Möhler-Institut für Konfessions- und Diasporakunde*, Paderborn, Alemania.

Blau, Joshua. Profesor de Literatura Hebrea y Árabe en la *School of Oriental Studies, The Hebrew University*, Jerusalén.

Blinzler, Josef. Profesor de NT en la *Philosophisch-theologische Hochschule*, Passau, Alemania.

Boccaccio, Pietro, S.I. Profesor de Lenguas Hebrea y Aramea en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Borrás, Antonio, S.I. Licenciado en Filosofía, Historia, Teología e Historia Eclesiástica. Profesor de Historia de la Iglesia y de Arqueología en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Botterweck, Gerhard Johannes. Profesor de AT en la *Eberhard-Karls Universität* de Tubinga, Alemania.

Bowman, John. Profesor del *Department of Semitic Studies* de la Universidad de Melbourne, Australia.

Branden, A. van der. Dr. en Filología e Historia Oriental, y Profesor de Historia y Arqueología Orientales en el Gran Seminario de Kaslik, Líbano.

Brates, Luis, S.I. Dr. en Filosofía y Teología, y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de AT en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Bravo, Carlos, S.I. Profesor de SE y Lengua Hebrea en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Breuer, Mordechai. Rabino y profesor de la *Yesivoth Hadaron*, Rehovoth, Israel.

Brunot, Amedée, S.C.J. Profesor de SE y superior del *Scolasticat de N. D. de Bel-Sito*, Floirac, Francia.

Buck, Fidelis, S.I. Dr. en SE y profesor de Ciencias Bíblicas, Moctezuma, México.

Busquets, Pedro M.ª, O.S.B. Arquitecto y profesor de Historia del Arte en la Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Caballero, José, S.I. Profesor de NT y secretario del «Apostolado de la Oración», Madrid.

Cambier, Jules, S.D.B. Profesor en el *Collège Dom Bosco*, Héverlé-Lovaina, Bélgica.

Camps, Guido, O.S.B. Dr. en Teología y colaborador de la *Biblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).

Cantera, Francisco. Catedrático de Lengua Hebrea en la Universidad de Madrid. Director de los Institutos «Arias Montano» y «Cardenal Cisneros».

Cantera, Jesús. Catedrático de la Escuela Superior de Comercio de Madrid y colaborador del Instituto «Arias Montano».

Cantera, Julián. Profesor de SE e Historia del Arte en el Seminario Diocesano de Vitoria.

Cantinat, Jean, C.M. Profesor de SE en la Casa Madre de los Padres Paúles de París, Francia.

Capmany, José. Profesor de Teología Dogmática en el Seminario Diocesano de Barcelona.

Carreras Martí, Juan. Licenciado en Filosofía y Letras y profesor ayudante en la Sección de Filología Semítica de la Universidad de Barcelona.

Castellino, Giorgio, S.D.B. Profesor en el *Pontificio Ateneo Salesiano* de Turín y en la Universidad de Roma.

Caubet Iturbe, Francisco Javier, SS.CC. Profesor de SE en el Escolasticado de Teología de los SS.CC. de El Escorial (Madrid).

Cazelles, Henri. Profesor del *Institut Catholique*, París, Francia.

Cirac, Sebastián. Catedrático de Filología Griega en la Universidad de Barcelona.

Cohen, Bohaz. Profesor de Literatura Rabínica en el *Jewish Theological Seminary of America*, Nueva York. Miembro de la *American Academy for Jewish Research.*

Colella, Pasquale. Licenciado en SE y en Teología.

Colunga, Alberto, O.P. Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica. Maestro en Sagrada Teología y miembro honorario de la *Pontificia Academia Teologica Romana.*

Collantes, Justo, S.I. Dr. en Teología y licenciado en Filosofía. Rector del Seminario de Guadix (Granada).

Cortés, Julio. Dr. en Filología Semítica. Director del Centro Cultural Hispánico de Damasco, Siria.

Cots, Clara. Licenciada en Filosofía y Letras. Sección de Filología Semítica.

Criado, Rafael, S.I. Dr. en SE y profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Croatto, J. Severiano, C.M. Profesor de SE y Lengua Hebrea en el Escolasticado de los PP. Paúles, Escobar, Argentina.

Crouzel, Henri. Profesor en la Facultad de Teología del *Institut Catholique* de Toulouse, Francia.

Cucurella y Comellas, Esteban, O.S.B. Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Cushner, Nicholas P., S.I. Licenciado en Filosofía y en Historia, EE.UU. Profesor de Historia en el Seminario Diocesano de Mindanao, Filipinas.

Cuyás, Manuel, S.I. Dr. en Derecho Canónico y profesor de Teología Moral en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Charbel, Antonio, S.D.B. Dr. en SE y profesor de Exégesis del AT en la Facultad Teológica de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil.

Dahood, Mitchell J., S.I. Profesor de Arqueología Bíblica, Geografía y Lengua Ugarítica en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Dalmau, José M.ª, S.I. Doctor en Filosofía y Teología, Profesor de Dogmática en la Facultad Teológica de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Damboriena Echavide, Prudencio, S.I. Licenciado en Filosofía, Teología y Dr. en H.ª Eclesiástica. Decano y profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana. Consultor de la Sagrada Congregación del Concilio y Redactor de la «Revista Javeriana» (Bogotá).

Deden, Dirk, S.C.J. Profesor de SE en el Seminario de Nimega, Holanda.

Delcor, Mathias. Profesor de la Universidad de Toulouse, Francia.

Deville, Raymond, P.S.S. Profesor en el *Grand Séminaire* de Versalles, Francia.

Díaz Esteban, Fernando. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid y miembro del Instituto «Arias Montano».

Díaz, José Ramón, M.S.C. Director de la edición crítica del Targūm Samaritano de la *Polyglotta Matritensia.*

Díaz Carbonell, Romualdo, O.S.B. Colaborador de la *Biblia de Montserrat,* Montserrat (Barcelona).

Díaz y Díaz, Jesús. Profesor de Exégesis en el Seminario Hispano Americano, Ciudad Universitaria, Madrid.

Dietrich, Manfried. Dr. en Filosofía, Tubinga.

Díez Macho, Alejandro, M.S.C. Catedrático de Lengua Hebrea y Lengua y Literatura Rabínicas en la Universidad de Barcelona. Director de la Sección Aramea del Instituto «Cardenal Cisneros» del C.S.I.C.

Diringer, David. Profesor en la Universidad de Cambridge, Inglaterra.

Drioton, Étienne. Profesor de Egiptología en el *Collège de France* de París, Francia.

Drubbel, Adrianus, M.S.C. Dr. en Ciencias Bíblicas y profesor de SE en la *Missiehuis* de Stein, Holanda.

Duncker, Pietro Gerardo, O.P. Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Roma.

Duplacy, Jean. Profesor del *Grand Séminaire* de Dijon y de las *Facultés Catholiques* de Lyon, Francia.

Dupont, Jacques, O.S.B. Dr. y profesor de SE en la *Abbaye Saint André,* Brujas, Bélgica.

Epstein, Isidore. Rabino y Dr. en Filosofía y Literatura. Director del *Jew's College* de Londres y director de la *Soncino Edition of the Babylonian Talmud.*

Estelrich, Pedro, C.R. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.

Faur, José. Rabino y Dr. en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.

Fenasse, Jean-Marie, O.M.I. Licenciado en Filosofía, Teología y SE. Profesor de SE en el *Scolasticat des O.M.I.* en Tournai, Bélgica.

Fernández, Domiciano, C.M.F. Dr. en Teología y profesor en el Colegio Internacional *Claretianum* de Roma, Italia.

Fernández Ramos, Felipe. Licenciado en SE. Profesor de SE en el Seminario de León y Canónigo Lectoral de la Catedral de León.

Fernández Truyols, Andrés, S.I. Profesor de AT en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Festorazzi, Franco. Profesor en el Seminario Teológico de Como, Italia.

Feuillet, André, P.S.S. Profesor de Exégesis en el *Institut Catholique* de París, Francia.

Février, James G. Profesor de la *Faculté des Lettres* de la Sorbona, París.

Figueras Palá, Antonio, O.S.B. Licenciado en SE y colaborador de la *Biblia de Montserrat,* Montserrat (Barcelona).

Fischer, Bonifacio, O.S.B. Director del Instituto *Vetus Latina* de la Abadía de Beuron, Alemania.

Folgado Flórez, Segundo, O.S.A. Profesor de Teología en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

Fraine, Jean de, S.I. Decano de la Facultad Teológica S.I. de Lovaina, Bélgica. Dr. en Filosofía y Letras y en Ciencias Bíblicas por el *Pontificio Istituto Biblico.*

Franco, Ricardo, S.I. Dr. en Teología y profesor de la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Franquesa, Pedro, C.M.F. Dr. y profesor de Exégesis Bíblica en el Seminario Mayor Claretiano de Valls (Tarragona).

Fronman, Zaca. *The Hebrew University,* Jerusalén.

Fusté Ara, Miguel. Dr. en Ciencias Naturales y profesor de Paleontología Humana de la Universidad de Barcelona.

Fusté Ara, Ramón. Licenciado en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, Barcelona.

Gancho, Claudio. Licenciado en Ciencias Bíblicas y Filosofía y Letras, Sección de Filología Clásica.

García Cordero, Maximiliano, O.P. Profesor de Exégesis del AT y de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de Salamanca.

García de la Fuente, Olegario, O.S.A. Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor de AT en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

García, Santiago, C.M.F. Profesor en el Seminario Mayor Claretiano de Valls (Tarragona).

Garciadiego, Alejandro, S.I. Profesor de Teología en el Instituto Teológico de México D.F.

Gaztañaga, Marcelo. Licenciado en SE. Profesor de SE en el Seminario Conciliar de San Sebastián.

Gelin, Albert. Superior de la *Maison Universitaire St. Jean,* Lyon, Francia.

George, Augustin. Profesor de NT en la *Faculté Catholique de Théologie* de Lyon, Francia.

Gerritzen, F.B., O.S.B. Profesor de Exégesis Bíblica en el *Theologicum* de la Abadía de Egmond, Egmond-Biennen, Holanda.

Gerson-Kiwi, Edith. Del Instituto para la Investigación de la Música Judía, Jerusalén.

Giamberardini, Gabriele, O.F.M. Profesor en el *Franciscan Centre of Christian Oriental Studies,* El Cairo.

Gil, Luis. Catedrático de Filología Griega, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.

Gil Ulecia, Antonio. Dr. en Filosofía y Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor del Instituto Central de Cultura Religiosa de Madrid y miembro de la *Society for O. T. Study* de Inglaterra.

Gils, Félix, C.S.S.P. Profesor del *Scolasticat des Pères du St. Esprit* de Lovaina, Bélgica.

Girbau, Basilio, O.S.B. Licenciado en SE y colaborador de la *Biblia de Montserrat,* Montserrat (Barcelona).

Goitia, José de, O.F.M. Profesor en el Teologado de los PP. Franciscanos del Santuario de Ntra. Sra. de Aránzazu (Guipúzcoa).

Golla, Eduard. Profesor del *Gymnasium Albrecht Dürer,* Hagen, Alemania.

González Echegaray, Joaquín. Vicedirector del Museo Prehistórico de la Diputación Provincial de Santander.

González Haba, Pilar. Licenciada en Filosofía y Letras y en Teología.

González Lamadrid, Antonio. Profesor de Ciencias Bíblicas en el Seminario de Palencia y vicerrector de la Casa de Santiago para Estudios Bíblicos y Orientales de Jerusalén.

González Ruiz, José M.ª. Profesor de SE en el Seminario y Canónigo de la Catedral de Málaga.

Goossens, Godfried. Conservador adjunto de los Museos Reales de Arte e Historia de Bruselas, Bélgica.

Grau Montserrat, Manuel. Licenciado en Filosofía y Letras. Profesor en la Universidad de Barcelona.

Grelot, Pierre. Doctor en Teología. Profesor en el *Institut Catholique* (Escuela de Lenguas Orientales) de París.

Gribomont, Jean, O.S.B. Dr. en Filología e Historia Orientales. Director de la edición vaticana de la Vulgata, Abadía de San Jerónimo, Roma.

Gross, Heinrich. Profesor de AT en la *Theologischen Fakultät* de Tréveris, Alemania.

Guillet, Jacques, S.I. Profesor de SE en la Facultad de Teología S.I. de Lyon-Fourvière, Francia.

Gutiérrez-Larraya, Juan Antonio. Dr. y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.

Gutiérrez, Pastor, S.I. Profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Haggenmüller, Odón, O.S.B. Profesor de Ciencias Bíblicas en la Abadía de Beuron, Alemania.

Haag, Herbert. Profesor en la Universidad de Tubinga, Alemania.

Hamp, Vinzenz. Profesor de AT en la Universidad de Munich y editor de la *Biblische Zeitschrift*.

Henninger, Joseph, S.V.D. Dr. en Filosofía y en Teología. Profesor en la Universidad de Friburgo, Suiza, Miembro del Instituto *Anthropos*.

Hernández Martín, Juan F. Canónigo Lectoral y profesor de SE en el Seminario de Córdoba.

Horn, Siegfried H. Profesor de Arqueología e Historia de la Antigüedad en la *Andrews University*, Berrien Springs (Michigan).

Igartua, Juan, S.I. Licenciado en Teología y Filosofía. Director nacional del «Apostolado de la Oración» Madrid.

Iglesias, Daniel. Profesor de Exégesis del NT en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

Isidoro de San José, O.C.D. Dr. en Teología y director de la revista «Estudios Josefinos», Valladolid.

Isserlin, B.S.J. Dr. en Filosofía y director del Departamento de Lenguas y Literaturas Semíticas de la Universidad de Leeds, Inglaterra.

Jaubert, Annie. *Chargée de Recherches* en el *Centre National de la Recherche Scientifique* (*CNRS*), París, Francia.

Join-Lambert, Michel. Profesor de NT e Historia de Israel en la *Maison d'Institution de l'Oratoire*, Montsoult, Francia.

Junker, Hubert. Rector de la *Teologische Farkultät* de Tréveris, Alemania.

Kahle, Paul E. Profesor emérito de Lenguas Semíticas en la Universidad de Oxford, Inglaterra.

Kahmann, Johannes, C.S.S.R. Profesor de Exégesis y Lengua Hebrea en el Seminario Redentorista *Alfonsianum* de Witten, Holanda.

Kappus, Sieghart. Dr. en Teología, Alemania.

Kedar-Kopfstein, Benjamín. Asistente en el *Hebrew University Bible Project*, Jerusalén.

Kenyon, Kathleen M. Directora de la *British School of Archaeology* en Jerusalén y profesora de Arqueología de Palestina en la Universidad de Londres.

Kipper, Balduino, S.I. Dr. en SE y licenciado en Teología. Profesor de SE y Lenguas Bíblicas en la Facultad de Teología del *Colégio Cristo Rei* de São Leopoldo, Brasil.

Koch, Robert, C.S.S.R. Profesor de Exégesis del AT en los Escolasticados de las Provincias de Munich y de Colonia, Alemania.

Kornfeld, Walter. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor en la Universidad de Viena, Austria.

Kosnetter, Johann. Profesor de la Universidad de Viena, Austria.

Krinetzki, Leo, O.S.B. Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor en la Abadía de Neresheim, Würtemberg, Alemania.

Kupper, Jean R. Jefe de Investigaciones del *Institut Supérieur d'Histoire et de Litératures Orientales* de la Universidad de Lieja, Bélgica.

Lacasa, Jaime, S.I. Licenciado en Filosofía e ingeniero agrónomo.

Lach, Stanislaw. Profesor de AT y decano de la Facultad de Teología de Lubian, Polonia.

Lákatos, Eugenio. Profesor de SE en el Seminario Regional de Catamarca. Secretario de la Sociedad Argentina de Profesores de SE.

Lasry, George. Dr. en Filosofía y Letras, Sección de Filosofía.

Leal, Juan, S.I. Profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de Granada y en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Le Deaut, Roger. Licenciado en Letras, Filosofía y Ciencias Bíblicas. Director del *Séminaire Français* de Roma.

Lehman, O.H. Profesor en el *Leo Baeck College* de Oxford, Inglaterra.

Leloir, Louis, O.S.B. Profesor en la *Abbaye St. Maurice*, Clervaux, Luxemburgo.

Léon-Dufour, Xavier, S.I. Profesor de SE en la *Faculté de Théologie S.I.* de Lyon-Fourvière, Francia.

Licht, Jacob. Miembro de la Redacción de la *Enciclopedia Biblica Hebrea* y colaborador en la publicación de los mss. del mar Muerto por *The Hebrew University*, Jerusalén.

Liver, Jacob. Profesor en el *Institute of Jewish Studies, The Hebrew University*, Jerusalén.

Lombardi, Guido, O.F.M. Miembro del *Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén.

López Gay, Jesús, S.I. Profesor de la Universidad Teológica *Sophia University*, Tokyo.

Lopez Melús, Francisco M.ª. Dr. en Teología y licenciado en SE. Canónigo Lectoral de Zaragoza.

Malamat, Abraham. Doctor en Filosofía. Profesor de Historia Bíblica en *The Hebrew University*, Jerusalén.

Maldonado, Luis. Profesor de Liturgia en el Instituto de Pastoral, en la Universidad Pontificia de Salamanca.

Malo, Adrien-M., O.F.M. Profesor de NT en el *Studium* Franciscano de Montreal y Presidente de la *Société Mariologique* del Canadá.

Marqués y Martí, Andrés, O.S.B. Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Martin, Malaquías, S.I. Dr. en Lenguas Semíticas, Profesor en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Martínez, Teresa de Jesús. Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, en la Universidad de Barcelona.

Marzal, Angel. Profesor del Seminario Diocesano de Plasencia (Cáceres).

Mas Bayés, José. Canónigo Lectoral de la Seo de Urgel (Lérida).

Mazar, Benjamín. Profesor de *The Hebrew University*, Jerusalén.

McNamara, Martino, M.S.C. Profesor de SE de los M.S.C. en Ballyglunin (Iralanda) y miembro de la *Irish Biblical Association.*

Mejía, Jorge. Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor de AT, Hebreo Bíblico y Arqueología en la Facultad de Teología del Seminario de Buenos Aires.

Meléndez, Bermudo. Catedrático de Paleontología en la Universidad de Madrid y secretario del Instituto «Lucas Mallada».

Ménard, Jacques. Licenciado de la *École Practique des Hautes-Études* de la Sorbona, *Attaché de Recherches* en el *C.N.R.S.* y profesor de NT en el Seminario Mayor de Nantes, Francia.

Meyer, Rudolf. Dr. en Teología, profesor de AT en la Facultad de Teología de la *Friederich Schiller-Universität* de Jena y miembro de la *Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Leipzig.

Meyer, Ruth. Doctora en Filosofía y profesora del Instituo *Im Wyacker*, Frauenfeld, Suiza.

Meysing, Jacobus. Licenciado en Teología y SE. Profesor en la *Abbaye de la Dormition*, Jerusalén.

Michl, Johann. Dr. en Teología, profesor de NT en la *Philosophisch-theologischen Hohchschule* de Freising y miembro de la *Studiorum Novi Testamenti Societas.*

Millás Vallicrosa, José M.ª. Catedrático de Lengua y Literatura Hebreas de la Universidad de Barcelona y codirector de la revista «Sefarad».

Mínguez Albajar, Margarita. Licenciada en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.

Mittmann, Siegfried. Profesor del *Biblisch-archäologischen Institut* de Tubinga, Alemania.

Moraldi, Luigi. Dr. en Teología y en Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis Bíblica en el Seminario Mayor del *Istituto Missioni Consolata,* Turín, Italia.

Muntner, Süssmann. Dr. en Medicina, Jerusalén.

Muñoz Iglesias, Salvador. Profesor de SE en el Seminario Mayor de Madrid y director de la revista «Estudios Bíblicos».

Murphy, Roland E., O. Carm. Profesor de AT en la *Catholic University of America*, Washington. Editor de *The Catholic Biblical Quarterly* y miembro de *The Catholic Biblical Association of America* y de las *American Schools of Oriental Research.*

Murtonen, A.E. Profesor de Lengua Hebrea en la Universidad de Helsinki.

Mussner, Franz. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis del NT en la *Theologische Fakultät* de Tréveris, Alemania. Miembro de la *Studiorum Novi Testamenti Societas.*

North, Robert, S.I. Dr. en Ciencias Bíblicas. Profesor en la *Marquette University*, Milwaukee, Wisconsin.

Noth, Martin. Dr. en Teología y profesor de AT en la Universidad de Bonn, Alemania.

O'Callaghan, José, S.I. Dr. en Filosofía y Filología Clásica. Presidente de «Balmesiana» y director del Seminario de Papirología de la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Olivar, Alejandro, O.S.B. Licenciado en Teología y profesor de Patrología en la Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Oñate, Juan Ángel. Dr. en Filosofía y en Teología, Canónigo de la Catedral de Valencia y profesor de Exégesis Bíblica en el Seminario Metropolitano de Valencia.

Orbiso, Teófilo de, O.F.M. Cap. Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor de SE en el *Pontificio Ateneo Lateranense.* Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica y miembro de la *Pontificia Academia Teologica Romana.*

Ozaeta, José M.ª, O.S.A. Dr. en Teología y profesor de Teología Fundamental en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

Pacios, Antonio, M.S.C. Miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Historia de las Religiones).

Palacios Garrido, José Antonio. Licenciado en Filosofía y Letras, Sección de Pedagogía.

Páramo, Severiano del, S.I. Profesor de NT. Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas, Santander.

Pareja, Félix M.ª, S.I. Dr. en Filosofía y Letras y profesor de Instituciones Islámicas de la Universidad Central y del Instituto Hispano Árabe.

Parrot, André. Profesor de la *École du Louvre.* Conservador jefe de los *Musées Nationaux* de Francia y jefe de la Misión Arqueológica de Mari.

Pavlovsky, Guillermo, S.I. Doctor en Ciencias Bíblicas, Profesor en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Pax, Elpidio, O.F.M. Profesor en el *Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén.

Penna, Angelo, Mons. Profesor de SE en el Instituto Pontificio *Regina Mundi* y consultor de la Pontificia Comisión Bíblica.

Pérez Rodríguez, Gabriel. Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Diocesano y en la Universidad Pontificia de Salamanca.

Pifarré, Cipriano, O.S.B. Abadía de Monteserrat, Montserrat (Barcelona).

Pimentel, Angelo. Profesor de los Seminarios de Oporto y becario del Instituto de Alta Cultura de Lisboa.

Polentinos, Valentín O.S.A. Profesor de Lenguas Semíticas en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

Potterie, Ignace de la, S.I. Licenciado en SE, profesor de Exégesis del NT en la Facultad Teológica S.I. de Lovaina (Bélgica) y profesor en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Prado, Juan, C.SS.R. Licenciado en SE, profesor de SE en el Seminario Mayor de San Alfonso de los PP. Redentoristas de Valladolid, colaborador del Instituto «Arias Montano» del C.S.I.C. y y consultor de la Pontificia Comisión Bíblica.

Precedo Lafuente, Jesús. Licenciado en Teología y Ciencias Bíblicas. Profesor de Introducción Especial a la SE y Exégesis Bíblica en el Seminario de Santiago de Compostela (La Coruña).

Pritchard, James B. Profesor de Literatura del AT en la *Church Divinity School of the Pacific*, Berkeley, California.

Puzo, Félix, S.I. Profesor de Exégesis del NT y Teología Bíblica en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Queralt, Antonio, S.I. Dr. en Teología y profesor en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Rabin, Chaim. Dr. en Filosofía, profesor de Lengua Hebrea en *The Hebrew University* y miembro de la *Hebrew Language Academy*, Jerusalén.

Ramlot, León, O.P. Licenciado en Ciencias Bíblicas y profesor de SE en el *Centre d'Études Dominicaines,* Toulouse, Francia.

Rasco, Emilio, S.I. Profesor de SE en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Raurell, Frederic, O.F.M. Cap. Dr. en Teología y Licenciado en SE.

Renard, Henri. Dr. en Filosofía y Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de SE en la *Université Catholique* de Lille, Francia.

Rengstorf, Karl Heinrich. Dr. en Teología y profesor ordinario de NT. Director del *Institutum Judaicum Delitzschianum,* Universidad de Münster, Alemania.

Revuelta Sañudo, Manuel. Licenciado en Teología y en SE. Profesor de SE en el Seminario Diocesano de Santander.

Rierola, M.ª Dolores. Licenciada en Filosofía y Letras y profesora ayudante en la Sección de Filología Semítica de la Universidad de Barcelona.

Rigaux, Béde. Profesor en el *College Théologique du Chant d'Oiseau* de Bruselas, Bélgica.

Rinaldi, Giovanni, C.R.S. Catedrático de Hebreo y Lenguas Semíticas Comparadas en la *Università Cattolica del S. Cuore,* Milán. Director de la revista *Bibbia e Oriente.*

Ripoll, Eduardo. Dr. y profesor en la Universidad de Barcelona y conservador del Museo Arqueológico de Barcelona.

Riquer, Martín de. Dr. en Filosofía y Letras y catedrático de Literaturas Románicas en la Universidad de Barcelona.

Riudor, Ignacio, S.I. Dr. en Teología y profesor de la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Rivera, Luis Fernando, S.V.D. Licenciado en SE. Profesor de SE en el Colegio Apostólico de San Francisco Javier y Secretario de Redacción de la «Revista Bíblica», Argentina.

Roig Gironella, Juan, S.I. Dr. en Filosofía y profesor en la Facultad de Filosofía S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Rolla, Armando. Profesor de Exégesis Bíblica en el *Pontificio Seminario Regionale* de Benevento, Italia.

Romano, David. Dr. en Filosofía y Letras y profesor en la Universidad de Barcelona.

Romeo, Antonio, Mons. Profesor de SE en la Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

Rossano, Piero. Dr. en Teología, licenciado en Ciencias Bíblicas y Dr. en Filología Clásica.

Rubio, Lisardo. Dr. en Filosofía y Letras y catedrático de Filología Latina en la Universidad de Barcelona.

Ryckmans, Gonzague. Profesor emérito de la Universidad de Lovaina, Bélgica.

Sala Castillero, Mario, S.I. Profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Salas, Antonio, O.S.A. Profesor en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

Sánchez Sanz, Ramiro. Licenciado en Filosofía y Letras y profesor ayudante de Historia de Israel en la Universidad de Barcelona.

San Pedro, Enrique de, S.I. Licenciado en Teología y Ciencias Bíblicas.

Santos Otero, Aurelio de. Licenciado en Teología. Miembro del Centro de Estudios Orientales de Madrid y de la fundación *Alexander von Humboldt* de Bonn, Alemania.

Sarró, Gloria. Licenciada en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.

Saydon, P.P. Profesor de SE en la Universidad de Malta, Malta.

Scharbert, Josef. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis del AT y de Lenguas Bíblicas en la *Staatlichen Philosophisch-theologischen Hochschule* de Freising, Alemania.

Scheifler, José Ramón, S.I. Licenciado en Filosofía, Teología y SE Profesor de AT en la Facultad Teológica S.I. de Oña (Burgos).

Schildenberger, Johannes, O.S.B. Dr. en Teología y Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis de AT en la Escuela Superior de Teología de la Abadía de Beuron, Alemania.

Schilling, Othmar. Dr. en Teología. Profesor de Exégesis del AT en la *Philosophisch-theologischen Akademie* de Paderborn, Alemania.

Schmid, Joseph. Profesor en la Universidad de Munich, Alemania.

Schöps, Hans Joachim. Profesor en la *Friedrich-Alexander Universität* de Erlangen. Miembro del *Seminar für Religions- und Geistesgeschichte.* Editor de la *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.*

Segovia, Augusto, S.I. Dr. en Filosofía y en Teología. Profesor de Dogma en la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Serrano, Justo Jesús, S.I. Profesor de SE en el Seminario de Bombay, India.

Skrzypczak, Otto. Dr. en SE. Profesor de Exégesis Bíblica e Historia de las Religiones en el *Seminario Maior de N.ª S.ª da Conceição* de Viamão, Rio Grande do Sul, Brasil.

Solá, Francisco de P., S.I. Dr. en Filosofía y Teología. Profesor de Teología Dogmática y Litúrgica en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Solá Solé, José M.ª. Dr. en Filosofía y Letras. Lector en la Universidad de Tubinga, Alemania, y alumno diplomado de la *École Practique des Hautes Études* de París.

Sotomayor, Manuel, S.I. Dr. en Historia Eclesiástica. Profesor en la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Souza Monteiro, José de, S.I. Licenciado en Filosofía y Teología. Profesor en el Colegio «Nun Alvres», Oporto, Portugal.

Spijkerman, August, O.F.M. Profesor en el *Studium Biblicum Franciscanum,* Jerusalén.

Starcky, Jean. *Maître de Recherches* en el *Centre National de la Recherche Scientifique* (*CNRS*), París, Francia.

Stiassny, Marie-Joseph. Licenciado en Teología y Director del *Ratisbonne Institute of Jewish Studies and Documentation*, Jerusalén.

Suárez, Pablo Luis, C.M.F. Dr. en SE y profesor en el Colegio Mayor de Teología de los PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada (Logroño).

Sutcliffe, Edmund F., S.I. Profesor de Hebreo y Exégesis del AT en el *Heythrop College*, Inglaterra.

Szysmann, S. Especialista en Literatura e Historia Hebrea, París.

Tablante Garrido, P.N. De la Academia Nacional de la Historia, Venezuela.

Talens García, Jacinto. Profesor de Estratigrafía y Geología Histórica en la Universidad de Madrid.

Talmon, Shemariahu. Dr. en Filosofía. Profesor en el *Department of Biblical Studies* de la *Hebrew University*, Jerusalén.

Tavard, George H. Dr. en Teología. Profesor en el *Assumption College*, Worcester (Mass.). Miembro de la *American Society of Church History*, de la *American Catholic Historical Association* y de la *Catholic Theological Society of America*.

Teixidor, Javier. Dr. en Ciencias Orientales, Jerusalén.

Termes, Pablo. Dr. en Teología, licenciado en SE, profesor de AT en el Seminario Diocesano y Canónigo de la S.I. Catedral de Barcelona.

Thieme, Karl. Dr. en Filosofía. Profesor de Historia Europea en el *Auslands-und Dolmetscher Institut* de la *Johannes Gutenberg Universität*, Maguncia, Alemania.

Torres, Jesús, C.M.F. Licenciado en Teología y Ciencias Bíblicas.

Tournay, R.J., O.P. Profesor de AT y Asiriología en la *École Biblique et Archéologique Française*, Jerusalén.

Tragan, Pío, O.S.B. Colaborador de la *Biblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).

Tsevat, Matitiahu. Profesor de Ciencias Bíblicas en el *Hebrew Union College, Jewish Institute of Religion*, Cincinnati (Ohio).

Tuñón, José M.ª G. Profesor de la Sagrada Escritura en el Seminario Diocesano de Salamanca.

Ubach, Buenaventura, O.S.B. Miembro de la Pontificia Comisión Bíblica. Colaborador de la *Biblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).

Ubach, Bartolomé M.ª, O.S.B. Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Vaccari, Alberto, S.I. Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica y profesor del *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Valle, Carlos del, O.F.M. Dr. en Teología y profesor en el *Collegio Internazionale S. Antonio dei Fratri Minori*, Roma.

Vaux, Roland de, O.P. Director de la *École Biblique et Archéologique Française*, Jerusalén.

Vermes, G. Dr. en Teología y en Historia y Filología Orientales. Profesor de Teología en la Universidad de Durham, Inglaterra.

Vernet Ginés, Juan. Dr. en Filosofía y Letras. Catedrático de Lengua y Literatura Árabes en la Universidad de Barcelona.

Vidal Llisterri, Darío. Licenciado en Filosofía y Letras, Sección de Filosofía.

Vidal, Josefina. Licenciada en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.

Vilar, Vicente. Licenciado en SE. Rector de la Casa de Santiago de Jerusalén.

Villanueva, Mariano, C.M.F. Licenciado en Teología y en SE. Director del Instituto Calceatense de Estudios Bíblicos y profesor de Lenguas Bíblicas y Exégesis en el Teologado de los PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada (Logroño).

Villapadierna, Carlos de, O.F.M. Cap. Licenciado en SE. Profesor de SE en el Colegio Mayor Teológico de los PP. Capuchinos de León.

Villegas, Beltrán, SS.CC. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor en el Escolasticado de los SS.CC., Los Perales, Quilpué, Chile.

Vogt, Ernesto, S.I. Licenciado en Teología y Dr. en SE. Profesor de AT en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Wambacq, Nestor, O. Praem. Dr. en Ciencias Bíblicas y Licenciado en Derecho Canónico. Profesor de SE, Hebreo, Griego y Metodología en el Instituto Pontificio *Regina Mundi*. Subsecretario de la Comisión Bíblica Pontificia para Estudios Bíblicos.

Wau, César. Licenciado en Ciencias Bíblicas.

Wiéner, Claude. Dr. en Teología y profesor del *Séminaire de la Mission de France*, Pontigny, Francia.

Yeivin, Shemuel. Director del *Service of Antiquities* en el Ministerio de Educación y Cultura. Miembro de la *Academy of Hebrew Language*. Profesor de Historia Bíblica en la Universidad de Tel-Aviv.

Zedda, Silverio, S.I. Dr. en SE. Profesor de Exégesis del NT en la *Facoltà Teologica S.I.* de Chieri, Turín. Miembro de la *Associazione Biblica Italiana*.

Zerwick, Max, S.I. Dr. en Teología y en Filosofía. Profesor de Griego Bíblico y Exégesis del NT en *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Zohari, Michael. Profesor de Botánica en *The Hebrew University*, Jerusalén.

TABLA DE TRANSCRIPCIONES

ALFABETO HEBREO

ʾĀlef	ʾ	Zayin	z	Mēm	m	Qōf	q
Bēt	b	Ḥēt	ḥ	Nūn	n	Rēš	r
Gīmel	g (suave)	Ṭēt	ṭ	Sāmek	s	Śīn	ś
Dālet	d	Yōd	y	ʿAyin	ʿ	Šīn	š
Hēʾ	h	Kāf	k	Pēʾ (Fēʾ)	p (f)	Tāw	t
Wāw	w	Lāmed	l	Ṣādī	ṣ		

Observaciones:
1. No se distinguen las begad-kefat, salvo el pēʾ (p) = fēʾ (f).
2. Vocales breves: *a e i o u*.
3. Vocales largas: *ā ē ī ō ū*.
4. Šēwāʾ: *ă ĕ ŏ*.
5. Se indica el hēʾ gráfico: *āh*.
6. El *mappiq* se transcribe por *ẖ*.
7. El artículo se transcribe sin duplicar la consonante inicial: *ha-mélek*.
8. El *pátaḥ* furtivo se escribe antes de su gutural.

ALFABETO ÁRABE

ʾAlif	ʾ	Dāl	d	Ḍād	ḍ	Kāf	k
Bāʾ	b	Ḏāl	ḏ	Ṭāʾ	ṭ	Lām	l
Tāʾ	t	Rāʾ	r	Zāʾ	z	Mīm	m
Ṯāʾ	ṯ	Zāy	z	ʿAyn	ʿ	Nūn	n
Ğīm	ğ	Sīn	s	Gayn	g (suave)	Hāʾ	h
Ḥāʾ	ḥ	Šīn	š	Fāʾ	f	Wāw	w
Ḫāʾ	ḫ	Ṣād	ṣ	Qāf	q	Yāʾ	y

Observaciones:
1. Vocales breves: *a i u*.
2. Vocales largas: *ā ī ū*.
3. Tanwīn: *rağul*^{un}.
4. Maddah: *ā*.
5. Hamzah: ʾ (precede a la vocal si está mocionada).
6. Tāʾ marbūṭah: *h* en estado absoluto; *t* en la anexión.
7. Artículo: no se indica la asimilación del *lām* a causa de letra solar; en árabe clásico: *al*, y en árabe vulgar: *el*.

Nota. Los demás idiomas orientales se transcriben de acuerdo con los sistemas más corrientes.

ABREVIATURAS

LIBROS DE LA BIBLIA

1. *Antiguo Testamento*

Gn = Génesis
Éx = Éxodo
Lv = Levítico
Nm = Números
Dt = Deuteronomio
Jos = Josué
Jue = Jueces
Rut = Rut
1Sm = 1Samuel
2Sm = 2Samuel
1Re = 1Reyes
2Re = 2Reyes
1Cr = 1Crónicas
2Cr = 2Crónicas
Esd = Esdras
Neh = Nehemías
Tob = Tobías (Tobit)
Jdt = Judit
Est = Ester
1Mac = 1Macabeos
2Mac = 2Macabeos
Job = Job
Sal = Salmo(s)
Prov = Proverbios
Ecl = Eclesiastés
Cant = Cantar de los Cantares
Sab = Sabiduría
Eclo = Eclesiástico
Is = Isaías
Jer = Jeremías
Lam = Lamentaciones
Bar = Baruc
Ez = Ezequiel
Dan = Daniel
Os = Oseas
Jl = Joel
Am = Amós
Abd = Abdías
Jon = Jonás
Miq = Miqueas
Nah = Nahum
Hab = Habacuc
Sof = Sofonías
Ag = Ageo
Zac = Zacarías
Mal = Malaquías

2. *Nuevo Testamento*

Mt = Mateo
Mc = Marcos
Lc = Lucas
Jn = Juan
Act = Hechos
Rom = Romanos
1Cor = 1Corintios
2Cor = 2Corintios
Gál = Gálatas
Ef = Efesios
Flp = Filipenses
Col = Colosenses
1Tes = 1Tesalonicenses
2Tes = 2Tesalonicenses
1Tim = 1Timoteo
2Tim = 2Timoteo
Tit = Tito
Flm = Filemón
Heb = Hebreos
Sant = Santiago
1Pe = 1Pedro
2Pe = 2Pedro
1Jn = 1Juan
2Jn = 2Juan
3Jn = 3Juan
Jds = Judas
Ap = Apocalipsis

Signos auxiliares

* nacido
† fallecido
± más o menos
→ véase
§ párrafo
? incierto, dudoso

OTRAS ABREVIATURAS

A	=	Códice Alejandrino.
abl.	=	ablativo.
abr.	=	abreviado, abreviatura-s.
abs.	=	absoluto.
A.C.	=	antes de Jesucristo.
ac.	=	acádico.
act.	=	activo.
acus.	=	acusativo.
ad. loc.	=	en el pasaje mencionado.
adj.	=	adjetivo.
adv.	=	adverbio.
al.	=	alemán-a.
Am.	=	cartas de Tell el-ᶜAmārnah.
am.	=	amorreo.
ant.	=	anterior.
aor.	=	aoristo.
ap.	=	apéndice.
Áq.	=	Áquila.
ár.	=	árabe.
aram.	=	arameo.
arm.	=	armenio.
art.	=	artículo-s.
art. cit.	=	artículo citado.
as.	=	asirio.
AT	=	Antiguo Testamento.

B	=	Códice Vaticano.
b.	=	ben, bar.
bab.	=	babilónico.
bibl.	=	bibliografía.

C	=	*Codex Ephraemi Syri.*
ca.	=	(*circa*), alrededor, aproximadamente.
can.	=	cananeo.
cap., caps.	=	capítulos-s.
cast.	=	castellano-a.
CDC	=	Documentos de Damasco.
cit.	=	citado-s.
cf.	=	compárese, confróntese.
cm	=	centímetro-s.
cód.	=	códice-s.
col., cols.	=	columna-s.
colec.	=	colección-es.
com.	=	comentario-s.
comp.	=	comparativo.
const.	=	constructo.
cop.	=	copto.

D	=	documento Deuteronomista.
dat.	=	dativo.
D.C.	=	después de Jesucristo.
der.	=	derivado-s.
div.	=	división.

E	=	documento Elohista.
ed.	=	edición-es.
edit.	=	editor, editado.
egip.	=	egipcio.
El.	=	arameo de los papiros de Elefantina.
elam.	=	elamita.
esp.	=	español-a.
et.	=	etimología.
et. abr.	=	etimología abreviada.
etp.	=	etíope.
et. pop.	=	etimología popular.

fem.	=	femenino-a.
fen.	=	fenicio.
fig., figs.	=	figura-s.
fol., fols.	=	folio-s.
fot., fots.	=	fotografía-s.
fr.	=	francés-a.
frag., frags.	=	fragmento-s.
fut.	=	futuro.

gen.	=	genitivo.
gr.	=	griego.

heb.	=	hebreo.
hel.	=	helenístico, helenista.
hit.	=	hitita.
hur.	=	hurrita.

ibíd.	=	ibídem.
íd.	=	ídem.
i.e.	=	*id est*, es decir.
ilus.	=	ilustración-es, ilustrado.
imper.	=	imperativo.
impers.	=	impersonal.
impf.	=	imperfecto.
ind.	=	indoeuropeo.
indic.	=	indicativo.
inf.	=	infinitivo.
infra	=	abajo.
ing.	=	inglés-a.
intr.	=	intransitivo.
ir.	=	iranio.
It.	=	Ítala, versión latina.
ital.	=	italiano-a.

J = documento Yahwista.

k. = kětīb.
kg = kilogramo-s.
km = kilómetro-s.

L = fuente laica.
L. = Linneo (en la clasificación sistemática de Carlos de Linneo).
lám., láms. = lámina-s.
Lak. = óstraca de Lākīš.
lat. = latín.
lín., líns. = línea-s.
lit. = literalmente.
loc. cit. = *locus citatus*, lugar citado.
Luc. = recensión de Luciano.
LXX = Septuaginta, los Setenta.

m = metro-s.
Mas. = Masora.
masc. = masculino-a.
Midr. = Midrāš.
MMM = Manuscritos del Mar Muerto.
ms., mss. = manuscrito-s.
Mur. = documentos de Murašu.

n., ns. = nota-s.
n.º = número-s.
nab. = nabateo.
neobab. = neobabilónico.
Neof. = *Neophyti I* (ms. Vaticano).
neoh. = hebreo moderno.
neut. = neutro.
nom. = nominativo.
NT = Nuevo Testamento.

Onq. = Targūm de ʾŌnqēlōs.
op. cit. = *opus citatum*, obra citada.

P = *Priesterkodex*, documento Sacerdotal.
pág., págs. = página-s.
pal. = palmireno.
palt. = Targūm palestinense.
pap. = papiro-s.
par. = pasajes paralelos.
part. = participio.
partc. = partícula.
pas. = pasivo, voz pasiva.
passim = frecuentemente, en varios sitios.
p. ej. = por ejemplo.
per., pers. = persona-s.
perf. = perfecto.
Pes. = Pěšiṭtāʾ.
pl. = plural.
pr. = persa.
prep. = preposición.
pres. = presente.
Prof. = Targūm de los Profetas.
protos. = inscripciones protosinaíticas.
PsJo. = Targūm del Pseudojonatán.

Q = (*Quelle*), fuente de los evangelios
q. = qěrē.
1Q = fragmentos de Qumrān, 1.ª Cueva.
1Qfrg = fragmentos de Qumrān.
1QH = himnos de Qumrān (Hōdāyōt).
1QIs^{a} = Rollo de Isaías de Qumrān, editado por las *American Schools of Oriental Research*.
1QIs^{b} = Rollo de Isaías de Qumrān, editado por E. L. Sukenik.
1QM = Rollo de la Guerra (Milḥāmāh).
1QpHab = Comentario de Habacuc.
1QS = Manual de Disciplina.
1QSa = Regla de la Congregación.

R. = rabino, rabbí.
reg. = registro.
reimp. = reimpreso, reimpresión.
rev. = revisado, revisión.

S = Códice Sinaítico.
s. = siglo-s.
sab. = sabeo.
saf. = documentos safaíticos.
sam. = samaritano.
sáns. = sánscrito.
SE = Sagradas Escrituras.
sec. = sección-es.
sem. occ. = semitas occidentales, semítico occtal.
s. f. = sin fecha.
s. l. = sin lugar.
sig., sigs. = siguiente-s.
Sím. = Símmaco.
sing. = singular.
sir. = siríaco.
subj. = subjuntivo.
sudar. = sudarábigo.
suj. = sujeto.
sum. = sumerio.
supl. = suplemento-s.
supra = arriba.
sust. = sustantivo.
s. v. = *sub verbo*, *sub voce*.

t. = tomo-s.
TalB = Talmūd de Babilonia.
TalY = Talmūd de Jerusalén.
Tan. = cartas de Taʿănāk.
Targ. = Targūm.
Teod. = Teodoción.
T. M. = Texto Masorético.
tos. = tōsĕftāʾ, tōsāfōt.
trad., trads. = traducción-es, traductor-es.
trans. = transitivo.

ugar. = ugarítico.

var. = variante-s.
ver., vers. = versículo-s.
Vg. = Vulgata.
vgr. = verbigracia.
vid. = véase.
vol. vols. = volumen-es.
V.L. = Vetus Latina.

Y = Documento yahwista.
Yer. = Targūm Yĕrūšalmi I.

SIGLAS DE LIBROS Y REVISTAS CITADOS

A = *Annali*, Nápoles.

AA = *Archäologischer Anzeiger*, Berlín.

AAA = *Annals of Archaeology and Anthropology*, Liverpool.

AAB = *Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil—hist. Klasse*, Berlín.

AAG = *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften*, Gotinga.

AAH = *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil—hist. Klasse*, Heidelberg.

AAL = *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Leipzig.

AAMz = *Abhandlungen (der geistes- und soziawissenschaftlichen Klasse) der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Maguncia.

AANL = *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma.

AAS = *Acta Apostolicae Sedis*, Roma.

AASF = *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Helsinki.

AASOR = *The Annual of the American Schools of Oriental Research*, New Haven (Connecticut).

AAug = *Analecta Augustiniana*, Roma.

AAW = *Abhandlungen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Viena.

AB = *Analecta Biblica*, Roma.

ABA = *Annuario Bibliografico di Archeologia*, Roma.

ABC = *Archivum Bibliographicum Carmelitarum*, Roma.

ABEL = F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, 2 vols., París 1933, 1938.

ABI = *Accademie e Biblioteche d'Italia*, Roma.

ABR = *Australian Biblical Review*, Melbourne.

AC = *L'Antiquité Classique*, Lovaina.

AcA = *Acta Archaeologica*, Copenhague.

AcAcVe = *Acta Academiae Velehradensis*, Praga-Olmütz.

ACC = *Aegyptiaca Christiana Collectanea*, El Cairo.

ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, edit. E. SCHWART, Berlín.

AcOr = *Acta Orientalia*, Copenhague.

ACR = *The Australasian Catholic Record*, Manly (Nueva Gales del Sur).

ActaAug = *Acta Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*, Roma.

ActaSS = *Acta Sanctorum*, edit. BOLLANDUS, etc. (Amberes, Bruselas, Tongerloo), París 1643 y sigs., Venecia 1734 y sigs., París 1863 y sigs.

ADAJ = *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, Ammán.

ADB = *Allgemeine deutsche Biographie*, 55 vols., Leipzig.

ADOmin = *Année Dominicaine*, 24 vols., nueva edición, Lyon.

AE = *Annales d'Éthiopie*, París-Addis-Abeba.

AEB = *Annual Egyptological Bibliography*, Leiden.

AEL = *Acta ethnologica et linguistica*, edit. W. KOPPERS, Viena 1950 y sigs.

AER = *The American Ecclesiastical Review*, Washington.

Aev = *Aevum*, Milán.

AF = *Ägyptologische Forschungen*, Glückstadt.

AfMW = *Archiv für Musikwissenschaft*, Trossingen.

AfO = *Archiv für Orientforschung*, Berlín.

AGG = *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Gotinga.

AGI = *Archivio Glottologico Italiano*, Florencia.

AGL = *Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Leipzig.

AGPh = *Archiv für (die Geschichte der) Philosophie*, Berlín.

AHA = Archivo Histórico Augustiniano Hispano, Madrid.

AHDO = *Archives 'dHistoire du Droit Oriental*, Bruselas.

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma.

AIBL = *Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, París.

AJA = *American Journal of Archaeology*, Princeton (New Jersey).

AJP = *American Journal of Philology*, Baltimore.

AJSL = *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Chicago.

AKG = *Archiv für Kulturgeschichte* (Leipzig), Münster y Colonia.

ALMA = *Archivum latinitatis medii aevi*, Bruselas.

Alon = *ʿĀlōn maḥlāqat hā-ʿattiqōt šel madinat yiśrāʾēl*, Jerusalén.

ALW = *Archiv für Liturgiewissenschaft*, Regensburgo.

AmiCl = *L'Ami du Clergé*, Langres.

AnAr = *Anadolu Arastirmalari*, Ankara.

Anatolia = *Anatolia*, Ankara.

AnBoll = *Analecta Bollandiana*, Bruselas.

AnCap = *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, Roma.

AncI = *Ancient India*, Nueva Delhi.

And = Al-Andalus, Madrid.

ANEP = *The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament*, edit. J. B. PRITCHARD, Princeton 1954. Existe una edición condensada, en castellano, con el nombre de *La Sabiduría del Antiguo Oriente*, Ediciones Garriga, S. A., Barcelona.

ANET = *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, edit. J. B. PRITCHARD, Princeton 1950; 2.ª ed. corregida y aumentada, 1955. Existe una edición condensada, en castellano, con el nombre de *La Sabiduría del Antiguo Oriente*, Ediciones Garriga, S. A., Barcelona.

Angelos = *Angelos. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 4 vols., Gotinga 1925-1932.

AnGr = *Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita*, Roma.

AnLov = *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, Lovaina.

AnnéeC = *L'Année Canonique*, París.

AnOCist = *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, Roma.

AnOr = *Analecta Orientalia*, Roma.

AnPont = *Annuario Pontificio*, Roma.

AnPrae = *Analecta Praemonstratensia*, Amberes.

AnSt = *Anatolian Studies*, Londres.

Ant. Iud. = *Antiquitates Iudaicae*, de Flavio Josefo.

Anth = *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*, Mödling.

Antike = *Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums*, Berlín.

AnzA = *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, Innsbruck (Viena).

AnzAw = *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Viena.

AO = *Der Alte Orient*, Leipzig.

AoB = H. GRESSMANN, *Altorientalische Bilder zum AT*.

AOCarmC = *Analecta Ordinis Carmelitarum Calceatorum*, Roma.

AoF = *Altorientalische Forschungen*, Leipzig.

AoT = H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum AT*, Berlín-Leipzig 1926.

AP = *Année Philologique*, París.

APh = *Archiv für Philosophie*, Stuttgart.

APhilHistOs = *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, Bruselas.

ApS = Apostolado Sacerdotal, Barcelona.

ArAs = *Artibus Asiae*, Ascona (Suiza).

Arb = Arbor, Madrid.

ArchOC = *Archives de l'Orient Chrétien*, Bucarest.

ARG = *Archiv für Reformationsgeschichte* (Leipzig), Gütersloh.

ARM = *Archives Royales de Mari*, París.

ArOr = *Archiv Orientální*, Praga.

ArPap = *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, Leipzig.

ArPh = *Archives de Philosophie*, París.

ARPs = *Archiv für Religionspsychologie*, Berlín.

ARW = *Archiv für Religionswissenschaft* (Friburgo de Brisgovia, Tubinga), Leipzig.

AS = *The Asbury Seminarian*, Wilmore (Kentucky).

ASAE = *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, El Cairo.

AsM = *Asia Major*, Londres.

ASNU = *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis*, Upsala.

ASS = *Acta Sanctae Sedis*, Roma. → *Acta Apostolicae Sedis*.

Assemani = J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis...*, 4 vols., Roma.

AST = Analecta Sacra Tarraconensia, Barcelona.

AsyS = *Assyriological Studies*, Chicago.

At = *Athenaeum*, Pavía.

ATA = *Alttestamentliche Abhandlungen*, Münster.

ATD = *Das Alte Testament Deutsch*, Gotinga.

ATG = Archivo Teológico Granadino, Granada.

ATh = *L'Année Théologique*, París.

AThA = *L'Année Théologique Augustinienne*, París.

AThANT = *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, Zurich.

AThR = *The Anglican Theological Review*, Evanston.

Atiq = *ʿĂtīqōt*, Jerusalén.

AttiPontAc = *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Roma.

AZ = *Archivalische Zeitschrift*, Munich.

B = *Berytus*, Beirut.

BA = *The Biblical Archaeologist*, New Haven (Connecticut).

BASOR = *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, New Haven (Connecticut).

BAT = *Die Botschaft des Alten Testaments*, Stuttgart.

BB = *Biblische Beiträge*, Baden.

BBB = *Bonner Biblische Beiträge*, Bonn.

BBLAK = *Beiträge zur Biblischen Landes- und Altertumskunde*, Bonn.

BDAI = *Bulletin of the Department of Antiquities of the State of Israel*, Jerusalén.

BDF = *Bericht der deutschen Forschungsgemeinschaft*, Bad Godesberg (Alemania).

BE = *Bibliothèque d'Étude*, El Cairo.

BEH = *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, París 1869 y sigs.

Bel. Iud. = *Bellum Iudaicum*, de Flavio Josefo.

Bell = *Belleten, Türk Tarih Kurumu*, Ankara.

BEO = *Bulletin d'Études Orientales*, Damasco.

BEvTh = *Beiträge zur evangelischen Theologie*, Munich.

Bf = *La Bibliofilia*, Florencia.

BFA = *Bulletin of the Faculty of Arts*, El Cairo.

BFChTh = *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, Gütersloh.

BG = *La Sacra Bibbia*, edit. S. GAROFALO, Turín 1947 y sigs.

BGE = *Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese*, Tubinga.

BGL = *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Leipzig.

BHTh = *Beiträge zur historischen Theologie*, Tubinga.

BIAA = *British Institut of Archaeology at Ankara*, Londres.

Bibl = *Biblica*, Roma.

BiblThom = *Bibliothèque Thomiste*, Le Saulchoir.

BibOr = *Bibbia e Oriente*, Milán.

BIES = *The Bulletin of the Israel Exploration Society*, Jerusalén.

BIFAO = *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, El Cairo.

Bik = *Bibel und Kirche*, Stuttgart.

BiOr = *Bibliotheca Orientalis*, Leiden.

BiSoRec = *Bible Society Record*, Chicago.

BiTrans = *The Bible Translator*, Londres.

BJ = *Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*, Leipzig.

BJRL = *The Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester.

BK = *Biblischer Kommentar, Altes Testament*, edit. M. NOTH, Neukirchen 1955.

BL = *The Society for Old Testament Study Book List*, Bristol-Manchester.

BLE = *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse.

BM = *Benediktinische Monatschrift*, Beuron.

BMB = *Bulletin du Musée de Beyrouth*, París.

BMMA = *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, Nueva York.

BO = *Biblica et Orientalia*, Roma.

BollAC = *Bolletino di Archeologia Cristiana*, Roma.

BollStA = *Bolletino Storico Agostiniano*, Florencia.

BP = *Bibliothèque de la Pléiade*. É. DHORME, F. MICHAÉLI, etc., *La Bible, L'Ancien Testament*, 2 vols., París 1956-1959.

BRCI = *Bulletin of the Research Council of Israel*, Jerusalén.

BRL = K. GALLING, *Biblisches Reallexikon*, Tubinga 1937.

BS = *Bibliotheca Sacra*, Dallas (Texas).

BSAC = *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, El Cairo.

BSEA = *British School of Egyptian Archaeology*, Londres.

BSL= *Bulletin de la Societé de Linguistique*, París.

BSOAS = *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres.

BSt = *Biblische Studien*, Friburgo de Brisgovia.

BThAM = *Bulletin de Théologie Ancienne et Médievale*, Lovaina.

BTS = *Bible et Terre Sainte*, París.

BVC = *Bible et Vie Chrétienne*, París-Tournai.

BWA(N)T = *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament*, Leipzig-Stuttgart.

ByZ = *Byzantinische Zeitschrift*, Munich.

Byz(B) = *Byzantion*, Bruselas.

ByzNGrJb = *Byzantinisch- neugriechische Jahrbücher*, Atenas-Berlín.

Byzslav = *Byzantinoslavica*, Praga.

BZ = *Biblische Zeitschrift*, Friburgo de Brisgovia-Paderborn.

BZAW = *Beihefte suz Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlín.

BZfr = *Biblische Zeitfragen*, edit. P. HEINISCH y F. W. MAIER, Münster 1908.

BZNW = *Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, Berlín.

BZThS = *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, Düsseldorf.

C = *Credo*, Upsala.

CahArch = *Cahiers Archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen-Âge*, París.

Car = *Caritas*, Friburgo de Brisgovia.

Cat = *Catholica*, Copenhague.

Cath = *Catholica*, Münster.

CathEnc = *The Catholic Encyclopaedia*, edit. CH. HERBERMANN, 15 vols., Nueva York 1907-1922.

Catholicisme = *Catholicisme. Hier-Aujourd'hui-Demain*, edit. por G. JACQUEMET, París 1948.

CB = Cultura Bíblica, Segovia.

CBE = *Catholic Biblical Encyclopaedia, Old and New Testaments*, de J. E. STEINMUELLER - K. SULLIVAN, Nueva York 1950.

CBL = *Collectanea Biblica Latina*, Roma.

CBQ = *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington.

CC = *Les Cahiers Coptes*, El Cairo.

CF = Ciencia y Fe, San Miguel (Argentina).

CHR = *Catholic Historical Review*, Washington.

CIG = *Corpus Inscriptionum Graecarum*, edit. A. BOSKH, J. FRANZ, E. CURTIUS y A. KIRCHHOFF, Berlín 1825-1877.

CIJ = *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, edit. J. B. FREY, Roma 1936.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, ed. de la *Berliner Akademie*, Berlín 1863.

CIS = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, ed. de *l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, París 1881.

CivCatt = *La Civiltà Cattolica*, Roma.

CJ = *Cahiers de Josephologie*, Montreal.

ClaQ = *The Classical Quarterly*, Londres-Oxford.

ClaR = *The Classical Review*, Londres-Oxford.

CleR = *The Clergy Review*, Londres.

CL.-GANNEAU = CH. CLERMONT-GANNEAU, *Archaeological Researches in Palestine*, Londres 1896-1899.

CM = *The Clergy Monthly*, Kurseong (India).

CollBG = *Collationes Brugenses et Gandavenses*, Brujas.

CollF = *Collectanea Friburgensia*, Friburgo.

CollFr = *Collectanea Franciscana*, Roma.

CollGand = *Collationes Gandavenses*, Gante.

CollM = *Collectanea Mechliniensia*, Lovaina.

CollT = *Collectanea Theologica*, Varsovia.

Com = *Commentary*. The American Jewish Comittee.

CONDER = C. R. CONDER, *Survey of Eastern Palestine*, Londres 1889.

CONDER-KITCHENER = C. R. CONDER - H. H. KITCHENER, *Survey of Western Palestine, Memoirs I-III*, Londres 1881-1883.

CongreQ = *The Congregational Quartely*, Londres.

ConiNT = *Coniectanea Neotestamentica*, Lund.

Contra Ap. = *Contra Apionem*, de Flavio Josefo.

CPR = *Commentarium pro Religiosis*, Roma.

CRAIB = *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, París.

CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, París.

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena 1876 y sigs.

CSHB = *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn.

CSion = *Cahiers Sioniens*, París.

CTom = Ciencia Tomista, Salamanca.

CV = *Città di Vita*, Florencia.

Ch = *Christus*, París.

ChE = *Chronique d'Égypte*, Bruselas.

ChQR = *The Church Quarterly Review*, Londres.

ChW = *Die christliche Welt*, Gotha.

DACL = *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, edit. F. CABROL y H. LECRECQ, París 1924.

DAFC = *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, edit. A. D'ALÈS, 4.ª ed., París 1909-1931.

DB = *Dictionnaire de la Bible*, edit. F. VIGOUROUX, 5 vols., París 1895-1912.

DBS = *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, edit. L. PIROT - A. ROBERT, París 1928 y sigs.

DCB = *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, edit. W. SMITH y H. WACE, 4 vols., Londres 1877-1887.

DE = *Dizionario Ecclesiastico*, edit. A. MERCATI y A. PELZER, Turín 1953.

DENZ = H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, 30.ª ed. Friburgo de Brisgovia 1955.

Div = *Divinitas*, Roma.

DLZ = *Deutsche Literaturzeitung*, Berlín.

DocB = S. MUÑOZ IGLESIAS, Documentos Bíblicos, Madrid 1955.

DomSt = *Dominican Studies*, Oxford.

DR = *The Downside Review*, Stratton on the Fosse (Inglaterra).

DThC = *Dictionnaire de Théologie Catholique*, edit. A. VACANT, E. MANGENOT y E. AMANN, París 1930.

DTh(F) = *Divus Thomas*, Friburgo.

DTh(P) = *Divus Thomas*, Plasencia.

DTM = *Dizionario di Teologia Morale*, edit. F. ROBERTI, Roma 1955.

DIT = *Dansk Teologisk Tiddskrift*, Copenhague.

DZGw = *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, Friburgo de Brisgovia.

E = *Epigraphica*, Milán.

EB = *Echter-Bibel*, edit. por FR. NÖTSCHER y K. STAAB, Wurzburgo 1947.

ECarm = *Ephemrides Carmeliticae*, Roma.

ECatt = *Enciclopedia Cattolica*, Roma 1949 y sigs.

ECQ = *The Eastern Churches Quarterly*, Ramsgate.

EcR = *The Ecumenical Review*, Ginebra.

EE = Estudios Eclesiásticos, Madrid.

Efranc = *Études franciscaines*, París.

EHPhR = *Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Estrasburgo.

EI[1] = *Enzyklopädie des Islams*, Leipzig 1913-1938.

EI[2] = *Encyclopédie de l'Islam*, nueva ed., París 1954.

EIt = *Enciclopedia Italiana*, Roma 1931 y sigs.

EJud = J. KLATZKIN - J. ELLBOGEN, *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, 10 vols., Charlottenburgo 1928.

EKL = *Evangelisches Kirchenlexikon, Kirchlich- theologisches Handwörterbuch*, edit. H. BRUNOTTE y O. WEBER, Gotinga 1935.

ELit = *Ephemerides Liturgicae*, Roma.

EMar = Ephemerides Mariologicae, Madrid.

EncB = *Encyclopaedia Biblica*, edit. T. K. CHEYNE-J. BLACK, Londres 1899-1903.

EnEc = *Enciclopedia Ecclesiastica*, edit. A. BERNAREGGI, Milán 1943.

EO = *Échos d'Orient*, París.

Era = *Eranos*, Upsala.

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, edit. J. HASTINGS, 2.ª ed., Edimburgo 1923-1940.

ErI = *Eretz-Israel*, Jerusalén.

EstB = Estudios Bíblicos, Madrid.

EstF = Estudios Franciscanos, Barcelona.

EstM = Estudios Marianos, Madrid.

EtB = *Études Bibliques*, París.

EThL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Lovaina.

ETRel = *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier.

Études = *Études* (hasta 1896, *Études Religieuses*), París.

EvTh = *Evangelische Theologie*, Munich.

EX = *Ecclesiastica Xaveriana*, Bogotá.

Exp = *The Expositor*, Londres.

ExpT = *The Expository Times*, Edimburgo.

FF = *Forschungen und Fortschritte*, Berlín.

FKDG = *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, Gotinga.

FKGG = *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, Stuttgart.

FreibThSt = *Freiburger Theologische Studien*, Friburgo de Brisgovia.

FRLANT = *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Gotinga.

FSThR = *Forschungen zur systematischen Theologie- und Religionsphilosophie*, Gotinga.

FStud = *Franziskanische Studien*, Werl (Westfalia).

FStudies = *Franciscan Studies*, St. Bonaventure (Nueva York).

FV = *Foi et Vie*, París.

FZThPh = *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, Friburgo.

GrefTTs = *Gereformeed Theologisch Tijdsschrift*, Kampen.

GGA = *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, Berlín.

GLECS = *Groupe Linguistique d'Études Chamito-sémitiques*, París.

Gn = *Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft* (Berlín), Munich.

Gr = *Gregorianum*, Roma.

GUÉRIN = V. GUÉRIN, *Description géographique de la Palestine*, 7 vols., París 1868-1880.

GuL = *Geist und Leben*, Wurzburgo.

GUOS = *Glasgow University. Oriental University Transactions*, Glasgow.

H = *Historia*, Wiesbaden.

HAAG = *Bibel-Lexikon*, edit. H. HAAG, Einsiedeln 1956.

HAGEN = *Lexicon Biblicum*, edit. M. HAGEN, 3 vols. París 1905.

HASTINGS = J. HASTINGS, *A Dictionary of the Bible*, 5 vols., Edimburgo 1942-1951.

HD = *Homo Dei*, Varsovia.

HervTs = *Hervormde Teologiese Studies*, Pretoria (África del Sur).

HGR = *Histoire Générale des Religions*, 5 vols., París, 1948-1952.

HibJ = *The Hibbert Journal. A Quarterly Review of Religion, Theology and Philosophy*, Londres.

HJud = *Historia Judaica*, Nueva York.

HKOC = *Herder Korrespondenz Orbis Catholicus*, Friburgo de Brisgovia.

HL = *Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart*, Colonia.

HO = *Handbuch der Orientalistik*, Leiden.

HPR = *The Homiletic and Pastoral Review*, Nueva York.

HThK = *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, edit. A. WIKENHAUSER, Friburgo de Brisgovia 1953.

HThR = *The Harvard Theological Review*, Cambridge (Massachusetts).

HUCA = *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati.

HW Islam = *Handwörterbuch des Islam. Im Auftrag der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, edit. A. J. WENSINCK y J. H. KRAMERS, Leiden 1941.

HZ = *Historische Zeitschrift*, Munich.

HZAT = *Handbuch zum Alten Testament*, Tubinga.

HZNT = *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubinga.

I = *Der Islam*, Berlín.

ICC = *The International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testament*, Edimburgo.

IEJ = *Israel Exploration Journal*, Jerusalén.

IER = *The Irish Ecclesiastical Record*, Dublín.

IFD = *Institut Français de Damas*, Damasco.

IJ = *Indo-iranian Journal*, La Haya.

IKZ = *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, Berna.

ILN = *The Illustrated London News*, Londres.

IndgF = *Indogermanische Forschungen*, Berlín.

IndgJB = *Indogermanisches Jahrbuch*, Berlín.

Interpr = *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*, Richmond (Virginia).

IQ = *Islamic Quarterly*, Londres.

Ir = *Irénikon*, Chevetogne (Bélgica).

Iraq = *Iraq*, Londres.

IRM = *International Review of Missions*, Edimburgo.

IThQ = *The Irish Theological Quarterly*, Dublín.

IZBG = *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*, Stuttgart-Düsseldorf.

JA = *Journal Asiatique*, París.

JAOS = *The Journal of the American Oriental Society*, New Haven (Connecticut).

JAWL = *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Maguncia.

JBL = *Journal of Biblical Literature*, Filadelfia.

JBR = *Journal of Bible and Religion*, Boston.

JCS = *Journal of Cuneiform Studies*, New Haven. (Connecticut).

JChr = *Jewish Chronicle*, Londres.

JdI = *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, Berlín.

JEA = *The Journal of Egyptian Archaeology*, Londres.

JEOL = *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap «Ex Oriente Lux»*, Leiden.

Jer = *Yĕrûšāláyim. Ribᶜôn lĕ-qāhāl yĕrûšāláyim wĕ-tôlĕdôtêhā*, Jerusalén.

JewEnc = *The Jewish Encyclopedia*, edit. J. SINGER, 12 vols., Nueva York-Londres 1901-1906.

JHS = *Journal of Hellenic Studies*, Londres.

JJS = *Journal of Jewish Studies*, Londres.

JKF = *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, Heildelberg.

JLH = *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, Kassel.

JLW = *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Münster 1921-1941 (actualmente *ALW*).

JNES = *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago.

JPOS = *The Journal of the Palestine Oriental Society*, Leipzig-Jerusalén.

JpTh = *Jahrbücher für protestantische Theologie*, edit. K. A. VON HASE, Brunswick 1875-1892.

JQR = *The Jewish Quarterly Review*, Filadelfia.

JR = *The Journal of Religion*, Chicago.

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*, Londres.

JRS = *The Journal of Roman Studies*, Londres.

JSOR = *Journal of the Society of Oriental Research*, Chicago.

JSS = *The Journal of Semitic Studies*, Manchester.

JThS = *The Journal of Theological Studies*, Londres.

Jud = *Judaica*, Zurich.

JüdLex = *Jüdisches Lexikon*, edit. G. HERLITZ KIRSCHNER, 4 vols., Berlín 1927.

JüdZschr = *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 11 vols., Breslau 1862-1874.

K = *Kairos*, Salzburgo.

KB = *Keilinschriftliche Bibliothek*, edit. E. SCHRADER, 6 vols., Berlín 1889-1901.

Kd = *Kedem*, Jerusalén.

KHC = *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, edit. K. MARTI, Tubinga 1897.

KIF = *Kleinasiatische Forschungen*, Weimar.

KirS = *Kirjath Sepher*, Jerusalén.

KiW = *Die Kirche in der Welt (Katholisches Loseblatt-lexicon)*, Münster.

Km = *Kēmi*, París.

Kt = *Klerusblatt*, Munich.

KuD = *Kerygma und Dogma*, Gotinga.

KuOr = *Die Kunst des Orients*, Wiesbaden.

L = *Language*, New Haven (Connecticut).

LA = *Liber Annuus*, Jerusalén.

Lat = *Lateranum*, Roma.

LCP = *Latinitas Christianorum Primaeva*, Nimega.

Les = *Lĕšōnēnū*, Jerusalén.

Lg = *Language*, New Haven (Connecticut).

LJ = *Liturgisches Jahrbuch*, Münster.

LOL = *Lusac's Oriental List and Book Review*, Londres.

LQR = *London Quarterly and Holborn Review*, Londres.

LR = *Lutherische Rundblick*, Wiesbaden.

LSB = *La Sainte Bible*, edit. por la *École Biblique de Jérusalem*, París 1948.

LThuK = *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo.

LtQ = *The Lutheran Quarterly*, Rock Islands (Illinois).

Lum = Lumen, Vitoria.

Lum Vitae = *Lumen Vitae*, edit. *Centre international d'Études de la formation religieuse*, Bruselas.

LV = *Lumière et Vie*, Saint Alban-Leysse.

LVTL = L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexikon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1948-1953.

M = *Al-Machriq*, Beirut.

MAG = *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Viena.

MAH = *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, París.

MAMA = *Monumenta Asiae Minoris Antiqua. Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor*, 7 vols., Manchester 1928-1956.

MAOG = *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft*, Leipzig.

Mar = *Marianum*, Roma.

MCom = Miscelánea Comillas, Comillas (Santander).

MCS = *Manchester Cuneiform Studies*, Manchester.

MD = *Maison-Dieu*, París.

MDA = *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Institus-Abteilung Kairo*, Wiesbaden.

MDOG = *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft zu Berlin*, Berlín.

ME = *Monitor Ecclesiasticus*, Roma.

MF = *Miscellanea Francescana*, Roma.

MGWJ = *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Breslau.

MIOD = *Mitteilungen des Institus für Orientsforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlín.

Miqr. = *Encyclopaedia Biblica*, Jerusalén 1955 y sigs. (en hebreo).

MiscMercati = *Miscellanea Giovanni Mercati*, 6 vols., Roma 1946.

MiscMohlberg = *Miscellanea Liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, Roma 1948.

MlT = *Melita Theologica*, La Valletta.

MNDPV = *Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästinavereins*, Leipzig.

MnJ = *The Menorah Journal*, Nueva York.

MO = *Le Monde Oriental*, Upsala-Leipzig.

MPhLJ = *Mélanges de Philosophie et de Littérature Juives*, París.

MSR = *Mélanges de Science Religieuse*, Lille.

MThZ = *Münchener Theologische Zeitschrift*, Munich.

MUB = *Mélanges de l'Université St. Joseph Beyrouth*, Beirut.

Muséon = *Le Muséon*, Lovaina.

MV = *Mededelingen Verhandelingen*, Leiden.

MV(Ä)G = *Mitteilungen der vorderasiatisch (-ägyptischen) Gesellschaft*, Leipzig.

MW = *The Muslim World*, Hartford (Connecticut).

NA = *Neutestamentliche Abhandlungen*, Münster de Westfalia.

NAG = *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, Gotinga.

NBAC=*Nuovo Bolletino di Archeologia Cristiana*, Roma.

NBollAC = *Nuovo Bolletino di Archeologia Cristiana*, Roma 1895-1923.

NC = *Nouvelle Clio*, Bruselas.

NBD = *Neue deutsche Biographie*, Berlín.

NE = *The New East*, Jerusalén.

NHJ = *Neue Heidelberger Jahrbücher*, Heidelberg.

NKT = *Ny Kyrklig Tidskrift*, Upsala.

NKZ = *Neue Kirchliche Zeitschrift*, Leipzig.

NO = *Die neue Ordnung*, Colonia.

NOTH = M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928.

NoTT = *Norsk Teologisk Tidsskrift*, Oslo.

NovT = *Novum Testamentum*, Leiden.

NRTh = *Nouvelle Revue Théologique*, Lovaina.

NS = *Nea Sion*, Jerusalén.

NSNU = *Nuntius Sodalicii Neotestamentici Upsaliensis*, Upsala.

NTA = *New Testament Abstracts*, Weston (Massachusetts).

NThT = *Nieuw Theologisch Tijdschrift*, Leiden.

NTS = *New Testament Studies*, Cambridge-Washington.

NTT = *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, Wageningen,

NV = *Nova et Vetera*, Ginebra.

NZM = *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Beckenried (Suiza).

NZSTh = *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, Berlín.

O = *Orientierung*, Zurich.

OB = *Österreichisches Bibliographie*, Viena.

OBL = *Orientalia et Biblica Lovaniensia*, Lovaina.

ODCC = *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2.ª ed., edit. F. L. CROSS, Londres 1958.

OGL = *Ons Geestelijk Leven*, Tilburgo.

OIP = *The Oriental Institute Publications*, Chicago.

OK = *Österreichisches Klerusblatt*, Salzburgo.

OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung*, Leipzig.

OM = *Oriente Moderno*, Roma.

Onom. = *Onomasticon*, de Eusebio.

OP = *Oberrheinisches Pastoralblatt*, Friburgo.

Or = *Orientalia*, Roma.

OrCrP = *Orientalia Christiana Periodica*, Roma.

OrChr = *Oriens Christianus*, Wiesbaden.

OrChrA = *Orientalia Christiana Analecta*, Roma.

OrSyr = *L'Orient Syrien*, París.

OS = *Orientalia Suecana*, Upsala.

OTS = *Oudtestamentische Studien*, Leiden.

OudM = *Oudheidkundige Mededelingen*, Leiden.

PAAJR = *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Nueva York.

PAULY-WISSOWA = *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, reedición de G. WISSOWA y KROLL (con K. MITTELHAUS), Stuttgart 1893.

PCl = *Palestra del Clero*, Rovigo (Italia).

PDVH = *Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande*, Colonia.

PEFAnn = *Palestine Exploration Fund Annual*, Londres.

PEFQSt = *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, Londres.

PEQ = *Palestine Exploration Quarterly*, Londres.

PG = *Patrologia Graeca*. edit. J. P. MIGNE, 161 vols., París 1857-1866.

Philologus = *Philologus, Zeitschrift für das klassische Altertum* (Leipzig), Wiesbaden.

PJ =*Palästinajahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Hl. Landes zu Jerusalem*, Berlín.

PL = *Patrologia Latina*, edit. J. P. MIGNE, 217 vols. y 4 vols. de registro, París 1878-1890.

PLi = *Paroisse et Liturgie*, Brujas.

PO = *Przeglad Orientalistyczny*, Varsovia.

POr = *Patrologia Orientalis*, ed. R. GRAFFIN y F. NAU, París 1903.

PRESS = I. PRESS, *A Topographical Historical Encyclopaedia of Palestine* (en hebreo, con título e introducción en inglés), 3 vols., Jerusalén 1946-1952.

PrM = *Protestantische Monatshefte*, Leipzig.

PrOrChr = *Le Proche-Orient Chrétien*, Jerusalén.

Prot = *Protestantesimo*, Roma.

PS = *Patrologia Syriaca*, edit. R. GRAFFIN, 3 vols., París 1894-1926.

PSa = *Polonia Sacra*, Varsovia.

PSBA = *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, Londres.

PSBF = *Publications of the Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén.

PSBu = *The Princeton Seminary Bulletin*, Princeton (Nueva Jersey).

QD = *Quaestiones Disputatae*, Friburgo de Brisgovia.

QDAP = *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, Londres.

QLP = *Questions Liturgiques et Paroissiales*, Lovaina.

QRG = *Quellen der Religionsgeschichte*, Gotinga-Leipzig.

RA = *Revue Archéologique*, París.

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, edit. TH. KLAUSER, Stuttgart 1941.

RACr = *Rivista di Archeologia Cristiana*, Roma.

RaE = *Review and Expositor*, Louisville (Kentucky).

RAM = *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse.

RAO = *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, París.

RB = *Revue Biblique*, París.

RBén = *Revue Bénédictine*, Maredsous.

RBPhH = *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire*, Bruselas.

RC = *Revue du Clergé*, París.

RdE = *Revue d'Égyptologie*, París.

RE = *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig.

REA = *Revue des Études Anciennes*, Burdeos.

REB = *Revue des Études Byzantines*, París.

REBr = *Revista Eclesiastica Brasileira*, Petrópolis.

RechB = *Recherches Bibliques*, Brujas.

REG = *Revue des Études Grecques*, París.

REI = *Revue des Études Islamiques*, París.

REJ = *Revue des Études Juives*, París.

REL = *Revue des Études Latins*, París.

RenB = *Rencontres Bibliques*, Lille.

RES = *Revue des Études Sémitiques*, París.

RET = Revista Española de Teología, Madrid.

RevB = Revista Bíblica, Buenos Aires.

RevCB = *Revista de Cultura Biblica*, São Paulo.

RevEAug = *Revue des Études Augustiniennes*, París.

RevSR = *Revue des Sciences Religieuses*, Estrasburgo.

RF = Razón y Fe, Madrid.

RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (3.ª época), Tubinga.

RH = *Revue Historique*, París.

RHE = *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Lovaina.

RHittAs = *Revue Hittite et Asianique*, París.

RHMH = *Revue de l'Histoire de la Médicine Hébraïque*, París.

RHPhR = *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, París.

RHR = *Revue de l'Histoire des Religions*, París.

RicRel = *Ricerche Religiose*, Roma.

RivB = *Rivista Biblica*, Roma.

RivS = *Rivista di Vita Spirituale*, Roma.

RL = *Ricerche Linguistiche*, Roma.

RLA = *Reallexikon der Assyriologie*, edit. E. EBELING y B. MEISSNER, Berlín 1928.

RMI = *Rassegna Mensile di Israele*, Roma.

ROC = *Revue de l'Orient Chrétien*, París.

RocO = *Rocznik Orientalistyczny*, Varsovia.

ROr = *Revue de l'Orient*, París 1842-1864.

ROrL = *Revue de l'Orient Latin*, París.

ROSENTHAL = D. A. ROSENTHAL, *Konvertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert*, Regensburgo 1868-1902.

RPAA = *Rediconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Roma.

RPh = *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, París.

RPhL = *Revue Philosophique de Louvain*, Lovaina.

RPJ = *Revue de la Pensée Juive*, París.

RQ = *Revue de Qumrân*, París.

RR = *Review of Religion*, Nieva York.

RSE = *Rassegna di Studi Etiopici*, Roma.

RSO = *Rivista degli Studi Orientali*, Roma.

RSPhTh = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, París.

RSR = *Recherches de Sciences Religieuses*, París.

RThAM = *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, Lovaina.

RThom = *Revue Thomiste*, París.

RThPh = *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausana.

RTR = *Reformed Theological Review*, Melbourne.

Ruch = *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Cracovia.

S = *Sumer*, Bagdad.

SAB = *Sitzungsberichte der Deutschen* (hasta 1944: *Preussischen*) *Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlín.

SaE = *Sacris Erudiri*, Brujas.

SAH = *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg.

Sal = *Salesianum*, Turín.

Salm = Salmanticensis, Salamanca.

SAM = *Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Munich.

SAO = *Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften*, Viena.

SAOC = *Studies in Ancient Oriental Civilization*, Chicago.

Sap = *Sapienza*, Roma.

SAW = *Sitzungsberichte der* (desde 25, 1, 1947: *Österreichische*) *Akademie der Wissenschaften in Wien*, Viena.

SBE = *The Sacred Books of the East*, edit. F. M. MULLER, Oxford 1879-1910.

SBEsp = Semana Bíblica Española, Madrid.

SBF = *Studii Biblici Franciscani*. → *Liber Annuus*.

SBibUps = *Symbolae Biblicae Upsalienses*, Upsala.

SBU = *Svensk Bibliskt Uppslagsverk*, edit. por I. ENGNELL - A. FRIDRICHSEN, Gävle.

SC = *Scuola Cattolica*, Milán.

Scr = *Scriptorium*, Bruselas.

Sch = *Scholastik*, Friburgo.

SchK = *Schweizerische Kirchenzeitung*, Lucerna.

SE = *Sciences Ecclesiastiques*, Montreal.

SEA = *Svensk Exegetisk Arsbok*, Upsala.

Sef = Sefarad, Madrid.

SH = *Subsidia Hagiographica*, Bruselas.

Simb = *Il Simbolo*, Asís (Italia).

SIMONS = J. SIMONS, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959.

SJTh = *Scottish Journal of Theology*, Edimbirgo.

SMSR = *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma.

SNTS = *Studiorum Novi Testamenti Societas*, Oxford.

SOC = *Studia Orientalia Christiana*, El Cairo.

SPag = *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, París.

SPAW = *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín.

ST = Sal Terrae, Comillas (Santander).

StA = *Studia Anselmiana*, Roma.

StC = *Studia Catholica*, Nimega.

SteT = *Studi e Testi*, Roma.

StF = *Studi Francescani*, Florencia.

STh = *Scrinium Theologicum*, Alba (Italia).

StI = *Studia Islamica*, París.

STK = *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Lund.

StP = *Studia Patavina*, Padua.

STRACK-BILLERBECK = H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 vols., Munich 1922-1929.

StTh = *Studia Theologica*, Lund.

STU = *Schweizerische Theologische Umschau*, Berna.

*StudOr*¹ = *Studia Orientalia*, El Cairo.

*StudOr*² = *Studia Orientalia*, Helsinki.

Syr = *Syria*, París.

SZ = *Stimmen der Zeit*, Munich.

T = *Theology*, Londres.

Tarb = *Tarbiz*, Jerusalén.

TATT = *Teologine Aikakauskirja Teologisk Tidskrift*, Helsinki.

TF = *Theologia Fennica*, Helsinki.

Theol = *Theologia*, Atenas.

ThF = *Theologische Forschung*, Hamburgo.

ThGl = *Theologie und Glaube*, Paderborn.

ThHK = *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Leipzig.

ThJ = *Theologische Jahrbücher*, Leipzig.

ThJber = *Theologischer Jahresbericht*, Leipzig.

ThLB = *Theologisches Literaturblatt*, Leipzig.

ThLZ = *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig.

ThPQ = *Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz.

ThQ = *Theologische Quartalschrift*, Stuttgart.

ThR = *Theologische Rundschau*, Tubinga.

ThRv = *Theologische Revue*, Münster.

ThSt = *Theological Studies*, Baltimore.

ThStK = *Theologische Studien und Kritiken* (Hamburgo), Gotha.

ThV = *Theologia Viatorum*, Berlín.

ThW = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edit. G. KITTEL y G. FRIEDRICH, Stuttgart 1934.

ThZ = *Theologische Zeitschrift*, Basilea.

Tr = *Traditio*, Nueva York.

TS = *La Terra Santa*, Jerusalén.

TSt = *Texts and Studies*, edit. ARMITAGE ROBINSON, Cambridge 1891.

TT = *Theology Today*, Princeton (Nueva Jersey).

TThZ = *Trierer Theologische Zeitschrift* (hasta 1944: *Pastor Bonus*), Tréveris.

TTK = *Tidsskrift for Teologi og Kirche*, Oslo.

TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Berlín.

UJE = *The Universal Jewish Encyclopaedia*, edit. J. LANDMAN, Brooklyn (Nueva York) 1948.

UM = *University Museum. University of Pennsylvania*, Filadelfia.

US = *Una Sancta*, Meitingen (Augsburgo).

UUS = *Ut Unum Sint*, Roma.

VAB = *Vorderasiatische Bibliothek*, Leipzig.

VC = *Verbum Caro*, Neuchâtel.

VD = *Verbum Domini*, Roma.

VF = *Verkündigung und Forschung*, Munich.

VigChr = *Vigiliae Christianae*, Amsterdam.

VN = *La Voce del Nilo*, Gizeh (Egipto).

VP = *Vita e Pensiero*, Milán.

VS = *Verbum Salutis*, París.

VSp = *La Vie Spirituelle*, París.

VT = *Vetus Testamentum*, Leiden.

VV = Verdad y Vida, Madrid.

WD = *Wort und Dienst*, Bethel.

WJAW = *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Wurzburgo.

WO = *Die Welt des Orients*, Stuttgart.

WTJ = *Westminster Theological Journal*, Filadelfia.

WUNT = *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, edit. por J. JEREMIAS y O. MICHEL, Tubinga 1950.

WVDOG = *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft*, Leipzig.

WW = *Wort und Wahrheit*, Friburgo de Brisgovia.

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Viena.

YCS = *Yale Classical Studies*, New Haven (Connecticut).

YJS = *Yale Judaica Series*, New Haven (Connecticut).

ZA = *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, Leipzig.

ZAS = *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig.

ZAW = *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlín.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig.

ZDPV = *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig.

ZE = *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín.

ZKG = *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart.

ZKTh = *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck.

ZMR = *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Münster.

ZNW = *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlín.

ZRGG = *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Marburgo.

ZS = *Zeitschrift für Semitistik*, Leipzig.

ZSTh = *Zeitschrift für systematische Theologie*, Berlín.

ZThK = *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tubinga.

ZVS = *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, Gotinga.

ZWTh = *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Jena, Halle, Leipzig, Francfort.

ᶜĒN ᵓĀDĀM («fuente de Adán«; ἐφορᾷ ἀνθρώπους; Vg. *oculus hominis*). En Zac 9,1 se cita a ᶜĒn ᵓĀdām, nombre que ha sido diversamente apreciado. Por lo común, se interpreta como una grafía arrónea de ᵓĂrām (confusión del *rēš* con el *dālet*), es decir, Siria; asimismo, se ha intentado identificarlo con Tell Dāmiyah.

Bibl.: J. M. BOVER - F. CANTERA, *Sagrada Biblia*, 5.ª ed., Madrid 1957, pág. 1190, n. 1.

J. VIDAL

ᶜĒN DŌR (y *ᶜēn dōᵓr*; ᾿Αενδώρ; Vg. *Endor*). Población perteneciente a la tribu de Manases[1]. En ella perecieron Sīsĕrāᵓ, Yābīn y Midyān, como recuerda el Sal 83,10-11. Saúl consultó sobre su suerte futura, antes de la batalla en la que perecería a manos de los filisteos, a la pitonisa que vivía en ᶜĒn Dōr[2]. Según Eusebio, era una gran aldea situada a unas 4 millas al mediodía del Tabor, no lejos de Escitópolis. Abel la identifica con Indūr, que se halla en el subdistrito de Nazaret y al nordeste del Ǧebel Daḥi. Para Simons, la denominación moderna refleja el nombre bíblico, pero el lugar es de origen relativamente reciente. La mejor localización propuesta hasta ahora es el Ḫirbet el-Safṣafah, que dista 1 km de Indūr por el nordeste.

[1] Jos 17,11. [2] 1Sm 28,7-25.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 34,8; cf. 94,20. ABEL, II, pág. 316. SIMONS, §§ 205, 324, 331, 715.

R. SÁNCHEZ

ᶜĒN ᶜEGLÁYIM («fuente de los dos becerros»; ᾿Εναγαλλείμ; Vg. *Engallim*). Localidad cercana al mar Muerto, citada por Ezequiel en la descripción del torrente que sale del nuevo Templo[1]. San Jerónimo indica que estaba en el sitio en que el Jordán desemboca en el mar Muerto. Se la ha identificado con ᶜAin Ḥaǧlā y también con ᶜAin Fešḫah.

[1] Ez 47,10.

Bibl.: JERÓNIMO, en *PL*, 494. ABEL, II, pág. 316. SIMONS, § 1441.

J. A. PALACIOS

ᶜĒN GANNĪM («fuente de jardines»). Nombre de dos poblaciones israelitas:

1. (LXX omite; Vg. *Aengannin*). Ciudad situada en la Šĕfēlāh, que fue asignada a la tribu de Judá[1]. Generalmente se sitúa en Ḫirbet Umm Ǧinā, a 2 km al sudoeste de Tell Rumeilah. Abel, basándose en la ausencia de fuentes en el citado lugar, prefiere ᶜAin el-Faṭīr, al este y muy próxima a la actual Beit el-Ǧamal.

Al pie de Tell al-ᶜAǧǧūl, colina de Ǧebel Daḥi, aparecen las ruinas del villorrio musulmán de Indūr, identificado por algunos arqueólogos con la bíblica ᶜĒn Dōr. (Foto P. Termes)





Vista parcial de la actual Ğenīn. Esta ciudad, situada en el extremo meridional de la llanura de Esdrelón, corresponde a la población bíblica de ʿĒn Gannīm de Isacar. (Foto G. del Cerro, Archivo Termes)

2. (ʾΙεὼν καὶ Τομμάν, ʾΗνγαννίμ [A]; Vg. *Engannim*). Localidad de la tribu de Isacar[2], asignada a los levitas geresonitas (LXX πηγὴ γραμμάτων)[3]. Josefo le denomina Ginaea. En el gran diccionario geográfico de Yāqūt se menciona con el nombre de Ğinīn, que se ha conservado en la actual Ğenīn, población situada en la carretera que de Nāblus va a el-ʿAffūlah, en el extremo meridional de la llanura de Esdrelón (→ **ʿĀnēm**).

[1] Jos 15.34. [2] Jos 19,21. [3] Jos 21,29.

Bibl.: F. Josefo, *Bell. Iud.*, 2,12,3; íd., *Ant. Iud.*, 20,11,1. Abel, II, pág. 317. B. Ubach, *Josuè*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1953, págs. 129, 157. Simons, §§ 318 (A/5), 330 (11), 337 (29), 916-918.

R. SÁNCHEZ

ʿĒN GĔDĪ. → **Engaddi.**

ʿĒN ḤADDĀH («fuente cortante» o «veloz»; Αἱμαρεκ, ʾΗναδδά [A]; Vg. *Enhadda*). Población que correspondió a la tribu de Isacar[1]. Se ha querido localizarla en Kefr Ādān, situada al oeste de Ğenīn, en Ḫirbet el-Ḥaddād, ruina medieval próxima a el-Ṭayibah, y en Karm el-Ḥadaṭah. La última localización parece ser la más verosímil: el lugar está situado al sur de el-Ḥadaṭah, que dista por el suroeste 10 km de Samaḫ y 10 km del Tabor por el este; sus otros tres lados quedan aislados por el Wādī Tuffāḥ.

[1] Jos 19,21.

Bibl.: Abel, II, págs. 62, 318. Simons, § 330 (12).

J. CARRERAS

ʿĒN HA-QŌRĒʾ (et. pop. «fuente del que llama», «fuente de la perdiz»?; Πηγὴ τοῦ ἐπικαλουμένου [B]; Vg. *Fons invocantis de maxilla*). Manantial de Lĕḥī, que brotó a petición de Sansón.

Jue 15,18.19.

ʿĒN ḤĂRŌD. → **Ḥărōd.**

ʿĒN ḤĀṢŌR («la fuente de Ḥāṣōr»; πηγὴ ʾΑσόρ; Vg. *Enhasor*). Ciudad fortificada de la tribu de Neftalí[1]. Se identifica con Ḫirbet el-Ḥasīrah, lugar situado a unos 17 km de Cades de Neftalí.

[1] Jos 19,37.

Bibl.: Abel, II, págs. 65, 318. Simons, §§ 333, 335 (11).

ʿĒN MIŠPĀṬ («fuente del juicio»; ἐπὶ τὴν πηγὴν τῆς κρίσεως; Vg. *fons Misphat*). Nombre antiguo de → **Cades**, § 1.

ʿĒN RIMMŌN (y *ʿayin wĕ-rimmōn, ʿayin rimmōn,* «fuente del granado»; Ἐρωμώθ, Ἐρεμμών, Αἴταν καὶ Ῥεμμών; Vg. *Ain [Aen] et Remmon*). Ciudad de judá, situada en el Négeb[1], que más tarde se asignó a la tribu de Simeón[2] y que, después de la Cautividad, habitaron los descendientes de Judá[3]. En Zac 14,10 se llama simplemente Rimmōn. Es la Eremmon que, según Eusebio, fue una gran aldea situada a 16 millas de Eleuterópolis. Se identifica con Ḫirbet Umm el-Ramāmīn, que está al sur de Tell Ḫuweilifah.

[1]Jos 15,32. [2]Jos 19,7; 1 Cr 4,32. [3]Heh 11,29.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 15,17. ABEL, II, pág. 318. SIMONS, §§ 317 (34-35), 321, 1077, 1583-1584.

T. DE J. MARTÍNEZ

ʿĒN RŌGĒL («fuente del batanero»?; πηγὴ Ῥωγήλ; Vg. *Fons Rogel*). Fuente situada en la frontera de las tribus de Judá y Benjamín[1]. En ella permanecieron escondidos Jonatán y ʾĂḥimáʿaṣ durante la rebelión de Absalón contra David[2]. Adonías ofreció allí un banquete a sus partidarios cuando preparaba la sublevación contra David[3], y se menciona su cercanía a la peña de → **Zōḥélet**. Estaba situada en las proximidades de Jerusalén. Josefo la sitúa en los Jardines del Rey. Muchos críticos la han identificado con la Fuente de la Virgen. Modernamente se identifica con Bīʾr Eyūb («fuente de Job»), lo cual concierta con el T.M., que la sitúa junto a la peña de Zōḥélet. Bīʾr Eyūb está en el centro del valle del Cedrón, al sudoeste de ʿŌfel, en la confluencia de los wādīs Cedrón, Tiropeon y el-Rabābi.

[1]Jos 15,7; 18,16. [2]2 Sm 17,17. [3]1 Re 1.9.

Bibl.: JOSEFO, *Ant. Iud.*, 7, 14,4. ABEL, I, pág. 148; II, pág. 49. A. GELIN, *Josué*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 91, 105. A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, ibid., pág. 528. H. VINCENT, *Jerusalem de l'A.T.*, I, París 1954, págs. 284-288. B. UBACH, *I i II dels Reis*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1957, págs. 27-28. SIMONS, §§ 314, 326.

R. SÁNCHEZ

ʿĒN ŠÉMEŠ («fuente del Sol»; ἡ πηγὴ τοῦ ἡλίου, πηγὴ Βαιθσαμύς; Vg. *Fons Solis*). Localidad asignada a la tribu de Judá[1], en la frontera con Benjamín[2]. Aparece mencionada entre la subida de ʾĂdummīm al este y ʿĒn Rōgēl al oeste. De ello se desprende la identificación generalmente admitida de ʿAin el-Ḥōd, también conocida por el nombre de «fuente de los apóstoles», al pie de el-ʿEizariyah, en la carretera de Jerusalén a Jericó.

[1]Jos 15,7. [2]Jos 18,17.

Bibl.: ABEL, I, págs. 454; II, pág. 49. SIMONS, §§ 314, 326.

M. V. ARRABAL

Vista panorámica de ʿĒn Rōgēl. En el centro, hacia la izquierda, aparece la plazoleta del lugar y, en el ángulo sudeste, la fuente de los tiempos bíblicos. (Foto P. Termes)





Nazaret, escenario de la encarnación del Verbo divino, vista desde el cementerio de los franciscanos. En la parte superior, hacia la izquierda, aparece el convento de los franciscanos, delante del cual estaba la ahora desaparecida basílica de la Anunciación. (Foto P. Termes)

ʿĒN TAPPŪAḤ. → **Tappūaḥ.**

ʿĒNĀM (heb. *hā-ʿēnām*, «las dos fuentes» o «la fuente doble»; Μαιανί, ʼΗναείμ [A]; Vg. *Enaim*). Ciudad situada en la Šĕfēlāh de Judá[1]. Su identificación es insegura. Probablemente se trata del mismo lugar que ʿĒnáyim de Gn 38,14.21 (LXX Αἰνάν). No debía de estar lejos de ʿAin el-Kezbah y puede indicarse como localización provisional a Ḫirbet Beit Ikā, al oeste de Timmāh.

[1] Jos 15,34.

Bibl.: ABEL, II, pág. 316. SIMONS, §§ 318 (A/7), 398.

T. DE J. MARTÍNEZ

ʿĒNĀN («fuente»; ʼΑινάν; Vg. *Enan*). Padre de ʼĂḥīraʿ, jefe de la tribu de Neftalí en el desierto.

Nm 1,15; 2,29; 7,78.83; 10,27.

Bibl.: NOTH, 1062, pág. 224.

ENAN. Así llama la traducción de san Jerónimo al antepasado de Judit, y hombre de la tribu de Simeón, llamado → **Eliab** en el texto griego del libro de Judit[1].

[1] Jdt 8,1.

ʿĒNÁYIM («dos fuentes»; αἱ πύλαι Αἰνάν; Vg. *bivium*). Localidad mencionada en dos ocasiones en el T.M. con motivo de la historia de → **Tāmār** (→ **ʿĒnām**)[1].

[1] Gn 38,14.21.

Bibl.: ABEL, II, pág. 316. SIMONS, §§ 318 (A/7), 398.

ENCARNACIÓN. La Iglesia griega denomina a este misterio con las expresiones σάρκωσις, *incarnatio*, y ἐνανθρώπησις, *inhumanatio*. A pesar de algunos intentos el término *inhumanatio* no ha sido aceptado en la Iglesia latina, donde la costumbre ha consagrado el término *incarnatio* para designar el misterio del Verbo hecho hombre, con la salvedad de la lengua alemana, que emplea solamente la expresión *Menschwerdung*.

La Iglesia católica, como san Pablo, ha hecho de Cristo crucificado el centro de su enseñanza y, por lo mismo, la doctrina cristológica se presenta con una nitidez y certeza únicas; a esta fijación contribuyeron en distinta medida los errores de los herejes, la predicación de los pastores y las conclusiones de los teólogos, de suerte que apenas puede plantearse cuestión cristológica que no haya sido tratada en los concilios o en las escuelas.

El misterio de la encarnación consiste en la unión personal de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en Cristo. Desde un principio el hombre ha intentado establecer las relaciones de ambas naturalezas, ha tratado de fijar el grado de esta unión, empresa difícil y llena de obstáculos, en que tropezó una y otra vez el afán humano, al querer reducir una materia tan profunda y compleja a los límites del entendimiento creado.

Las primeras herejías nacieron de una falsa concepción de la materia como principio del mal y negaron

la humanidad de Cristo, atribuyéndole un cuerpo aparente —docetas— o un cuerpo celeste —valentinianos—; siguieron a éstos, monarquianos y arrianos, que partieron de un monoteísmo mal entendido, negaron la Trinidad de personas y terminaron viendo en Cristo sólo a un hombre adoptado por Dios para realizar la obra de la redención o en el Verbo una criatura nobilísima, que hacía las veces del alma en Cristo. A partir de este momento, las herejías se suceden unas a otras hasta el siglo VII, como intentos fallidos de reforma o reconciliación; apolinaristas, nestorianos, monofisitas y monotelitas por huir de un error caen en otro, mientras la Iglesia conserva incólume el tesoro de revelación gracias a la actividad de los concilios.

Desde entonces, la doctrina cristológica permanece en general invariable, aun en medio de la crisis protestante, hasta que las nuevas corrientes filosóficas alteraron la paz reinante; por un lado Günther resucita bajo un nuevo aspecto el nestorianismo, como consecuencia de la identificación de la persona humana con la conciencia psicológica, y por otro los modernistas, bajo el influjo de la teología de los protestantes liberales, introducen la distinción entre el «Cristo histórico», mero hombre, y el «Cristo de la fe», idealizado y divinizado por la piedad cristiana; es la última meta de un proceso de racionalización de los evangelios, que comenzó con la humanización de Cristo por Raimarus y ha terminado en el más desconfiado escepticismo respecto a la reconstrucción de la biografía de Jesús.

El problema cristológico se plantea, por tanto, en torno a la historicidad de todos los datos evangélicos. Los autores han tomado distintas posiciones, fundados en criterios diversos, pero, a pesar del innegable valor de los mismos, siempre guardará actualidad la observación de Ricciotti: «El aceptar la figura del Jesús de los evangelios o bien el eliminarla total o parcialmente es una conclusión dictada ante todo por criterios filosóficos y no históricos. La línea divisoria que separa los dos campos está formada por un criterio filosófico, es decir, el de creer o no en la posibilidad del hecho sobrenatural y del milagro físico».

Bibl.: G. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo*, Barcelona 1946, pág. 232. (trad. esp.). J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Brujas 1951. C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, París 1953. D. BARSOTTI, *Vie mystique et mystère liturgique*, París 1954. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, 2.ª ed., París 1954. J. LAMARIE, *La manifestation du Seigneur*, París 1957.

M. GAZTAÑAGA

ENCENIAS, Fiesta de las. → **Dedicación, Fiesta de la.**

ENCÍCLICAS BÍBLICAS. Llamadas así por estar consagradas íntegramente al tema de la SE en sus diversos aspectos y según las necesidades del momento histórico en que fue escrita cada una de ellas: la *Providentissimus* de León XIII, publicada el 18 de noviembre de 1893, la *Spiritus paraclitus* de Benedicto XV, del 15 de septiembre de 1920, y la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII, del 30 de noviembre de 1943.

1. PROVIDENTISSIMUS. La circunstancia histórica en que aparece la encíclica *Providentissimus* es particularmente interesante para darse cuenta de su importancia. El campo bíblico acatólico está dominado en ese tiempo por la crítica racionalista muy desarrollada durante los siglos XVIII y XIX y por el criticismo protestante. Como



Altar actual en la gruta donde se venera el misterio de la Anunciación y Encarnación del Verbo divino. (Foto P. Termes)

consecuencia de esta actitud se ponía en duda de manera sistemática la autenticidad de los libros sagrados tradicionalmente sostenida, su conservación, datación y verdades fundamentales que afectan a los mismos, como son su inspiración divina e inerrancia. Por otra parte, surgían una serie de cuestiones del estudio comparativo de los datos científicos con las narraciones de la Biblia que exigían orientación y solución: el origen del mundo y del hombre, la evolución, las narraciones primitivas de los primeros capítulos del Génesis, etc. Todo ello hacía necesario un planteamiento nuevo en muchos casos, a base de los datos suministrados por la prehistoria, la arqueología y las lenguas orientales.

Las reacciones sentidas en el campo bíblico católico ante todos estos problemas no fueron uniformes. Los que afrontaban los problemas buscando su solución llegaban a posiciones en que no se salvaba fácilmente la universalidad de la inspiración bíblica, como Rohling (1872), Lenormant (1880) y Newmann (1870). La llamada *École large* venía a limitar la inerrancia al campo estrictamente religioso de la Biblia, como sostenía Mgr. D'Hulst (1891). En este ambiente germinaban las ideas de A. Loisy que había de parar siendo el representante más destacado del modernismo. Otros escrituristas católicos no se atrevían a adoptar una posición definida y nueva ante los nuevos problemas por temor a desviación. En este estado de cosas era lógica la ansiedad por parte de todos de tener orientaciones amplias que vino a dar la encíclica *Providentissimus*, que se puede considerar como la «carta magna» de los estudios bíblicos. Pío XII la llamó *princeps studiorum biblicorum lex*.

En el contenido de la encíclica se pueden distinguir tres partes. La primera tiene más bien un carácter histórico y apologético; se habla de la utilidad que reporta el estudio de la SE y se pondera el interés con que la Iglesia ha fomentado su conocimiento desde la época patrística. La segunda contiene las normas a seguir para el ordenamiento de los estudios bíblicos, formación de los profesores, métodos de enseñanza, empleo de la Vulgata y de los textos originales, e importancia de la formación teológica y patrística. En la tercera, después de instar al conocimiento de las lenguas orientales y de la crítica literaria, se proponen los principios que han de guiar al exegeta católico cuando se trata de contrastar las afirmaciones de la Biblia con los datos de las ciencias naturales o los que suministra la historia. El canon supremo para la recta interpretación ha de fundarse sobre las verdades básicas: la inerrancia y la inspiración bíblicas. La afirmación de ambas se hace de una manera absoluta, apelando a la doctrina tradicional de la Iglesia. Partiendo de que no puede haber contradicción alguna entre la ciencia y la fe, por tener ambas un mismo origen, que es Dios, se exhorta a profundizar en toda clase de estudios que contribuyan a iluminar el mensaje de la Biblia, ateniéndose a las normas establecidas en la misma encíclica.

2. Spiritus paraclitus. La ocasión inmediata de la misma es la conmemoración del XV centenario de la muerte de san Jerónimo, «doctor máximo» en la interpretación de la SE. Cronológicamente la encíclica está situada a medio camino entre la *Providentissimus* (1893) y la *Divino afflante Spiritu* (1943). Los veinticinco años transcurridos desde la *Providentissimus* hasta la *Spiritus paraclitus* tienen un signo muy distinto de los que precedieron la encíclica de León XIII. En la Iglesia se han dado durante estos tiempos los siguientes pasos a favor de los estudios bíblicos: además de la fundación de *L'École Biblique* de Jerusalén (1892), está la creación de la *Pontificia Comisión Bíblica* (1902), la erección del *Pontificio Istituto Biblico* (1909) y la creación de la Comisión para la revisión de la Vulgata (1907). Estas instituciones garantizaron un camino seguro y positivo a la exégesis católica. Por otra parte, la condenación del modernismo por el decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi* (1907) clarificaron la posición a tomar por parte del investigador católico de la Biblia, con normas concretas para evitar los peligros de desviación en sus trabajos.

La encíclica dedica una parte introductora a exponer la vida de san Jerónimo, celebrando su gloria y sus méritos en la ciencia bíblica. Pasa a continuación a exponer la doctrina del santo sobre la SE. En primer lugar, la naturaleza de la inspiración bíblica, partiendo del hecho de que justamente con la «inspiración», «sugerencia» o «dictado» del Espíritu Santo, como causa principal, se dan en los distintos libros las características personales de cada uno de los autores humanos que han intervenido en su elaboración. Se afirma luego la autoridad suprema que tiene la SE en las cuestiones de fe, para pasar a exponer el significado y alcance de la inerrancia bíblica. Aquí aduce el Sumo Pontífice las afirmaciones principales de san Jerónimo sobre la verdad absoluta de la Biblia, apelando a la plena conformidad de estas enseñanzas con la doctrina expuesta por León XIII. Desciende a concretar los errores modernos que atentan contra la absoluta inerrancia de la SE: *a*) la distinción entre el elemento primario o religioso, y el secundario o profano, en el que algunos admiten la posibilidad de error; *b*) la distinción entre verdad absoluta y verdad relativa en las narraciones históricas. A propósito de las palabras de León XIII sobre el modo de resolver ciertas apariencias de error histórico en la Biblia, mal interpretadas por algunos, Benedicto XV expone el verdadero alcance de las mismas, distinguiendo los principios a aplicar tanto en el terreno de las ciencias naturales como en el campo de la historia; *c*) reprueba el recurso sistemático a la teoría de las «citas implícitas» o a los «géneros literarios» incompatibles con la absoluta inerrancia bíblica, reconociendo que por lo demás se trata de principios rectos si se mantienen dentro de sus justos límites. Rechaza igualmente la opinión de quines disminuyen la fe histórica que merecen los evangelios, lo que lleva consigo una disminución de la fe divina en ellos contenida.

Después de estas enseñanzas oficiales, viene una exhortación a profesar un amor intenso a la Palabra de Dios, indicando las virtudes intelectuales y morales que requiere su estudio. Acaba alabando y animando los movimientos de divulgación bíblica.

3. Divino afflante Spiritu. El motivo inmediato de la encíclica es la conmemoración del cincuentena-

rio de la publicación de la *Providentissimus*. Dada esta finalidad se comprende que el centro de gravedad de la misma sea la encíclica de León XIII, a que está aludiendo constantemente el nuevo documento. A propósito de los nuevos progresos realizados en el campo bíblico en los cincuenta años transcurridos, la *Divino afflante* trae orientaciones concretas.

La encíclica de Pío XII tiene una factura perfectamente estructurada, compuesta por una introducción y dos partes bien definidas, una histórica y otra doctrinal.

En la introducción celebra la valiosa aportación prestada por León XIII a la causa de los libros sagrados, estableciendo la finalidad de la nueva encíclica que es confirmar lo dicho y traer nueva luz para las circunstancias presentes.

En la primera parte, histórica, se pasa revista a la labor realizada por la Iglesia a favor de los estudios bíblicos en los pontificados de León XIII, Pío X y Pío XI. Como Benedicto XV, insta a la labor de promover por todos los medios el estudio y divulgación de la Biblia.

En la parte doctrinal se hace un recuento de los enormes adelantos realizados en el estudio científico de la Biblia por medio de las excavaciones, de los documentos literarios descubiertos, de los papiros, códices y los estudios de Patrística. Al dar normas positivas para el estudio de la SE, las enseñanzas de la encíclica son sumamente abiertas y alentadoras. En primer lugar va una recomendación a acercarse al texto original, mediante un reconocimiento técnico de las lenguas bíblicas y de otras orientales que sirvan a este fin. Se incita asimismo al empleo de la crítica textual, como instrumento seguro en las manos del exegeta. Con ella se han de hacer ediciones de los textos originales de la Biblia y de las versiones antiguas. A propósito de este recurso a los textos originales, da Pío XII una interpretación del decreto tridentino sobre el uso de la Vulgata, precisando que la fuerza de la misma radica no en su autenticidad crítica, sino en la jurídica; no disminuye en nada la autoridad y el valor de los textos originales.

Dentro de las enseñanzas de la *Divino afflante*, destacan las que se refieren a la importancia del sentido literal, como meta de la labor exegética, y en cuya obtención ha de emplear todos los recursos a su disposición. Asimismo, la exposición de la teoría instrumental como base de partida para penetrar en la naturaleza y en los efectos de la inspiración bíblica. En tercer lugar la invitación a estudiar los géneros literarios orientales, en los que está enmarcado el mensaje bíblico, para conocer el alcance de sus expresiones y modos característicos de hablar. De esta manera se aceptan amplia y definitivamente unos recursos de interpretación que en los tiempos de Benedicto XV no tenían tanta seguridad de empleo en la exégesis católica.

Es interesante observar que al tratar Pío XII sobre el modo de afrontar las cuestiones difíciles, cuya solución no se ve clara, recomienda el buscar en todo un camino positivo y expone la amplia libertad de que gozan los exegetas en aquellas cuestiones que no atañen a la doctrina de fe y costumbres, una libertad que es condición y fuente de adelanto sólido en la ciencia católica.

Termina la encíclica exhortando al amor y uso práctico de la SE, elogiando a los estudiosos y profesores de la ciencia bíblica.

Bibl.: Textos. *Providentissimus*, en *ASS*, 26 (1893-94), págs. 269-292; *Spiritus Paraclitus*, en *AAS*, 12 (1920), págs. 385-422; *Divino afflante Spiritu*, en *AAS*, 35 (1943), págs. 297-326. Texto con trad. cast. J. Díaz, *Enquiridion Bíblico Bilingüe*, Segovia 1955, n.º 66-119, 457-508 y 550-574. Doc. B, n.º 77-130, 493-544, 623-654.

Bibliografía general. 1. *Providentissimus*: S. M. Brandi, *La questione biblica e l'enc. Providentissimus Deus di S. S. Leone XIII*, Roma 1894. J. Brucker, *L'apologie Biblique d'après l'encycl. Providentissimus Deus*, en *Études*, 61 (1894), págs. 545-565; 62 (1894), págs. 619-641. Ch. Robert, *Réponse a «L'Encyclique et les cathol. anglais et américains»*, París 1894. J. B. Nisius, *Die Enciclica Providentissimus Deus und die Inspiration*, en *ZKTh*, 18 (1894), págs. 627-686. M. J. Lagrange, *A propos de l'encycl. Prodidentissimus*, en *RB*, 4 (1895), págs. 48-64. A. C. Cotter, *The Antecedents of the Encycl. Providentissimus Deus*, en *CBQ*, 51 (1943), págs. 117-124. S. Hartegen, *The Influence of the Encycl. Providentissimus Deus*, en *CBQ*, 51 (1943), págs. 141-159. R. T. Murphy, *The Teaching of the Encycl. Providentissimus Deus*, en *CBQ*, 51 (1943), págs. 125-140. V. Larrañaga, *El Cardenal Ceferino González y S. S. León XIII frente al problema bíblico de su siglo*, en EstB, 7 (1948), págs. 77-114. G. Courtade, *Lettres Encycliques*, en *DBS*, V (1952), cols. 375-387.

2. *Spiritus Paraclitus*: W. Drum, *The Enc. Spiritus Paraclitus*, en *HPR*, 21 (1920), págs. 278-290. P. Haeuser, *Die Hieronymusencykl. Spiritus Paraclitus*, Ratisbona 1921. J. Huby, *L'Étude de l'Écriture Sainte d'aprés... Spiritus Paraclitus*, en *Études*, 156 (1921), págs. 1-13. F. Valente, *S. Girolamo e l'enciclica Spiritus Paraclitus*, Roma 1921. J. Linder, *Die absolute Wahrheit der hl. Schrift nach... Spiritus Paraclitus*, en *ZKTh*, 46 (1922), págs. 254-277. J. M. Vosté, *De Scripturarum veritate juxta recentiora Ecclesiae documenta*, Roma 1924. F. Asensio, *Los principios establecidos en la encíclica Providentissimus Deus acerca de la descripción de los fenómenos naturales, ¿autorizan su extensión al relato de los hechos históricos según la doctrina de León XIII y Benedicto XV?*, en EstB, 5 (1946), págs. 245-270.

3. *Divino afflante Spiritu*: A. Bea, *«Divino afflante Spiritu». De recentissimis Pii XII litteris encyclicis*, en *Bibl*, 24 (1943), págs. 313-323; íd., *L'enciclica «Divino Afflante Spiritu»*, en *CivCatt*, 94 (1943), págs. 212-224. A. Colunga, *La encíclica «Divino Afflante Spiritu» y el estudio de la Sda. Escritura*, en CTom, 66 (1944), págs. 125-150. V. Larrañaga, *En el Cincuentenario de la Enc. Providentissimus*, en EstB, 3 (1944), pág. 3 y sigs. G. M. Perrella, *L'enciclica di S. S. Pio XII «Divino Afflante Spiritu» sugli studi biblici*, en *ME*, 6. J. Prado, *En torno a la encíclica «Divino Afflante Spiritu» de su Santidad Pio XII*, en Sef, 4 (1944), págs. 147-190. A. Vaccari, *Annotationes ad encycl. litteras «Divino Afflante Spiritu»*, en *Periodica de re morali canonica et liturgica*, 33 Roma 1944, págs. 119-129. L. Cerfaux, *L'encycl. sur les études bibliques*, Bruselas 1945. B. Ahern, *Textual Directives of the Encycl. Divino Afflante Spiritu*, en *CBQ*, 7 (1945), págs. 340-347. J. Lévie, *L'encycl. sur les études bibliques*, en *NRTh*, 68 (1946), págs. 648-670, 766-798. J. M. Vosté, *Cinquante ans d'études bibliques. De l'encycl. «Providentissimus» de Leon XIII à l'encycl. «Divino Afflante Spiritu» de Pie XII*, en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 17, Ottawa 1947, págs. 193-218. F. Asensio, *Directivas pontificias sobre la Sda. Escritura*, en CB, 5 (1948), págs. 207-225. A. Kleinhaus, *De progressu doctrinae et praxis ecclesiasticae per litteras encycl. «Divino Afflante Spiritu» allato*, en *Antonianum*, 24 (1949), págs. 3-18. F. M. Braun, *Le sens plénier et les Encycl.*, en *RThom*, 51 (1951), págs. 294-304.

J. DÍAZ Y DÍAZ

ENCICLOPEDIAS DE LA BIBLIA. Como tales pueden clasificarse, no sólo las obras que llevan este título expresamente, sino también los diccionarios bíblicos generales y algunas otras publicaciones relacionadas íntimamente con el contenido de la Biblia. Aunque en extensión y valor científico sean desiguales, agruparemos en primer lugar las católicas, enumerando a continución las protestantes y las judías, encabezando cada grupo con la que aparezca notoriamente más importante.

I. CATÓLICAS. DICTIONNAIRE DE LA BIBLE, *contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux mentionnés dans les Saintes Ecritures, les questions théologiques, archéologiques, scientifiques, critiques relatives a l'Ancien et au Nouveau Testament et des notices sur le commentateurs anciens et modernes, publié par F. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, I-V* (París 1891-1912; 2.ª ed., 1912), *Letouzey et Ané, Editeurs.* Desde 1926 se viene publicando un *Supplément* bajo la dirección de L. Pirot (I), A. Robert (I) y H. Cazelles, en el que se presta particular atención a las investigaciones arqueológicas, a la crítica literaria y al contenido teológico de los libros santos.

Muchos de los artículos de este Suplemento son verdaderas monografías, que pretenden agotar la materia. Por la muchedumbre y calidad de los colaboradores, la amplitud de información y el criterio moderado y progresista a un mismo tiempo, que se transparenta en el conjunto, es esta obra un instrumento indispensable de consulta para todos los biblistas. Sin embargo, las ilustraciones y la presentación tipográfica no siempre están a la altura de otras publicaciones similares.

A CATHOLIC COMMENTARY ON HOLY SCRIPTURE. *Editorial Committee: Dom Bernard Orchard, Rev. Edmund Sutcliffe, S.J., Rev. Reginald C. Fuller, Dom Ralph Russell, London-Edinburgh-Paris-Melbourne-Toronto-New York (1953), Thomas Nelson and Sons Ltd.*

Aunque el título lleva el nombre de comentario, el conjunto resulta una verdadera enciclopedia, sistemáticamente organizada, cuyo índice ofrece todas las facilidades que suelen buscarse en esta clase de obras.

Ha sido traducida y adaptada al castellano bajo el título de *Verbum Dei.* «Comentario a la Sagrada Escritura», I-IV (Barcelona 1956-1958, Editorial Herder) por los PP. Dominicos: Maximiliano García Cordero, Salustiano Reyero, José Salguero y Acacio Fernández Casquero.

La adaptación española añade al final algunas notas y completa la bibliografía en nuestro idioma.

CATHOLIC BIBLICAL ENCYCLOPAEDIA. *New Testament by J. E. Steinmueller and K. Sullivan. Introduction by J. M. Vosté. New York City (1950), Wagner Publishers. Old and N.T. (1956).*

Se propone dar a conocer a los sacerdotes, religiosos y seglares cultos de lengua inglesa los tesoros de la investigación bíblica y de la ciencia acumulados en los últimos años por los sabios europeos. (Cf. *Bibl,* 33 [1952], págs. 122-124).

BIJBELS WOORDENBOEK. *Samengesteld onder redactive van A. van den Born, J. Coppens, J. van Doodewaard, J. de Traine, W. Grossouw, P. van Imschoot, V. Laridon, met medewerking van talrijke vakgenoten uit Nederland en Belgie. Roermond 1954-1957, Romen en Zonen.*

BIBEL-LEXICON. *Herausgegeben von Herbert Haag in Verbindung mit A. van den Born und zahlreichen Fachgelehrten. Zurich-Köln (1951), Benziger Verlag, Einsiedeln.*

Es la versión y adaptación alemana de la primera edición del anterior (1941).

DIZIONARIO BIBLICO. *Diretto da F. Spadafora. Roma 1955, Editrice Studium.*

Se propone ofrecer al gran público una información fácil y segura sobre los problemas bíblicos más fundamentales, atendiendo preferentemente al aspecto teológico-doctrinal de la Biblia. (Cf. EstB, 16 [1957], páginas 102-103).

DIZIONARIO BIBLICO *(Antico e Nuovo Testamento). Por Leonardo Salvadori. Milano (1953), Casa Editrice Ceschina.*

Quiere ser el amigo que prepara a leer y a comprender la Biblia, señalando brevemente los lugares en que se desenvolvió la actividad de los judíos y de los primeros cristianos, y dando a conocer los personajes que intervienen en la historia bíblica con los usos y costumbres más interesantes, y el pensamiento religioso y espiritual de los diversos hagiógrafos. Omite todos los nombres de personas que sólo aparecen en alguna lista genealógica. (Cf. *VD,* 33 (1955], pág. 50).

DIZIONARIO BIBLICO ILLUSTRATO. *A cura di Piero Rossano, Torino (1957), Marietti.*

Es una adaptación italiana de la edición alemana, preparada en 1955 por H. R. Wismer y W. Baumgartner con el título *Biblisches Bildwörterbuch* (ed. por *Verlag Reinhardt AG,* Basilea), de la obra original holandesa *Bijbels Beeldwoordenboek* (Kampen, J. H. Kok), publicada en tercera edición por A. von Deursen en 1951.

SÍNTESIS BÍBLICA. Por J. Prado, con la colaboración de Nicanor Fernández. Madrid (1958), editorial El Perpetuo Socorro.

Esta obra aspira a ser una enciclopedia bíblica manual, reuniendo en un solo volumen de un millar de páginas las cinco partes de que consta, a saber:

I. Orientaciones (especie de introducción general a la Biblia y a la Tradición); II. Historia de la Revelación; III. Teología Bíblica; IV. Índice-Diccionario; V. Atlas.

II. PROTESTANTES. A DICTIONARY OF THE BIBLE, *dealing with its language, literature and contents including the biblical Theology, edited by James Hastings, with the assistence of John A. Selbie. I-V (Edinburgh 1898-1904; 9th. ed. 1910), T. & T. Clark.—Extra volume containing articles, indexes and maps, 1904; 5th. ed. 1919.* En un sólo volumen: DICTIONARY OF THE BIBLE, ibid. 1910.

Como complemento y ampliación, bajo algunos aspectos, de la obra precedente puede considerarse la otra enciclopedia del mismo editor: ENCYCLOPAEDIA OF RELIGION AND ETHICS, *edited by J. Hastings. Edinburgh 1908-1926.*

ENCYCLOPAEDIA BIBLICA. *A critical dictionary of the literary, political and religious history... Edited by Thomas Kelly Cheyne and J. Sutherland Black, I-IV. London (1899-1903).*

DICCIONARIO DE LA SANTA BIBLIA. Para uso general en el Estudio de las Escrituras con Grabados, Mapas y Tablas. New York (1890), Sociedad Americana de Tratados. Entre los Apéndices figura un «Indice Cronológico de la Biblia» compilado por José Angus.

THE UNIVERSAL BIBLE ENCYCLOPAEDIA. *Including biblical antiquities, biography and natural history by W. W. Davies. Toledo (U. S. A.) 1904.*

Illustrated Biblie Dictionary. *By A. H. H. Murray (ed. W. C. Piercy). London 1908.*

A Standard Dictionary of the Bible. *By M. W. Jacobus-E. E. Nourse-A. C. Zenos. New York 1909.*

A Dictionary of the Bible. *By J. D. Davis. Philadelphia 1911.*

The Westminster Dictionary of the Bible. *By J. D. Davis-H. Snyder Gehman. London and New York 1936.*

New Standard Bible Dictionary. *Funk and Wagnalls. A comprehensive help to the study of the Scriptures, their languages, literary problems, history, biography, manners and customs, and their religious teachigs. Edited by M. W. Jacobus. 3.ª ed. New York 1936.*

Westminster Dictionary of the Bible. *By J. D. Davis. Philadelphia 1944.*

Harper's Bible Dictionary. *By Madeleine S. Miller and J. Lane Miller in consultation with eminent authorities. Drawings by Claire Valentine. New York (1952), Harper & Brothers, Publishers.* (Cf. *Bibl*, 36 [1955], págs. 87-89).

Vocabulaire Biblique. *Publié sous la direction de Jean-Jacques von Allmen avec la collaboration de P. Bonhard, O. Cullmann, J. Héring, Ed. Jacob, J.-J. Leuba, Ch. Masson, R. Mehl, Ph.-H. Menoud, F. Michaeli, H. Michaud, G. Nagel, G. Pidoux, S. Bickel, S. de Diétrich, H. Mehl-Koehnlein, S. Amsler, F. Baudraz, M. Bernoulli, Ch. Bider, M. Bouttier, J. Burnier, M. Carrez, Ed. Diserenz, A. Goy, A. Lelievre, D. Lys, A. Maillot, J.-Cl. Margot, R. Martin-Achard, A. Péry, J.-Ph. Ramseyer, J.-D. Robert, H. Roux, Chr. Senft, E. Trocmé et P. Vallotton. Neuchâtel-Paris (1954), Delachaux & Niestlé.*

Es una especie de manual popular de teología bíblica, cuyas nociones principales están clasificadas por orden alfabético. Se inspira en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de Kittel y aspira a promover en el público en general, protestante y católico, una mayor comprensión del mensaje bíblico con vistas a favorecer la unión del pueblo de Dios. (Cf. *RB*, 62 [1955], págs. 461-462).

Dictionnaire Encyclopédique de la Bible. *Les Choses, les Hommes, les Faits, les Doctrines. A. Westphal. I: A-K (Paris 1932); II: L-Z (Valence 1935), Imprimeries Réunies.*

Kurzes Bibelwörterbuch... *Herausgegeben von prof. H. Guthe. Tubingen-Leipzig 1903, J.C.B. Mohr-Siebeck.* (Cf. *RB*, 1 [1904], págs. 123-126).

Biblisches Reallexikon *(Handbuch zum A.T. 1,1). K. Galling. Tubingen* 1937.

Theologisches Wörterbuch zum N.T. *Begrundet von Gerhard Kittel. In Verbindung mit zahlreichen Fachgenossen herausgegeben von Gerhard Friedrich. I-VI, 12 (Stuttgart 1933-1958) W. Kohlhalmer Verlag.*

Aunque se limita al NT, incluye también las nociones teológicas relacionadas con el AT. Es, por lo demás, por su moderación y objetividad científica, una obra de gran utilidad aun para los católicos que quieran conocer el pensamiento exegético y teológico del protestantismo contemporáneo.

Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. *Herausgegeben von D. Albert Hauck, 3.ª ed. Leipzig 1896-1913, Hinrichs.* (Cf. *RB*, 1 [1904], págs. 451-453).

En esta obra prepondera la parte biográfica, ofreciendo información sobre la vida y las obras de autores contemporáneos difuntos que se relacionan con la teología, la historia de la Iglesia y la Sagrada Escritura. Dentro del criterio protestante que inspira a todos los colaboradores, apenas hay entre éstos, representantes de la crítica enteramente independiente de la tradición, pudiendo decirse que los más avanzados pertenecen más al centro que a la extrema izquierda, con Benzinger, Harnack, Jülicher, Schürer, Guthe, mientras la mayoría son de tendencia más o menos conservadora, como Th. Sahn, Paul Ewald, Von Orelli, A. Klostermann, Kittel, Buhl y otros. Todos los artículos están redactados por especialistas.

Biblisch-Theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und zu neueren Übertsetzungen. *Herausgegeben von Edo Osterloh und Hans Engelland, mit einem Querregister. Gottingen 1954, Vandenhoeck & Ruprecht.* (Cf. *RB*, 62 [1955], págs. 462-464 y *VD*, 34 [1956], página 107 y sigs.)

Escrito con la colaboración de cuarenta y cinco profesores y pastores protestantes, ofrece, dentro del ambiente luterano, una documentación útil, aun para los católicos convenientemente preparados, que deseen conocer las posiciones de la Iglesia luterana frente a los excesos de liberalismo racionalista y el fondo de fe cristiana común con la doctrina de la Iglesia católica.

Svensk Biblisk Uppslagsverk. *Under medverkan av ett flertal av Nordens främsta utgivet av I. Engnell och A. Fridrichsen. Redaktionssekretare Bo Reicke, Första Bandet: A-K. Gävle 1948, Skolförlaget, VIII-1294 col. — Andra Bandet: L-Ö. Gävle 1952, VIII-1696 col.*

Refleja esta enciclopedia el sentir de los escriturarios escandinavos, que cada día adquiere mayor consideración en los círculos competentes internacionales, por basarse en una exégesis realista, que presta atención a los temas teológicos y a las aportaciones de la investigación arqueológica y oriental. Entre los colaboradores figuran al lado de I. Engnell, el editor principal, además de A. Fridrichsen, para la filología del NT: Alfred Haldar, Arvid S. Kapelrud, Bo Reicke, C. M. Edsman, Erik Sjöberg, Gösta Lindeskog, Holger Mosbech, Harald Riessenfeld, Helmer Kinggren, H.S. Nyberg, Nils Alstrup Dahl y Olof Linton. (Cf. *Bibl*, 33 (1952), págs. 125-126; 34 [1953], págs. 255-258).

III. Judías. ʾEnsqlōpēdiyyāh Miqrāʾīt. *Encyclopaedia biblica, thesaurus rerum biblicarum ordine alphabetico digestus. Ediderunt Institutum Bialik Procurationi Iudaicae pro Israel (Jewish Agency) addictum et Museum Antiquitatum Judaicarum ad Universitatem Hebraicam Hierosolymitanam pertinens.* (Cf. *Bibl*, 33 [1952], págs. 124-125; 37 [1956], págs. 90-92. Sef, 15 [1955], págs. 184-186. *RB*, 62 [1955], pág. 271.)

Iniciada bajo la dirección de Sukenik y Cassuto, trata con preferencia de cuanto se relaciona con el texto del Antiguo Testamento, la historia, biografía y geografía de Palestina. Viene a ser una especie de comentario

del texto hebreo, en el que se presta atención a los más insignificantes matices de cada versículo, resumiendo las antiguas obras exegéticas del judaísmo y ofreciendo al lector una información arqueológica y bibliográfica moderna y, por lo general, selecta, sin exclusivismos. Aunque no pueda considerarse como un «Diccionario teológico del AT», toca también los temas relacionados con la historia religiosa y la teología bíblica. Está toda redactada en hebreo moderno.

THE JEWISH ENCYCLOPAEDIA. *A descriptive record of the history, religion, literature and customs of the Jewish People from the earliest time to the present day. Isidore Singer, Ph. D., Projector and Managing Editor. New York and London (1901-1905; 1916), Funk and Wagnalls Company.* (Cf. *RB*, 11 [1902], págs. 130-132).

Esta empresa aspiraba a ser en el siglo XX lo que fue el Talmūd para el pueblo judío en los tiempos pretéritos. No intentaba, sin embargo, ser un duplicado del *Diccionario* de Hastings ni de la *Enciclopedia* de Cheyne. Por esta razón, en los artículos bíblicos, se divide el material en tres apartados, que ofrecen, respectivamente, los datos bíblicos, la literatura rabínica y el resultado de la crítica sobre las fuentes y el valor de los documentos. En algunos se añaden las referencias a la Biblia del Corán y de las tradiciones musulmanas. Entre los colaboradores figuran casi todos los semitistas destacados, sin distinción de país o de religión: Budde, Charles, Cheyne, Conder, Cordier, Driver, Fillion, L. Gautier, Grimme, Guidi, J. Halévy, R. Harris, Hilprecht, Jensen, Kamphausen, Mayer Lambert, Lidzbarsky, S. y G. Margoliouth, Montefiore, W. Max Müller, Nowack, J. Oppert, Th. Reinach, Reuss, Sanders, Sayce, Schürer, M. Schwab, Weill, Zimmern y otros muchos.

Esta enciclopedia ha logrado lo que se proponía, a saber, mostrar la aportación de los judíos al desarrollo del pensamiento humano y al progreso social, a lo largo de los siglos, incluyendo los tiempos bíblicos.

THE ENCYCLOPEDIA OF JEWISH KNOWLEDGE. *In one volume, edited by Jacob de Haas, in collaboration with more than one hundred and fifty scholars and specialists. New York 1946, Behrman's Jewish Book House.*

MANUAL ENCICLOPÉDICO JUDÍO. Pablo Link (Biblioteca Israel, Ediciones judías en castellano). Buenos Aires 1927-1930, Editorial Israel.

JÜDISCHES LEXIKON. *Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Herausgegeben von Dr. Georg Herlitz und Dr. Bruno Kirschner, Berlin 1927-1930, Judischer Verlag.*

ENCICLOPEDIA JUDAICA CASTELLANA EN DIEZ TOMOS. El pueblo judío en el pasado y en el presente. Su historia su religión, sus costumbres, su literatura, su arte, sus hombres y su situación en el mundo. Obra realizada con la cooperación de centenares de colaboradores. Director Eduardo Weinfeld. Gerente: Isaac Babani. Editorial Enciclopedia Judaica Castellana, S. de R. L., México, D. F., 1948-1951.

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA. *Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. Jakob Klayzkin (Berlin 1928-1934), Verlag Eschkol.*

THE JUNIOR JEWISH ENCYCLOPEDIA. *Second revised Edition. Edited by Noomi Benasher, Hayim Leaf, Louis L. Ruffman, Jacob Sloan, Alfred Werner (New York City, Febr. 1958; First Edition, Sept, 1957).*

J. PRADO

ENCINA. → **Flora,** § 5 *m.*

ENDEMONIADO. En la Biblia se llama «endemoniado» al que está poseído de un mal espíritu con reflejos enfermizos en el cuerpo. En el AT no se menciona la «posesión» diabólica. En tiempo de Cristo se atribuían a la influencia de los demonios ciertas enfermedades, como la epilepsia, y por eso los rabinos utilizaban en esos enfermos ritos exorcistas, como lo hacen los discípulos de Jesús[1]. En los evangelios se mencionan muchas veces a los «posesos», que aparecen en grupos o aisladamente[2].

La posesión diabólica suele ir acompañada de determinadas enfermedades, tales como epilepsia, sordera, y pérdida de la palabra. Además los posesos suelen tener una fuerza extraordinaria, difícil de controlar[3]. Al expulsar Jesús a los malos espíritus suelen los posesos recuperar el dominio de sí mismos[4]. Los demonios al salir de sus víctimas reconocen el poder sobrenatural de Jesús y dan testimonio público de ello[5]. Los apóstoles tienen también el poder de echar los demonios[6]. La exégesis racionalista enseña que en todos estos casos de posesión diabólica no se trata sino de enfermedades naturales (histeria, epilepsia), las cuales por sus síntomas extravagantes se atribuían a los demonios. Jesús en su conducta se habrá acomodado a esta mentalidad popular, sin prejuzgar el problema teológico de la supuesta posesión diabólica, y los curaba hipnotizando a los pacientes con su fuerte y excepcional personalidad. Se trataría, pues, de mera sugestión psíquica. Esta explicación podrá ser valedera para algunos casos, pero en otros Cristo insiste en la intervención del príncipe de los demonios, Belcebú[7], y supone que hay positiva oposición de los demonios al establecimiento de su Reino.

[1] Mt 12,27; Act 19,13-14. [2] Mt 8,16; Lc 7,21. [3] Mc 5,3; Act 19,16. [4] Mc 5,16; 17,17. [5] Mc 1,34. [6] Act 5,16; 8,7; 16,16.18; 19,12. [7] Mt 12,22-30.

Bibl.: J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, II, París 1935. J. SMIT, *De daemoniacis in historia evangelica*, Roma 1913. P. SAMAIN, *L'Accusation de magie contre le Christ dans les Évangiles*, en *EThL*, 15 (1938), págs. 449-490. HAAG, cols. 186-187.

M. GARCÍA CORDERO

ENEAS (Αἰνέας; Vg. *Aeneas*). Varón de Lydda, que llevaba ocho años postrado en la cama a causa de la parálisis, cuando san Pedro le sanó, ordenándole que hiciera por sí mismo el lecho para que la curación fuese más evidente. El milagro produjo un gran aumento de conversiones en la comarca[1]. Era posiblemente cristiano en aquel momento, porque Pedro le habló como a quien conocía a Jesucristo y su poder. Quizá fue un judío helenista, porque Josefo cita a otro hebreo llamado del mismo modo.

[1] Act 9,32-35.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 14, 10, 22. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, París 1926, págs. 305-306. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres* en *La Sainte Bible*, XI, 1.ª parte, París 1949, págs. 152-153.

P. ESTELRICJH

ENEBRO. Planta cupresácea (*Juniperus communis*, L.), muy extendida, de lento desarrollo, que crece en casi toda clase de suelos. Se llama también → **junípero.**

ENEIDA. Al comienzo de la epístola a los Hebreos, entre las razones que se dan para mostrar que Jesucristo es mucho mayor y más digno que el sumo sacerdote de la Antigua Alianza, se dice que convino que se presentara humilde y con naturaleza humana, siendo Dios, para que pudiera desempeñar su cargo de pontífice supremo ante Dios Padre, con misericordia, y le fuera posible ser propiciación por los pecados del pueblo, es decir, de todo el mundo, puesto que, por cuanto padeció y pasó triunfante por la dura prueba de su vida de sacrificio, de su pasión y muerte, puede prestar auxilio más congruentemente a los hombres que han de atravesar por semejantes pruebas[1]. El autor de la carta a los Hebreos alude a diversos pasajes del AT que afirman o suponen que el mismo sumo sacerdote es hombre, sujeto a flaquezas humanas, y por eso ha de sacrificar antes por sus propias faltas y pecados[2]. Jesucristo, como hombre, fue en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado, y por eso puede compadecerse mejor de nosotros y socorrernos con su virtud divina[3].

Se han comparado las palabras de Heb 2,18 con un hexámetro de la *Eneida*, cuando Dido, la reina africana, asegura de sí misma: «Por no ser desconocedora de males, aprendo a socorrer a los desgraciados» *(Non ignara mali miseris succurrere disco)*[A]. Se expresa el mismo pensamiento. El haber experimentado duras pruebas y el dolor es la mejor escuela de compasión y auxilio a los necesitados.

Este caso, como otros muchos que podrían aducirse de la Biblia en consonancia con la literatura universal, no es más que un ejemplo de admirable coincidencia de la revelación y la gracia con la naturaleza humana, en lo que ésta no tiene de perversión, desarreglo o pecado.

[A] VIRGILIO, *Eneida*. 1,630.

[1] Heb 2,17-18. [2] Lv 4,3.20; 6,10-11.15; 9,7-8. [3] Heb 4,15; 5,1-3; 7,27; 9,7.

S. BARTINA

ENELDO (ἄνηδον; Vg. *anethum*). Planta anual (*Anethum graveolens*, L.) de la familia de las umbelíferas, parecida al hinojo, de olor especial y desagradable, que nace en suelos cálidos y sueltos. Es conocida como planta aromática desde la antigüedad, empleándose en medicina y para dar aroma a las conservas. Se encuentra, en estado natural y cultivado, en Palestina y todo el Oriente con diversas especies. Los fariseos aplicaban las leyes levíticas[1] incluso a plantas tan humildes como el eneldo, pagando el diezmo por ellas, lo que Jerucristo les reprochó, porque lo hacían con olvido de cosas más graves de la Ley[2].

[1] Cf. Lv 27,30. [2] Mt 23,23; cf. Lc 11,42.

Bibl.: A. MATONS, *Diccionario de Agricultura, Zootecnia y Veterinaria*, I, 2.ª ed., Barcelona-Buenos Aires 1947, págs. 963-964.

M. V. ARRABAL

ENEMESSAR (Ἐνεμεσσάρος; Vg. *Salmanasar*). Rey de los asirios citado en el libro de Tobit para fechar el momento de la Cautividad[1], cuyo nombre no aparece en los documentos asirios. Suele identificarse con → **Sargón,** atendiendo a dos razones principales: ante todo, el propio texto de Tobit dice que, cuando murió Enemessar, le sucedió su hijo Senaquerib, el cual fue en realidad hijo de Sargón[2]; en segundo lugar, los especialistas estiman que Enemessar corresponde a *kinuma-sar*, que es la inversión del nombre asirio *šarru-kinu*, es decir, Sargón.

[1] Tob 1,2. [2] Tob 1,15 (Vg. 1,18).

Bibl.: G. PRIERO, *Tobía*, en *La Sacra Bibbia*, Turín 1953, págs. 54-56. L. ARNALDICH, *Tobit*, en *Biblia comentada*, II, Madrid 1961, págs. 773-774.

J. A. PALACIOS

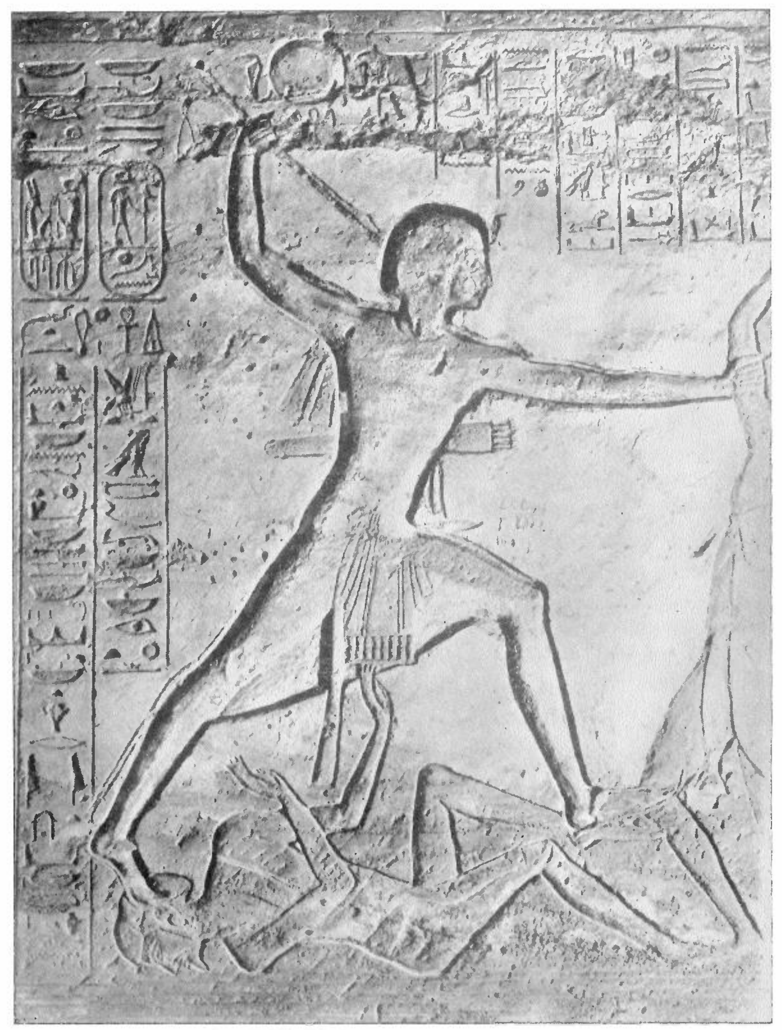
ENEMIGO, ENEMISTAD (heb. *'ēbāh, 'ōyēb, ṣār*; ἔχθρα; Vg. *inimicitia*). En la SE han quedado retratadas todas las realidades decisivas que entretejen la vida humana y por ello no ha podido faltar la presencia penosa de la enemistad.

1. ANTIGUO TESTAMENTO. El ejército de los «enemigos» presenta tres escuadrones:

a) *Enemigos de Israel* son primero los enemigos de los patriarcas, los que se oponen a su establecimiento en la Tierra Prometida, cuantos maquinan contra su prosperidad o hacienda; después Egipto que oprime al pueblo; más tarde los pueblos cananeos que se oponen a la posesión de la Tierra y dificultan el afincamiento del pueblo errante y sin territorio para vivir, y finalmente los grandes imperios de Asiria y Babilonia que uncen Israel a su carro[1].

b) *Enemigos de Dios*. En la Biblia éstos son los más odiosos, pero que históricamente surgen de la oposición al pueblo con el que Dios se ha ligado; los enemigos de Dios en el curso de la historia pueden aparecer después que Dios se ha comprometido: «Seré enemigo de tus enemigos...»[2]. En realidad, los adversarios de Israel son los enemigos de Dios, cuyos intereses se presentan identificados a los ojos de los de fuera; es ésta la primera consecuencia teológica de la teocracia hebrea. En la primitiva mentalidad oriental, los dioses tutelares se confundían con sus protegidos ante los extraños; así la servidumbre del pueblo deriva a deshonra divina y el pecado de David provoca la blasfemia de los enemigos contra Dios[3]. Esta tesis domina el libro de Daniel.

c) *Enemigos personales*. Son la plaga contra la que con más agudo alarido se eleva la oración apenada y confiada de los Salmos; más que contra la enfermedad, contra la miseria de la vida, etc., importa el auxilio divino contra los adversarios que en ocasiones son personales sin más y otras veces se confunden con los enemigos del pueblo y de Dios. También los libros sapienciales en su visión de la vida han concedido especial atención al problema de los enemigos, a la cautela con que es preciso desenvolverse con ellos, a la diligencia



Relieve egipcio, procedente de Abu Simbel, en el que aparece el conquistador Ramsés II persiguiendo a sus enemigos. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

por no servirles de motivo de irrisión, etc.; no podía por menos de ser así dentro de su mentalidad predominantemente sensata y positiva[4]. En ocasiones no dejan de extrañarnos algunas de sus observaciones, vgr.: «No te alegres en la ruina de tu enemigo... no lo vea Dios y le desagrade y aparte de sobre él su ira»[5].

Así entramos en el gran problema teológico que plantea la actitud del AT respecto de los enemigos. No es posible el análisis detallado de cada uno de estos «escándalos»; la inspiración no sufre merma, porque el hagiógrafo refiere escenas, sentimientos y palabras que pueden ser moralmente malos, pero sobre cuya moralidad hay que observar que toda la Biblia es santa, santos sus juicios, pero no son santos todos los datos y elementos que integran sus relatos. Es preciso tener en cuenta: 1.º que es una economía transitoria, en plena evolución dogmática y moral; 2.º en la existencia de pueblos rudos era ley de vida matar o morir; 3.º intervenían motivos religiosos: peligros de idolatría en el contagio cananeo, de ahí el *ḥērem* o «anatema»; 4.º en muchos pasajes —máxime poéticos— hay verdaderas ampliaciones literarias, por ejemplo, «emborracharé de sangre mis saetas y mi espada se hartará de carne», «que estrellen a tus niños contra la piedra», etc.[6]; y 5.º finalmente al identificar los intereses nacionales con los divinos con facilidad podía llegarse al fanatismo y la violencia de las teocracias. A pesar de todo eso, se prescribe ayudar al enemigo en una tribulación, salvar sus animales en peligro y se alaba a Salomón porque no pidió en su oración inaugural el exterminio de los enemigos[7].

[1] Cf. Gn 22,17; Éx 15,6 y sigs.; 23,27; Lv 26,8; Dt 25,17 y sigs. [2] Éx 23,22. [3] Jue 8,23.35; 2 Sm 12,24; cf. Nm 10,35; Sal 66,3; 78,61, etc. [4] Eclo 6,5; 19,8. [5] Prov 24,17-18. [6] Cf. Dt 32,42; Sal 68,22 y sigs.; 137,9. [7] Éx 23,4; Prov 25,21; Eclo 8,8; 1 Re 3,11.

2. Nuevo Testamento. El NT conoce perfectamente el fondo triste de la convivencia humana: en las parábolas descubrimos la violencia de las venganzas entre campesinos; la enemistad anida en los palacios, persigue a Israel oprimido por extranjeros, a Jesús odiado y calumniado por jerarcas y fariseos, a Pablo, cuyo abrupto camino erizan de espinas los judíos, etcétera[1].

a) Para todos los enemigos del hombre y de sus más caras empresas —aun de su empresa máxima y predilecta que es la Iglesia—, Jesús exige el perdón, la oración, la benevolencia, la beneficiencia y cuanto implica de acercamiento su nuevo precepto de la ἀγάπη, que es amor y caridad. Ninguno de los creyentes ha podido ignorar la novedad de la doctrina de Jesús ni llamarse a engaño sobre su gravedad y trascendencia[2].

La enemistad la supera el cristiano con el amor a los enemigos, no tanto por «ponerles así brasas sobre la cabeza»[3], sino por el sacrificio religioso de la venganza en aras de un modelo de este amor a los enemigos[4].

b) Hay una enemistad que Cristo ha venido a provocar y que prolonga la que Dios puso entre la mujer y la serpiente y entre sus respectivas descendencias[5]: la enemistad con el mundo, el diablo y la carne, que son las fuerzas nefastas opuestas al reino de Dios en la tierra[6]. Cuando nosotros estábamos bajo su dominio, éramos enemigos de Dios; quienes les siguen sometidos son los enemigos de la cruz de Cristo[7].

Esta lucha dramática persistirá hasta la consumación de los siglos, cuando sea aniquilada la muerte, «el último

enemigo», y el reino de Dios haya culminado su plenitud para siempre[8].

[1] Mt 13,25; Lc 23,12; Act cap. 12 y sigs. [2] Mt 5,43 y sigs. [3] Rom 12,20; cf. Prov 25,21. [4] Mt 5,44 y par.; Ef 5,1. [5] Gn 3,15. [6] Mt 13,39; Lc 10,19; Rom 8,7; Sant 4,4. [7] Rom 5,10; Flp 3,18. [8] 1 Cor 15,26.

Bibl.: *Los «escándalos» de la Biblia*, en *CB* (1957).

C. GANCHO

ENEMISTAD, Pozo de la. Nombre castellano de uno de los pozos citados en el libro del Génesis y que no es más que la traducción del nombre hebreo → **Śiṭnāh.**

ENEOLÍTICO. → **Arqueología** y **Prehistoria de Palestina.**

ENFERMEDAD. 1. TERMINOLOGÍA. El vocabulario médico es bastante rico en la Biblia. Además de los nombres propios de diversas enfermedades, que pueden verse en → **medicina**, tenemos: *a*) para enfermedad: heb. *dĕway, ḥŏlī, madweh, maḥăleh, maḥăluyim, taḥălū'īm*; ἀρρωστία, ἀσθένεια, μαλακία, νόσος, ὀδύνη; Vg. *aegrotatio, infirmitas*; *b*) enfermedad mortal: heb. *māwet*; θάνατος; Vg. *mors*; *c*) enfermo: heb. *dawwāy*; ἄρρωστος, ἀσθενής, ἀσθενῶν; Vg. *aeger, aegrotus, infirmus*; *d*) estar o ponerse enfermo: heb. *'ānaš, ḥālā', ḥālāh, māraṣ* (?); ἀρρωστέω, ἀσθενέω, ἐνοχλέομαι, μαλακίζω; Vg. *aegrotare, infirmari.*

2. ENFERMOS MENCIONADOS EXPLÍCITAMENTE EN LA BIBLIA. a) *AT*. Jacob, enfermo de vejez[1]; María hermana de Moisés y Aarón, cubierta de lepra por castigo[2]; un joven egipcio, esclavo de un amalecita, abandonado por enfermo[3]; el hijo adulterino de David y Betsabé, que enfermó gravemente y murió[4]; 'Amnōn, fingidamente enfermo[5], 'Ăbiyyāh(ū), primogénito de Jeroboam, cuya muerte predijo el profeta 'Ăhiyyāḥ(ū)[6]; Asa, tercer rey de Judá, enfermo de los pies[7]; el hijo de la viuda de Ṣārĕfat[8], Joram, rey de Judá, víctima de disentería, muere entre terribles padecimientos[9]; Ocozías, rey de Israel, a consecuencia de una caída[10]; el hijo de la sunamita, muerto de una insolación y resucitado por Eliseo[11]; Na'āmān, jefe del ejército del rey de Siria, leproso, curado por Eliseo, cuyo criado Giezí ambicioso hereda la enfermedad[12]; Ben Hădad, rey de Damasco, cuya curación anunciada por Eliseo, impidió Ḥăzā'ēl asesinándole[13]; Joram, rey de Israel, en cama por las heridas recibidas en batalla[14]; Eliseo, enfermo de muerte[15]; Ezequías, rey de Judá, mortalmente enfermo y cuya curación anunció Isaías[16]; Manasés, marido de Judit, muerto de una insolación[17]; Daniel enfermo de estupor y opresión ante las visiones cuyo alcance no comprendía[18]; el rey Antíoco IV Epífanes, pereció víctima probablemente de una horrible helmintiasis[19].

[1] Gn 48,1.10. [2] Nm 12,10. [3] 1 Sm 30,13. [4] 2 Sm 12,15. [5] 2 Sm 13,6 [6] 1 Re 14,1.12. [7] 1 Re 15,23; 1 Cr 16,12. [8] 1 Re 17,17. [9] 2 Cr 21,19. [10] 2 Re 1,2. [11] 2 Re 4,19. [12] 2 Re 5,1.27. [13] 2 Re 8,7.14-15. [14] 2 Re 8,29; 9,16. [15] 2 Re 13,14. [16] 2 Re 20,1; 2 Cr 32,24; Is 38,1. [17] Jdt 8,3. [18] Dan 8,27. [19] 2 Mac 9,7-9.

b) *NT*. El hijo de un oficial real[1]; la suegra de Pedro con calentura[2]; un leproso solo[3]; el paralítico de Cafarnaúm[4]; el hombre de la mano paralizada[5]; el siervo del centurión, enfermo gravísimo de parálisis[6]; el paralítico de la piscina de Betesda[7]; la hija de Jairo moribunda[8]; la hemorroísa[9]; dos ciegos[10]; un sordomudo[11]; el ciego de Betsaida[12]; el ciego de nacimiento de Jerusalén[13]; la mujer encorvada hacía dieciocho años[14]; el hidrópico[15]; Lázaro, hermano de Marta y María[16]; diez leprosos, uno de ellos samaritano[17]; el ciego Bartimeo[18] y otros dos en Jericó[19]; Malco con la oreja cortada por Pedro[20]

[1] Jn 4,46. [2] Mt 8,14 y par. [3] Mc 1,40 y par. [4] Mc 2,3 y par. [5] Mt 12,10 y par. [6] Mt 8,6; Lc 7,2. [7] Jn 5,5-8. [8] Mc 5,23. [9] Mc 5,25 y par. [10] Mt 9,27. [11] Mc 7,32. [12] Mc 8,22. [13] Jn 9,1. [14] Lc 13,11. [15] Lc 14,2. [16] Jn 11,1. [17] Lc 17,11.16. [18] Mc 10,46. [19] Mt 20,30. [20] Jn 18,10.

El cojo de nacimiento que pedía limosna en el templo de Jerusalén, curado por Pedro[1]; Tabita, muerta de enfermedad en Joppe y resucitada por el mismo apóstol[2]; el paralítico de las piernas, curado por san Pablo en Listra[3]; el mismo san Pablo seriamente enfermo en Galacia hacia el 50[4] y, al parecer, con una enfermedad crónica desde el 43[5]; en Malta, el padre de Publio, aquejado de fiebre y de disentería[6]; Timoteo, delicado de estómago y con frecuentes achaques[7].

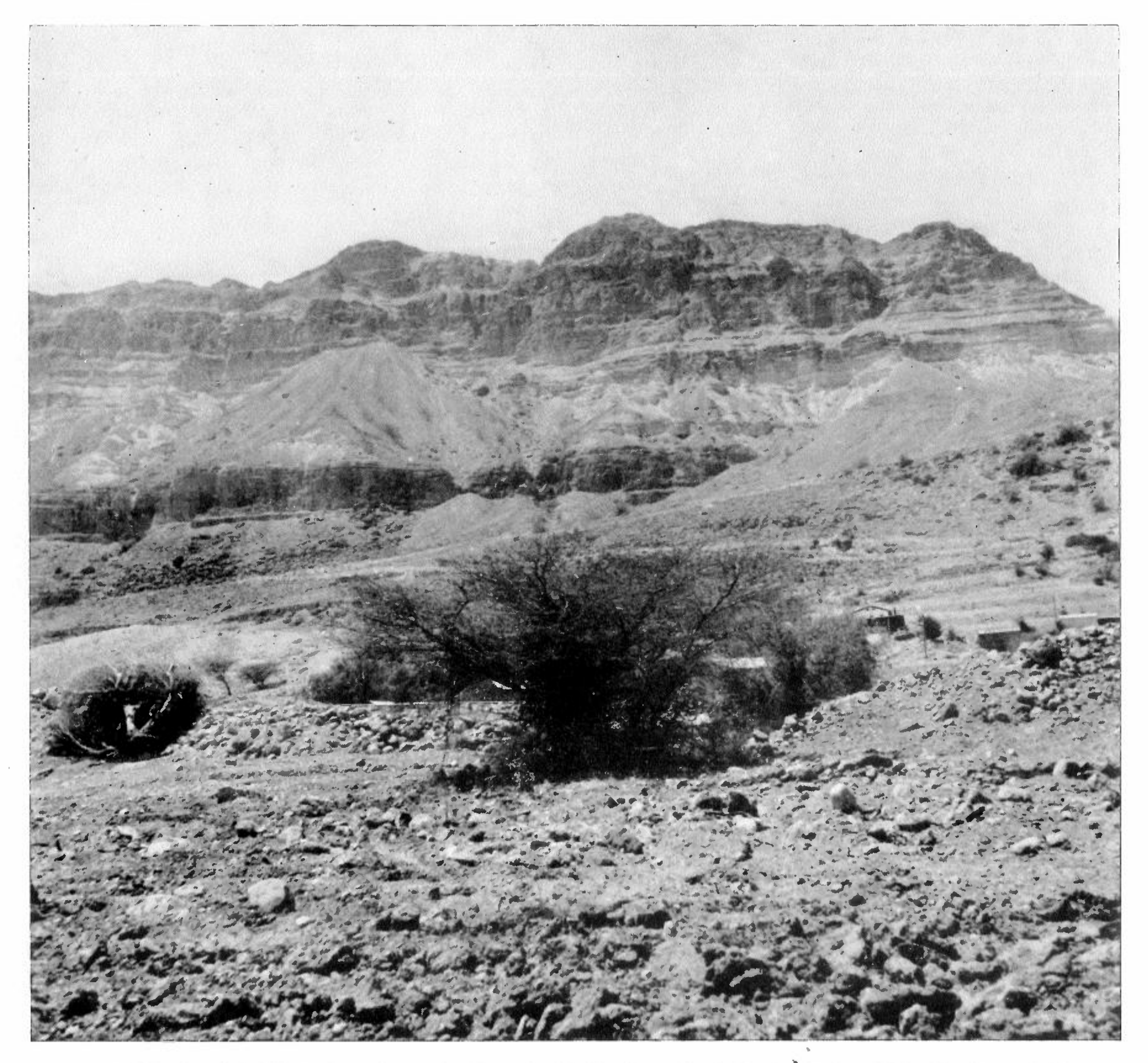
A estos casos, y posiblemente algún otro que reciben especial mención, podrían añadirse aquellos pasajes en que se habla de la presencia de numerosos enfermos — ciegos, cojos, paralíticos, leprosos —, curados a veces por Jesús o por los apóstoles Pedro y Pablo[8]. Podrían considerarse asimismo, en cierto modo, algunos casos de → **endemoniados** con enfermedad causada o agravada por la presencia o acción del demonio[9].

[1] Act 3,2. [2] Act 9,37. [3] Act 14,8. [4] Gál 4,13-15. [5] 2 Cor 12,7-9; cf. 1 Cor 2,3. [6] Act 28,8. [7] 1 Tim 5,23. [8] Jn 5,2; Mt 8,16 y par.; Mt 11,5 y Lc 7,22; Mt 15,29 y par.; Act 5,15; 19,12; 28,9, etc. [9] Mt 9,32; 12,22 y par.

3. ORIGEN DE LAS ENFERMEDADES. En la Biblia — al igual que en el mundo semita antiguo — la enfermedad se mira desde el punto de vista teológico o religioso, que en el de sus causas naturales. En este sentido es frecuente en el AT la consideración de que la enfermedad es castigo de Dios por los pecados cometidos[1]. Abunda en esta misma concepción Jesús cuando dice al paralítico de Betesda: «No peques ya más, no sea que te acaezca algo peor»[2].

Tal castigo se presenta hasta cierto punto como algo absoluto para los egipcios de la época del Exodo[3]. En cambio, para los israelitas es más bien castigo providencial, que ha de incitarles a escuchar a Dios y a cumplir sus preceptos[4]. Coincide con esto san Pablo en el NT, cuando afirma que entre los corintios hay «enfermos, achacosos y mueren muchos»[5] por las comuniones indignas; mas, aun en este caso, el castigo constatado tiene una finalidad pedagógica medicinal: para librar incluso a los mismos impuros y sacrílegos de la condenación definitiva[A].

La opinión corriente iba más lejos: la enfermedad, como otra calamidad cualquiera, no podía ser sino castigo por los pecados que el mismo enfermo había cometido y prueba palpable de su culpabilidad — tal es la postura de los tres amigos de → **Job** y la reacción de cuantos contemplan, según el cántico de Isaías, al Siervo de Yahweh doliente —[6] o acaso de la de sus padres, como suponían los apóstoles en el caso del



La región de Engaddi, en la costa oeste del mar Muerto, uno de los lugares más desiertos y desolados de toda Palestina, adonde se retiró David a causa de la persecución de Saúl. (Foto *Orient Press*)

ciego de nacimiento jerosolimitano[7]. Jesús rectifica la concepción general por errada. Pero tanto en el último caso como a propósito de la enfermedad de Lázaro, Jesús no alude en absoluto a causas naturales y permanece en el orden teológico: la enfermedad será ocasión de que se manifieste la gloria de Dios[8].

Aunque en forma diferente y muy imperfecta, el libro de Job estaba ya en la misma línea general: además de la culpabilidad personal puede haber otras explicaciones de la enfermedad. El problema es muy parecido al que se plantea con la retribución del bien y del mal en la tierra.

Dentro de esta concepción semita religiosa, en que suele prescindirse de las causas secundarias naturales, la Biblia presenta la enfermedad causada a veces por Dios mismo[9] o por su ángel[10], por Satán[11] o por otros espíritus malos y potencias subterráneas (si no se trata de simples personificaciones poéticas)[12].

[A] E.-B. ALLO, *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens*, 2.ª ed., París 1946, págs. 283-284.

[1] Nm 12,9-13; 1 Sm 16,14; Sal 38,3-9. [2] Jn 5,14. [3] Éx 11,4-7. [4] Lv 26,15-16; Dt 28,21-22.27.35.60-61. [5] 1 Cor 11,30. [6] Is 53,4cd. [7] Jn 9,2; cf. Dt 5,9. [8] Jn 9,3; 11,4. [9] Lv 26,16; Dt 28,22.27-28.35. [10] 2 Sm 24,15-16; 2 Re 19,35. [11] Job 2,7; Lc 13,10.16. [12] 1 Sm 16,14; Os 13,14; Job 18,13.

4. MEDIOS PARA OBTENER LA SALUD. Puesto que en todo caso la salud viene de Dios[1], convendrá primeramente cumplir la ley de Dios, a fin de evitar las enfermedades, conforme a la promesa divina[2]. Luego, para recobrarla, según las indicaciones de Jesús ben Sirac, habrá que aceptarla sin exasperación[3], recurrir ante todo a la oración[4], limpiar el corazón de pecado[5] y también ofrecer sacrificios[6]. Añádase asimismo la práctica del

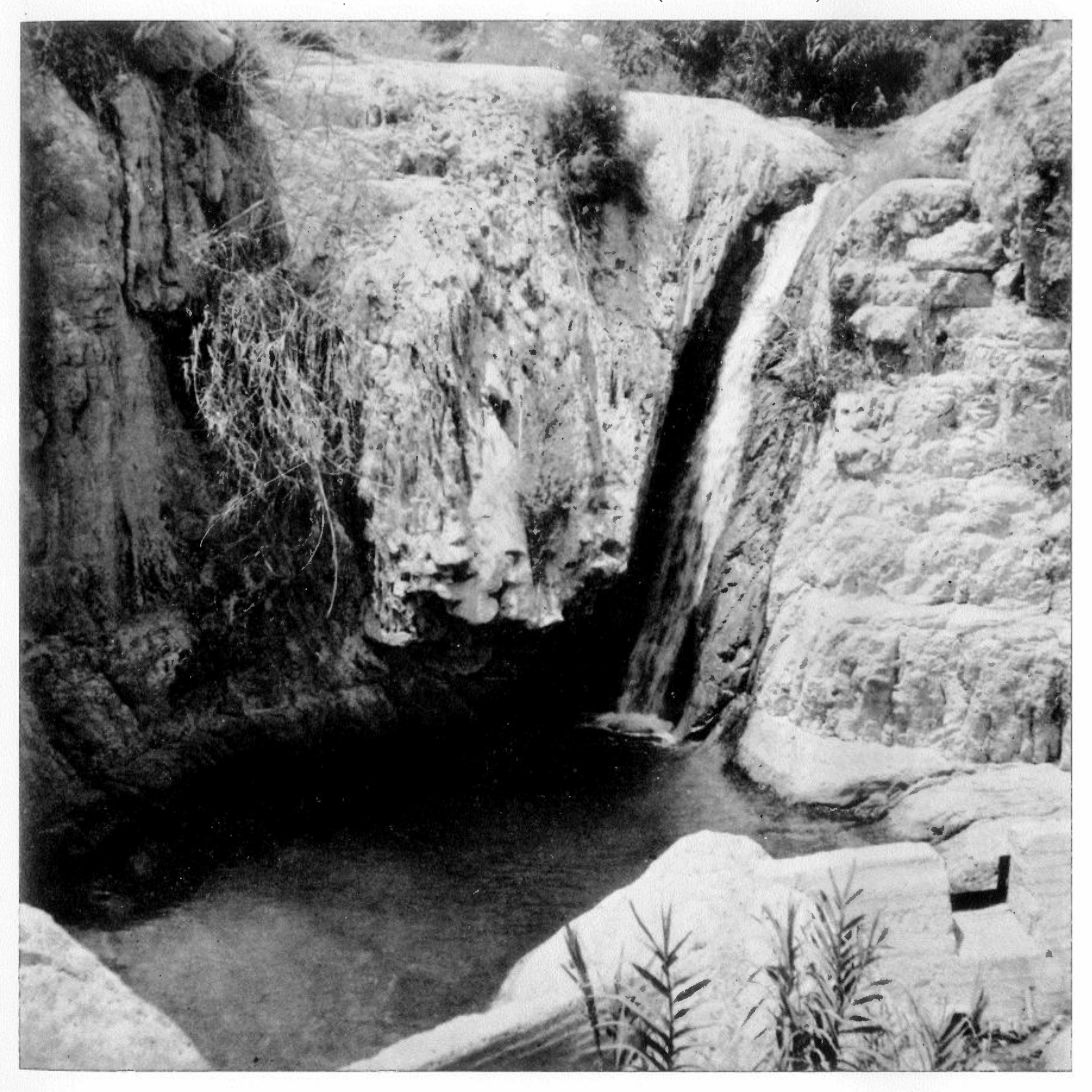
ayuno[7]. Pero el Sirácida, hombre de buen sentido común, después de fijar la actitud para con Dios, lejos de excluir el recurso a los medios naturales — aunque éstos sean a su entender secundarios, como lo sugiere el orden de las prescripciones y la precisión «y después» del hebreo — exhorta a consultar al médico[8]. En cuanto a los medicamentos usados para las curas no podía ser muy rica la posología de la → **medicina** mencionada en la Biblia.

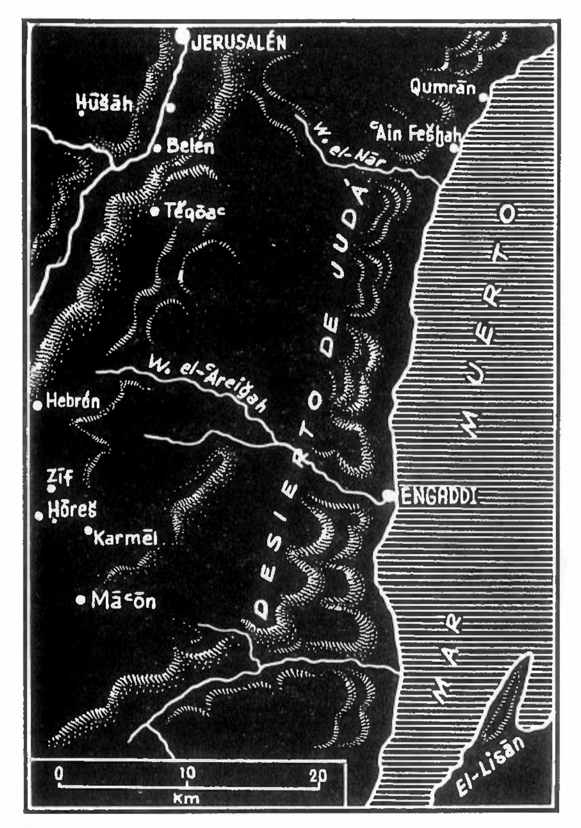
Muchas, en cambio, fueron las curaciones extraordinarias por → **milagro** sobre todo en el NT. En contraposición, no faltan ejemplos de personas que invocan la ayuda de los dioses extranjeros paganos[9] o usan → **amuletos**.

[1]Job 5,18; Sal 6,3; 41,4; Os 6,1. [2]Éx 15,26; Dt 7,15. [3]Eclo 38,9a. [4]Eclo 38,9b, cf. también 2 Re 20,2-3; 2 Cor 12,7 y sigs. [5]Eclo 38,10. [6]Eclo 38,11. [7]2 Sm 12,16-17. [8]Eclo 38,12. [9]2 Re 1,2-3.

5. Cuidado de los enfermos. Está prescrito «no desvíes tu corazón del enfermo»[1], con el significado de visitarlos, ayudarlos, asistirlos, demostrarles un interés colectivo. San Pablo[2] llega a decir que, si no hay otro medio, el mismo sacerdote, por caridad, deberá trabajar, aun duramente, para ganar los recursos necesarios que permitan socorrerlos cuando en la comunidad haya «endebles» o «enfermos», impedidos para trabajar personalmente y reducidos a la indigencia, de modo que si no fueran socorridos perecerían[A]. En el día del juicio,

El manantial de Engaddi, uno de los tres manantiales ya famosos en la antigüedad en esta región, que forma un oasis en medio del desierto circundante. (Foto *Orient Press*)





Mapa general de la zona occidental del mar Muerto, en el cual podemos apreciar la situación de Engaddi en pleno desierto de Judá

Jesús considerará como hechas a Él mismo estas visitas[3]. Finalmente, cuando un cristiano está enfermo es necesario llamar a los sacerdotes de la Iglesia para que le unjan con el óleo y oren por él[4] (→ **Extremaunción**).

ᴬP TERMES, *El trabajo según la Biblia*, Barcelona 1955, págs. 88-89.

[1]Eclo 7,35. [2]Act 20,35. [3]Mt 25,36.39-40.43 y sigs. [4]Sant 5,14-15.

Bibl.: A. LODS, *Les idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes*, en *Festschrift für K. Marti*, en *ZAW*, 41 (1925), págs. 181-193. F. TENNER, *Die Krankheit in Neuen Testament*, Leipzig 1930. J. L. D'ARAGON, *Il faut soutenir les faibles (Act 20,35)*, en *SE*, 7 (1955), págs. 5-22, 173-203; id., *Saggio di storia dell'esegesi sul testo: «In tutti i modi vi mostrai che, faticando cosi, bisogna sostenere, i deboli» (Atti 20,35)*, en *SC*, 83 (1955), págs. 225-240. Véase también la bibliografía de → **Medicina**.

Para creencias análogas de la enfermedad como castigo de Dios entre los egipcios, babilonios e hititas, véase R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*, 3 vols., Bolonia 1935-1936 (cf. índice, *s. v. Infermità*, III, pág. 256).

P. TERMES

ENGADDI (heb. *ʿēn gĕdī*, «fuente del cabrito»; Ἐγγαδδί; Vg. *Engaddi*). Ciudad asignada a la tribu de Judá[1], situada junto al mar Muerto[2]. Lo accidentado del terreno, en plenos montes de Judá, hace que sea región muy rica en cuevas. En una de ellas se ocultó David cuando huía de Saúl[3], sucediendo el episodio de la orla cortada a su manto, respetando la vida del rey cuando Dios lo había puesto en su mano[4]. Tenía una fuente de aguas termales, aún existente hoy día, lo que hacía de ella un oasis fértil (en contraste con lo árido de la región), rico en palmeras, viñas y bálsamos. Ello hace que en otros lugares se le mencione por tales características[5]. Dicha riqueza subsistió muchos siglos; Josefo la sitúa a 300 estadios de Jerusalén y describe su riqueza en palmeras y bálsamos; también Plinio da testimonio de ello. Ha sido a veces confundida con → **Haṣăṣōn Tāmār** a causa de una glosa equívoca y posterior[6]. Hoy es totalmente aceptada su identificación con Tell el-Ǧūrn, muy próximo a ʿAin Ǧidi. Modernas exploraciones han hallado en la región pruebas de primitivos asentamientos, con restos que se remontan al calcolítico. Recentísimas investigaciones han demostrado que estuvo activo durante las luchas de → **Bar Kōkĕbāʾ**, con hallazgos de manuscritos bíblicos, cartas y otros utensilios.

[1]Jos 15,62. [2]Ez 47,10. [3]1 Sm 24,1.2 [4]Cf. 1 Sm 24,5. [5]Cant 1,14; Eclo 24,14. [6]2 Cr 20,2.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*. 9.1,2. PLINIO, *Hist.*, 5,17;73. ABEL, I, pág. 147; II, págs. 316-317. SIMONS, §§ 320 (6), 708, 991-992. S. YEIVIN, *A Decade of Archeology in Israel, 1948-1958*, Estambul 1960. H. SHACHTER, *Hallazgos sensacionales en cuevas de Judea: Testimonio de seis mil años*, en *Crónicas, Israel y América Latina*, 1 (1961), págs. 14-15.

R. SÁNCHEZ

ENGALLIM. Nombre que en la Vg. tiene el topónimo → **ʿĒn ʿEgláyim** del T.M. La forma latina no es más que una corrupción fonética de la hebrea.

ENIGMA (heb. *ḥīdāh*, der. de *ḥūd*, «retorcer», «hablar de modo intrincado», *mĕlīṣāh*, der. de *lūṣ*, «bromear», «alterar»; aram. *ʾăḥīdāh*; αἴνιγμα, πρόβλημα; Vg. *enigma, problema*). Significa la expresión de un pensamiento presentado de forma oscura, cuyo verdadero sentido resulta sorprendente. Se creía que el enigma era uno de los medios que Dios empleaba en sus revelaciones[1]. En lo humano, es una especie de desafío de ingenio o de humor, emparentado con la alegoría y la parábola. Muchos oráculos proféticos, aunque no sean acertijos, revisten la forma del enigma, del que tal vez deriven literariamente[2].

El ejemplo típico de enigma bíblico es el de Sansón que reta a sus huéspedes a adivinar el significado de las frases «Del que come salió comida y del fuerte salió dulzura», con las que se refería a la miel que había encontrado en un león muerto. Fue su mujer quien reveló la solución a los invitados. Sansón replicó a la deslealtad también en forma de enigma[3].

Pero esta forma literaria es algo más que un pasatiempo. Los israelitas buscaban con él dar pruebas de superioridad intelectual. Salomón debió su fama principalmente a su habilidad en resolver enigmas[4]; a ella obedecerá también la celebridad del soberano que aparece en la visión del carnero y del macho cabrío[5]. Se tiene por sabio no sólo a quien resuelve enigmas, sino a quien se dedica a ellos[6], porque son depósitos del saber tradicional[7].

En el NT, san Juan propone a la sagacidad de sus lectores el enigma de averiguar el nombre de la bestia a través del número que lo representa[8] (→ **Apocalíptico, Número**).

[1]Cf. Nm 12,8; Jer 23,28; Dan 5,12. [2]Is 5,1-7; Ez cap. 15; 17,2-10; 21,5. [3]Jue 14,14-18. [4]1 Re 10,1-3; 2 Cr 9,1-2. [5]Dan 8,19-23. [6]Prov 1,5-6; cf. Sal 49,2-5. [7]Sal 78,1-4. [8]Ap 13,18.

Bibl.: H. Torczyner, *The Riddle in the Bible*, en *HUCA*, 1 (1924), págs. 125-149. R. Tamisier, *Le Livre des Juges*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 254-256. *Miqr.*, III, cols. 108-111.

J. A. PALACIOS

ENLIL (sum. EN.LIL, «señor del viento»). Segundo dios de la tríada sumeria (Anu, Enlil y Ea), cuyo nombre aparece ya en los pictogramas de Ǧemdet Naṣr. Aparece como hijo de Anu, al que no tarda en suplantar como deidad principal de Sumer, donde se le veneraba como dios de la tierra y de la tempestad, del rayo, de la lluvia, del huracán y de la crecida. Su hijo más destacado fue Ninurta, que recibió las mismas atribuciones que Enlil y que se veneró durante muchos siglos en Mesopotamia. Enlil fue el dios de los soberanos hasta que Marduk le suplantó. Su paredra sumeria era Ninlil, que los semitas acabaron por asociar con Ištar. Enlil castigaba las malas acciones de los hombres, provocó el diluvio y figuró en muchas narraciones mitológicas de Mesopotamia. Se le veneraba de modo especial en Nippur, en su templo de E.AD.DA («templo del Padre [de los dioses]»), mientras que su ziggurat, en la misma ciudad, se llamaba E.KUR, «templo de la Montaña» o «del País».

Bibl.: G. Furlani, *Enlil*, en *ECatt*, V, Roma 1950, cols. 367-368. É. Dhorme, en *Recueil Édouard Dhorme*, París 1951, págs. 13, 42, 53, 55, 65, 67, 71, 91, etc. *ANET*, vid. índice onomástico. J. Bottéro, M. J. Dahood y W. Caskel, *Le antiche divinità semitiche*, París 1958, págs. 48, 54, 77, 78.

J. A. PALACIOS

ENMIENDAS DE LOS ESCRIBAS. La locución *tiqqūnē sōfĕrīm* denota: *a*) edición del Pentateuco sin vocales para uso de los escribas; *b*) variante propuesta por éstos en apariencia para evitar expresiones irreverentes; *c*) enmiendas del texto bíblico debidas a los escribas. Estas correcciones, cuyo número varía — se estima generalmente que hay dieciocho —, no se indican con signos masoréticos, sino que se registran en las listas masoréticas y en las obras rabínicas. Tales enmiendas se hacen remontar a la época de Esdras. Se basan en el deseo de evitar los antropomorfismos y consisten por lo regular en el cambio de pronombres sufijos, a fin de no referirse directamente a Dios.

Bibl.: C. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, Londres 1897, págs. 347-362.

J. A. G.-LARRAYA

ENNEATEUCO (de ἐννέα y τεῦχος, «nueve volúmenes o libros»). Nombre que en la teoría wellhauseniana se da al conjunto de los cinco libros del Pentateuco, más Jos, Jue, Sam y Re, por considerar que en todo el grupo hay una cierta unidad al persistir en él los documentos clásicos del Pentateuco[A]. Suele decirse que esta sentencia tiene escaso o ningún sólido fundamento[B].

[A]Cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alten Testament*, 2.ª ed., Tubinga 1956, págs. 293-298. [B]A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, I, 3.ª ed., Londres 1958, págs. 85-86.

P. TERMES

ENNOM. La Vg. da este nombre — exactamente *Ennom vallis* — a la depresión del terreno o cañada que hay «al mediodía hasta tocar el límite» de la ciudad de los jebuseos[1]. El nombre latino es una corrupción de Ben Ḥinnōm (heb. *gē' ben hinnōm*). → **Gehenna.**

[1]Jos 15,8; 18,16.

ENOK (heb. *ḥănok*, «inteligente», cf. ár. *ḥunuk*^{un}; Ἐνώχ; Vg. *Henoch*). Nombre de cuatro personajes que vivieron en la época patriarcal:

1. Primer hijo de Caín, tras su emigración al país de Nōd. Construyó una ciudad y le dio el nombre de Enok[1]. Dicha población no ha sido identificada de modo plausible. Se han propuesto varias explicaciones, no sólo para justificar la edificación de la ciudad, ante el castigo divino que condenaba a Caín a vivir como nómada, sino para interpretar el hecho de que el fratricida le diera el nombre de su hijo en vez del suyo propio.



Pedestal de piedra, con una depresión destinada a contener un objeto de culto dedicado al dios Enlil. (Foto *British Museum*)

2. Patriarca antediluviano, hijo de Yéred. A los sesenta y cinco años engendró a Matusalén, después de lo cual «anduvo con Yahweh» durante trescientos años y tuvo hijos e hijas. Entonces «desapareció, pues Dios se lo llevó»[2].

Son parcos los datos que sobre Enok proporciona la Biblia; no obstante, le distinguen perfectamente del resto de los patriarcas anteriores al diluvio. Son:

a) Ante todo, sorprende que viviera un número de años inferior al de sus antepasados y descendientes (→ **Patriarcas, Edad de los**): en total, trescientos sesenta y cinco, que coinciden con los días del año solar. Esta circunstancia ha incitado a algunos intérpretes a considerar que existe en su caso un probable mito solar. Es más; se ha procurado establecer un paralelo entre él y el séptimo rey — séptimo como Enok en la genealogía del Génesis —, de una lista de monarcas babilónicos prediluvianos, llamado *enme(n)duranna* (var. *enmeduranki*), que Beroso transcribe Εὐεδώραγχος, soberano de Sippar, la ciudad del Sol, y fundador de la orden de los adivinos. Pero entre uno y otro existe la considerable diferencia que separa una tradición de carácter general y un recuerdo del sacerdocio local (Dhorme).

b) «Anduvo con Yahweh», expresión que también se aplica a Noé[3], a diferencia de las corrientes «andar delante de Dios»[4] y «andar cerca de Dios»[5], y que se propone destacar una santidad extraordinaria.

c) «Desapareció, pues Dios se lo llevó». El verbo «llevar», «tomar» (heb. *lāqaḥ*) se emplea una vez más en el T.M. al referir la desaparición portentosa de Elías[6] y en babilonia (*leqū*), aplicado al maravilloso rapto de Utnapištim. Enok desaparece en lugar de morir como los restantes patriarcas. Los LXX traducen («no fue encontrado, porque Dios le transportó»), el Eclesiástico dice «Enok fue grato a Dios y trasladado»[7] y la epístola a los Hebreos «no se le halló, porque Dios le había trasladado»[8]. Se ha de interpretar, evidentemente, que fue trasladado al limbo por su fe[9] o por haber predicado el arrepentimiento a la humanidad pecadora[10].

De obras apócrifas algo anteriores al nacimiento de Cristo, nace la leyenda que convierte a Enock en creador de la astrologia y la astronomía, en inventor de la escritura, etc.

3. Tercer hijo de Madián y nieto de Abraham y de Qĕṭūrāh. Tal vez sea el epónimo de una tribu desconocida de nómadas[11].

4. Hijo primogénito de Rubén, que descendió con su padre y su abuelo Jacob a Egipto[12]. De él procede el clan de los hanokitas[13].

[1]Gn 4,16-17. [2]Gn 5,18.21-24; 1 Cr 1,13. [3]Gn 6,9. [4]Gn 17,1; 24,10, etc. [5]Dt 13,5; 2 Re 14,8, etc. [6]2 Re 14,8. [7]Eclo 44,16. [8]Heb 11,5. [9]Heb 11,5. [10]Jds ver. 14. [11]Gn 25,4; 1 Cr 1,33. [12]Gn 46,9; Éx 6,14. [13]Nm 26,5.

Bibl.: A. Jirku, *Altorientalische Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig 1923, págs. 30-31. É. Dhorme, *L'aurore de l'histoire babylonienne*, en *RB*, 33 (1924), págs. 542-556. Noth, 502, pág. 228. W. F. Albright, *The Babylonian Material in the Predeuteronomic Primeval History*, en *JBL*, 58 (1939), pág. 96. E. Zolli, *Henoch*, en *ECatt*, VI, Roma 1951, cols. 1404-1405. A. Clamer, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 168-169. *Miqr.*, III, cols. 203-204. A. Colunga - M. García Cordero, *Pentateuco*, en *La Biblia Comentada*, I, Madrid 1959, págs. 120-121.

J. A. G.-LARRAYA

ENOK, Apócrifos de. Con el nombre del patriarca → **Enok** se compusieron antes y después de Cristo diversos libros apócrifos, según se señalan a continuación y que corrientemente se citan como 1.º, 2.º y 3.º de Enok; pero como el 1 Enok consta, además, en realidad de diversos escritos muy diversos entre sí por su estilo y concepciones, suele hablarse con frecuencia de una «literatura enóquica». No extrañará tal florecimiento a quien conozca el aprecio en que eran tenidas en el mundo grecorromano la antigüedad y la sabiduría: era natural, en semejante ambiente, que Enok, patriarca antediluviano, que «anduvo con Dios» y a quien «Dios se llevó», fuera considerado depositario de numerosos y altísimos secretos divinos.

D. ROMANO

ENOK, Libro eslavo de. Esta obra apocalíptica apócrifa, llamada segundo libro de Enok (2 Enok) y *Libro de los secretos de Enok*, narra las visiones que éste tuvo en su viaje a los siete cielos. Se conserva en eslavo en dos recensiones, larga y breve (A y B), cuyo contenido es, en conjunto, el mismo que el del Enok etiópico. De él depende hasta cierto punto, porque emplea y desarrolla otras tradiciones judías. Es traducción de un texto griego, puesto que explica el nombre de Adán mediante un acróstico sólo posible en este idioma, en el que trabajó un cristiano, empleando una primitiva obra judía (hebrea o aramea), anterior a la destrucción del Templo de Herodes. Por lo regular, se considera que se compuso antes de la destrucción del templo de Jerusalén (70 d.c.); sin embargo, se han presentado sólidos argumentos (Fotheringham, Burkitt), que sitúan su redacción en fecha no anterior al siglo vii de nuestra era.

Bibl.: Textos y traducciones: J. Sokolof, *Slavanski Kniga Enoja*, Moscú 1910, texto A y trad. lat. N. Bonwetsch, *Die Bücher der Geheimnisse Henochs*, Leipzig 1922, texto y trad al. P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Ausburgo 1928, págs. 452-473, trad. al. R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, II, Oxford 1913, págs. 425-469, trad. ing. A. Vaillant, *Le Livre des Secrets d'Hénoch*, París 1952, texto y trad. fr.

Estudios: J. K. Fotheringham, *The Date and the Place of Writing of the Slavonic Enoch*, en *JThS*, 20 (1919), pág. 252. N. Schmidt, *The Two Recensions of Slavonic Enoch*, en *JAOS*, 41 (1921), págs. 307-312. K. Lake, *The Date of the Slavonic Enoch*, en *HThR*, 16 (1923), págs. 397-398. F. C. Burkitt, *Robert Henry Charles 1855-1931*, en *Proc. British Academy*, 17 (1931), págs. 442-443. L. Gry, *Quelques noms d'anges et d'êtres mystérieux en II Hénoch*, en *RB*, 49 (1940), págs. 195-204. E. da San Marco, *Henoch slavo*, en *ECatt*, VI, Roma 1951, col. 1407.

D. ROMANO

ENOK Libro etíope de. Obra apocalíptica apócrifa, citada como *Libro primero de Enok* (1Enok), que reúne escritos de género diverso. El texto etíope, en lengua geʿez, se descubrió en 1773 en tres ejemplares; en la actualidad está completo y se conocen de él unos treinta mss. También se poseen fragmentos griegos y latinos. Se pueden distinguir en el libro las siguientes partes: 1.º *angelológica* (caps. 1-36); 2.º, las *parábolas* (caps. 37-69); 3.º, sección *astronómica* (caps. 78-82); 4.º, *visiones históricas* (caps. 83-90); y 5.º, *admoniciones* (caps. 91-105), que incluyen el «apocalipsis de las Semanas» (91,12-17; 93,1-14). Los caps. 106-108, que cierran la obra, además de describir el nacimiento de Noé, con-

tienen otros elementos. 1 Enok se basa en un texto griego, traducción de un original hebreo o arameo. Sin embargo, en opinión de muchos críticos, las *parábolas* y el texto del *Hijo del hombre* se deben a un autor cristiano. El libro gozó de gran popularidad en los primeros tiempos de la Iglesia, pero luego se desechó, conservándose sólo en el canon etíope o abisinio. Varios pasajes tuvieron quizás un origen independiente; otros, que tratan de Noé, ajenos, por lo tanto, a Enok, tal vez sean idénticos a un *Libro de Noé* que menciona el *Libro de los Jubileos*. Mucho se ha discutido sobre la fecha de composición. La mayoría de los tratadistas la sitúa en el siglo II o I A.C. El verdadero autor debió de pertenecer al círculo fariseo, aunque delata cierta influencia esenia en sus alabanzas al celibato.

Bibl.: Textos y traducciones: L. RADERMACHER, *Das Buch Henoch*, Leipzig 1901, texto griego y trad. al. Edición de los LXX de H. B. SWETE, III, Cambridge 1950, págs. 789-809, texto griego. R. H. CHARLES, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch... Together with the Fragmentary Greek and Latin Versions*, Oxford 1906. FR. MARTÍN, *Le livre d'Hénoch*, trad. fr. R. H. CHARLES, *The Book of Enoch or 1 Enoch Translated from the Editor's Ethiopic Text*, Oxford 1912, trad. ingl.; íd., *The Apocrypha and Pseuddoepigrapha of the Old Testament in English*, II, Oxford 1913, págs. 163-281. P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Ausburgo 1928, págs. 355-451, trad. al.

Estudios: N. SCHMIDT, *The Apocalypse of Noah and the Parables of Enoch*, en *Orient. Stud. Paul Haupt.*, 1926, págs. 111-123. A. LODS, *La chute des anges*, en *RHPhR*, 7 (1927), págs. 295-315. A. M. VITTI, *Ultime critiche su Enoch etiopico*, en *Bibl*, 12 (1931), págs. 316-325. J. JEREMIAS, *Ein neuer Textfund: das Henochsfragment der Chester-Beatty Papyri*, en *ThBl*, 18 (1939), col. 145 y sigs. F. ZIMMERMANN, *The Bilingual Character of 1 Enoch*, en *JBL*, 60 (1941), págs. 193-204. C. C. TORREY, *Notes on the Greek Text of Enoch*, en *JAOS*, 62 (1942), págs. 52-60. C. P. VAN ANDEL, *De structuur van de Henoch-traditie en het N.T.* Utrecht 1955, pág. 131 y sigs. P. GRELOT, *La Géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales*, en *RB*, 65 (1958), págs. 33-69.

D. ROMANO

ENOK, Libro hebreo de. Obra apocalíptica, también denominada *Tercer libro de Enok* (3 Enok) y titulada «de Rabbī Yišmaʿēʾl ben ʾĔlīšāʿ, sumo sacerdote». Narra el viaje de dicho rabino al cielo para ver el trono de Dios, y durante él conoce a Enok, al que llama Mĕṭaṭrōn (ὁ μετὰ Θρόνον), vicario de Dios, en el sentido de intermediario suyo en el gobierno del mundo, al que, sin embargo, no juzga. Es un libro independiente del Enok etiópico y del eslavo, y se compuso en hebreo después de la sublevación de → **Bar Kōkĕbāʾ**, recibiendo su última redacción en el siglo III D.C.

Bibl.: H. ODEBERG, *Three Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928. E. DA SAN MARCO, *Henoch, Libro di*, en *ECatt*, VI, Roma 1951, cols. 1407-1408.

D. ROMANO

ENÓN (Αἰνών; Vg. *Aennon, Aenon*). Palabra que reproduce, más o menos exactamente, la aramea *ʿa(y)nin*, *ʿē(y)nāwān*, plural de *ʿayin*, *ʿē(y)nāʾ*, *ʿa(y)nāʾ*, que en todas las lenguas semíticas significa «ojos», «fuentes».

El evangelio nos hace saber que el Precursor bautizó en dos lugares: primero en Betania, al otro lado del Jordán[1], y más tarde en Enón, al lado acá del mismo río: «Juan se hallaba bautizando en Enón, cerca de Salim, porque allí había mucha agua»[2].

Se ha pretendido localizar la Salim evangélica en el pueblecillo de Salim, a unos 6 km, al oriente de Nāblus, y las aguas de Enón en las fuentes de ʿAynūn, al sur del Wādī el-Fārʿah, distante de dicho pueblo unos 10 km; pero hoy en día esta localización está rechazada por no apoyarse más que en la semejanza de nombres. Menos atendibles aún son otras opiniones, que buscan el lugar en el Wādī Fārʿah, al nordeste de Jerusalén, o en el extremo sur de Judea.

El lugar de Jn 3,23 se halla cerca de la ribera occidental del Jordán, a unos 12 km al sur de Beisán, según Eusebio: *Aenon iuxta Salim, ubi baptizabat Ioannis, sicut in Evangelio cata Ioannem scriptum est, et ostenditur nunc usque locus in octavo lapide Scythopoleos ad meridiem iuxta Salim et Iordanem* («Enón está situada cerca de Salim, en donde bautizaba Juan, como se lee en el evangelio según Juan, lugar que aún hoy día puede mostrarse, que está a ocho miliarios de Escitópolis en la parte meridional junto a Salim y el Jordán»)[A]. Esta localización, fijada ya sólidamente en el siglo IV, pero que data probablemente de Orígenes († 253-254), se halla confirmada por el mapa-mosaico de Mádaba: Αἰνὼν ἡ ἐγγὺς τοῦ Σαλήμ. Este mismo lugar fue visitado, hacia el año 385, por la peregrina Egeria, quien habla de un huerto muy ameno llamado de San Juan, en cuyo centro había una fuente de agua pura y bonísima, que formaba una especie de lago, *ubi parebat fuisse operatum sanctum Iohannem baptistam*[B]. Los monjes de las cercanías iban a bañarse en dicho lago y los habitantes de aquellos lugares iban también por Pascua a hacerse bautizar en la referida fuente.

Según refiere Van de Velde, los beduinos de aquellos parajes conservan el piadoso recuerdo de un *šeyḫ* llamado Sālim, o tal vez el *šeyḫ* de Sālim, cerca del Tell el-Ridgah, en las ruinas de el-Fāṭūr, nombre que recuerda el Salim evangélico; y aunque otros viajeros han oído, mucho más tarde, algún otro nombre, la localización — como observa juiciosamente Abel — no pierde nada de su solidez. En toda aquella región de Salim hay varias fuentes más o menos abundantes, que desde la dominación árabe han sido poco o nada utilizadas: ʿAin el-Fāṭūr, ʿAin el-Deir, ʿAin Qurʿān, ʿAin el-Šemsiyah y ʿAin el-Beiḍāʾ.

El Bautista había cambiado el escenario de su ministerio, dejando Betania para pasar al occidente del Jordán, probablemente para esquivar las iras del rey Antipas, a quien hizo objeto de sus reproches a causa de su conducta inmoral.

[A] *Onom.*, 41,1-3. [B] *Peregrinatio*, ed. Geyer, Viena 1898.

[1] Jn 1,28. [2] Jn 3,23.

Bibl.: C. W. M. VAN DE VELDE. *Reise durch Syrien und Palästina in d. Jahren 1851 und 1852*, II, Leipzig 1856, cols. 302-303. *Aenon* en *DB*, II, cols. 1809-1811. *RB* (1913), págs. 220-223. ABEL, I, págs. 142-143, 447.

A. ARCE

ʾĔNŌŠ («hombre», «humanidad»; Ἐνώς; Vg. *Enos*). Patriarca antediluviano, hijo de Set[1], que vivió novecientos cinco años, engendrando a Qēnān a los noventa[2]. (→ **Patriarcas, Edad de los**). Citado en la genealogía de Jesucristo[3]. En Gn 4,26, se dice que en tiempos de ʾĔnōš se empezó a invocar el nombre de Yahweh. Sobre la recta interpretación de la frase, algunos creen que entonces comenzó a rendirse culto público a Dios

y otros que entonces la descendencia elegida empezó a llamarse la descendencia de los hijos de Yahweh.

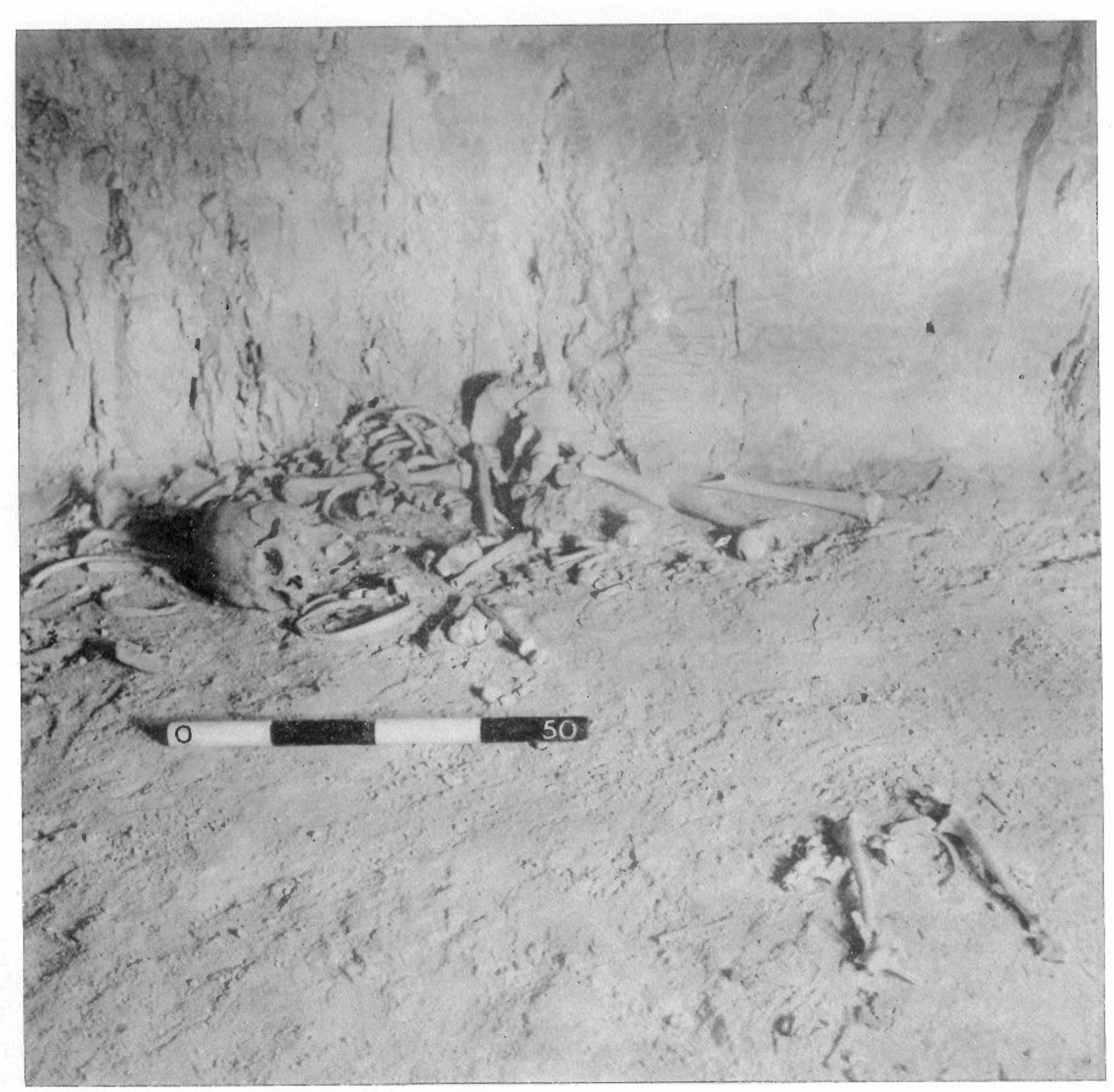
[1]Gn 4,26; 1 Cr 1,1. [2]Gn 5,6-9. [3]Lc 3,38.

Bibl.: A. PENNA, *Enos*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 365. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 163-164.

J. VIDAL

ENSEÑANZA DE JESUCRISTO Y LOS APÓSTOLES. La clave y fundamento de la enseñanza de Jesucristo es la suprema autoridad que se atribuye: se presenta como el Mesías, en el que culminan todas las esperanzas de Israel, y como el Hijo Unigénito de Dios, que viene a comunicar a todos los hombres la vida eterna. Reconoció el origen divino del AT y se sometió a la Ley de Moisés, pero se proclamó superior a Moisés, renovando y perfeccionando la Ley mosaica. Anunció el advenimiento del Reino de Dios y la destrucción del imperio de Satanás, fijando las condiciones para pertenecer a dicho reino: conversión, fe, bautismo e imitación de Cristo. Aunque sujeto a todas las flaquezas de la naturaleza humana, menos el pecado, reivindicó para sí la naturaleza y los atributos divinos, confirmando su enseñanza con milagros. La misión que le trajo al mundo fue cumplir los designios del Padre, dando voluntariamente su vida para redimir a todos los hombres y hacerlos hijos de Dios y partícipes de su gloria de Unigénito en los cielos, instituyendo a tal fin los sacramentos, el sacerdocio y la Iglesia con el primado de

Jericó. Restos de enterramientos hallados en un sepulcro del tipo cerámico correspondientes al período del Bronce Antiguo-Bronce Medio



Pedro, al que en unión de los demás apóstoles confió el gobierno supremo de su grey hasta la consumación de los siglos.

La enseñanza de los apóstoles parte de una base insustituible, que la investigación histórica puede verificar con todo rigor: la conciencia de que ofrecían un testimonio personal y colectivo de cuanto habían visto y oído de Jesús[1] y que estaban en posesión de una misión evangelizadora, para cuya realización contaban con la asistencia del Espíritu Santo y con poderes divinos irrefragables[2]. Anunciar a judíos y gentiles la salvación y la vida eterna mediante la conversión a la fe en Jesucristo y la recepción del bautismo: tal era el mensaje común de los apóstoles, cuyos dogmas fundamentales se recogieron en el Símbolo. La aportación personal de cada uno es muy variada. Sobresalen la de san Pablo y san Juan, proyectando sus luces sobre los misterios de la preexistencia eterna del Verbo, de la redención, de la gracia, de la resurrección y de la segunda venida del señor como juez de vivos y muertos. San Mateo prestó atención a la prueba bíblica del mesianismo de Jesús, san Lucas al universalismo del evangelio y san Marcos a reproducir fielmente la catequesis de san Pedro. Éste, en los discursos conservados por san Lucas en los Hechos y en las dos epístolas publicadas bajo su autoridad, insiste en abrir ante los ojos del pueblo deicida horizontes de esperanza[3]. Por su parte, Santiago promulga el sacramento de la extremaución[4] y san Judas en un breve escrito da la voz de alerta contra los propagadores de falsas doctrinas[5].

[1] Jn 1,14; 1 Jn 1,1-3; Jn 19,34-35; Act 1,8,21-22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31. [2] Mt 28,16-20; Lc 24,44-49; Mc 16,15-18; Jn 20, 22-23. [3] Act 2,22-40; 3,17-26; 2 Pe 1,3-19; 1 Pe 1-9. [4] Sant 5,14. [5] Jds 3-4.8-13.

Bibl.: F. Amiot, *L'enseignement de Saint Paul*, 2 vols., París 1938. G. Thils, *L'enseignement de Saint Pierre*, París 1943. J. M.ª Bover, *Teología de San Pablo*, Madrid 1946. J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, París 1950. M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols., Bonn 1950. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1957.

J. PRADO

ENTIERRO (heb. *qĕbūrāh*; ἐνταφιασμός; Vg. *sepultura*). El entierro de los muertos tenía gran importancia en el antiguo Próximo Oriente, como lo prueban la Biblia, los documentos y los millares de sepulcros (→ **sepulcro**) hallados dentro y fuera de Palestina. La palabra hebrea *qĕbūrāh* denota el acto de inhumar el cadáver y el lugar en que la inhumación se lleva a cabo[1]. Las personas que enterraban al difunto formaban un grupo[2]. El lugar en que el entierro se efectuaba podía ser una cueva[3], una ciudad o un paraje determinado[4], al pie de un árbol[5], una casa[6], un jardín o huerto[7], etc. Enterrar a los muertos se tenía por acto de misericordia[8].

[1] Gn 47,30; Dt 34,6; 2 Re 9,28; 21,26; 23,30; Is 14,20; Jer 22,19, etcétera. [2] Ez 39,15. [3] Gn 23,19; 25,9; 49,31; 50,13. [4] Dt 10,6; 34,6; Jos 24,30; Jue 12,7; 16,31; 2 Sm 21,14; 1 Re 2,10; 11,43, etc. [5] Gn 35,8. [6] 1 Sm 25,1; 1 Re 2,34; 2 Cr 32,20. [7] 2 Re 21,18.26; Jn 19,41. [8] Tob 1,17-18.

El cadáver se colocaba en unas angarillas o parihuelas[1], que portarían y acompañarían los familiares y amigos del difunto. La única referencia a un ataúd o cofre en que se encerraba el cadáver es reflejo, al parecer, de una costumbre no israelita[2]. La Tōrāh prohíbe ofrecer manjares a los muertos[3]. El entierro se celebraba el mismo día de la defunción[4] por razones higiénicas y de pureza[5]. El embalsamamiento era una práctica infrecuente entre los israelitas, porque sólo se menciona explícitamente dos veces en la SE[6]; el uso de especias en el caso de Asa y de Jesús[7], no puede considerarse como embalsamamiento, sino tal vez estaba relacionado con un rito de purificación. Los judíos y los primeros cristianos no incineraban los cadáveres; la quema de los mismos no era sino expresión de venganza[8] o de castigo[9]. Las ceremonias del entierro variaron sin duda con el tiempo, pero la más peculiar y constante, hasta el punto de que bastantes pueblos orientales la conservan aún, era la expresión ruidosa, espontánea o no, del dolor de los parientes y presentes al acto[10] (→ **Luto** y **Plañideras**).

[1] 2 Sm 3,31; 2 Cr 16,14; Lc 7,14. [2] Gn 50,26. [3] Dt 26,14. [4] Dt 21,23. [5] Nm 19,11-14. [6] Gn 50,2-3.26. [7] 2 Cr 16,14; Jn 19,39-40. [8] 1 Sm 31,12. [9] Lv 20,14; 21,9; Jos 7,25; Am 6,10. [10] 2 Sm 3,31-33; 9,23; Mc 5,38.

P. ESTELRICH

ENTRAÑAS. 1. En sentido literal o físico (heb. *mēʿīm*; σπλάγχνα, κοιλία, γαστήρ; Vg. *viscera, intestina, uter, venter*). Indican los órganos encerrados en el cuerpo del hombre, especialmente los contenidos en la cavidad abdominal. Designan, por ejemplo, el vientre[1]; los intestinos[2]; la sede de la digestión[3]; la sede de la generación de los hijos en el padre o en la madre[4]. Son mencionadas especialmente en las muertes trágicas de Antíoco IV Epífanes, Razís y Judas.

[1] Nm 5,22; Cant 5,14. [2] 2 Sm 20,10. [3] Ez 3,3; Job 20,14. [4] Gn 15,4; 25,23; 2 Sm 7,12; Rut 1,1 [5] 2 Mac 9,5; 2 Mac 14,46; Act 1,18.

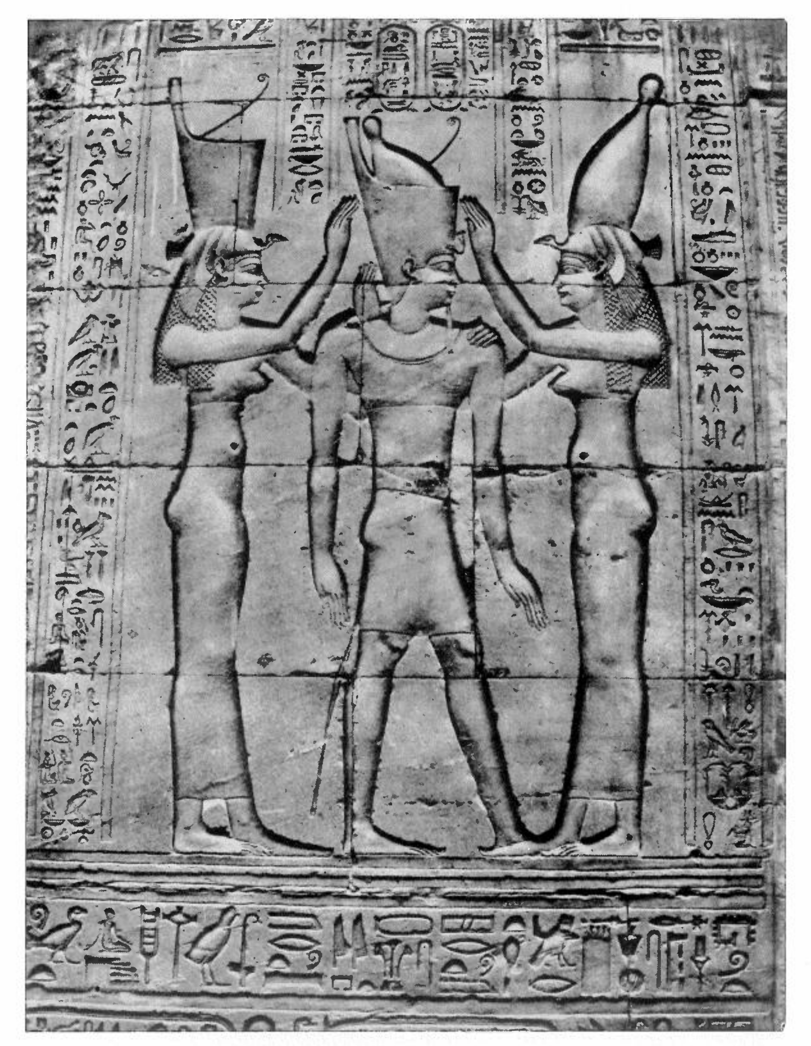
2. En sentido metafórico (heb. *mēʿīm* y, sobre todo, *raḥămīm*; σπλάγχνα; Vg. *viscera*). El más frecuente en la Biblia. Las entrañas se consideran (como en el lenguaje moderno el corazón) sede de los afectos y sentimientos tiernos en general: de la misericordia, del amor, de la compasión, etc.[1], y en el AT (como entre los griegos) también de la ira y crueldad[2]. Se aplica en particular a los mismos sentimientos de misericordia y conmiseración. Decir a la letra, por ejemplo, que Dios[3] o el hombre[4] cierra sus entrañas significa que no usa de compasión; designa el amor y la misericordia divinas[5]; la misericodia de los hombres entre sí[6].

El uso de la expresión es frecuente sobre todo en los escritos paulinos, para indicar bien el amor de Dios, bien el de Cristo que hay que imitar en justa correspondencia[7]. A Filemón llega a llamarle «mis propias entrañas», probablemente en el sentido de «hijo mío»[8].

[1] Gn 43,30; 1 Re 3,26; Eclo 30,7. [2] Prov 12,10. [3] Sal 40,12; 77,10. [4] Am 1,11. [5] Is 63,7.15; Lam 3,22; Sal 79,8; 119,77; Lc 1,78, etc. [6] Zac 7,9. [7] 2 Cor 6,12; 7,15; Flp 1,8; 2,1; Col 3,12, etc. [8] Flm ver. 12; cf. ver. 10.

P. TERMES

ENTRONIZACIÓN. Los libros de Samuel y de los Reyes mencionan una larga serie de ceremonias o ritos que acompañaban la accesión al trono de los soberanos israelitas en los dos reinos de Judá y de Israel. Entre estos ritos conviene distinguir tres categorías: la primera concierne a la unción, la segunda se refiere a un con-



Relieve egipcio del templo de Edfú, en el que vemos la coronación de un faraón como una ceremonia más en el acto de la entronización. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

junto de ceremonias repetidas según costumbre en la entronización, mientras la tercera se relaciona con acciones rituales que se adivinan más que se describen en ciertas narraciones históricas, que tienen, aunque no sea exacto, el aire de sucesos únicos.

1. La unción real. Este rito de investidura no se encuentra fuera de Canaán. Se le menciona en dos cartas de el-ʿAmārnah (51,6-9; 34,51), en Siria[1] y para los reyes hititas. El solo texto alegado para Mesopotamia (en el ritual real de Asiria) es dudoso. La unción de los faraones, en otro tiempo comúnmente admitida, parece mucho menos cierta. En la Escritura, la unción es el signo habitual de la función monárquica: el rey no queda definitivamente «estabilizado» sino después de haber recibido la unción de Yahweh. En todas las circunstancias, el soberano es «el ungido de Yahweh»[2]. En Samuel[3] y Reyes[4], se habla de la unción dada «por el pueblo», pero es más frecuente que el profeta representante de Yahweh confiera la unción.

El rito de la unción parece expresar una consagración de la persona del rey a Yahweh, consagración que se traduce de hecho por la posesión del Espíritu[5]. De persona privada, el rey se convierte en un jefe carismático, lleno de una fuerza sobrehumana para llevar a ejecución los designios de Yahweh, del cual él es instrumento. Siendo el rey, por la unción, el representante consagrado de Yahweh, queda investido por el mismo hecho de inviolabilidad[6].

[1] 1 Re 19.15. [2] 2 Sm 9,16; 15,1; 15, 1.17; 16,1.12-13; 2 Sm 12,7; 2 Cr 6,42. [3] 2 Sm 2,4; 5,7. [4] 2 Re 23,30. [5] 1 Sm 10,1. 6; 11,6; 16,13; 19,23. [6] 1 Sm 24,7.11; 26, 9.11.23.

2. Otros ritos habituales de la toma de posesión real. Al lado de la unción, la Biblia menciona el toque de trompeta[1], la aclamación[2], el batir de palmas[3], los buenos deseos y felicitaciones[4], la procesión solemne[5] y, en fin, la toma de posesión material del trono[6]. Este último rito es el que, sobre todo, llega a ser el punto culminante de la investidura real. El trono de los reyes de Israel[7] se pone en paralelo con el «trono de Yahweh»[8] o con el «trono de la realeza de Yahweh sobre Israel»[9]. El carácter sobrehumano del rey se pone en relación con el trono que él ocupa[10]. La investidura real se realiza igualmente por la imposición de las insignias reales: la corona[11], el cetro[12], los ornamentos reales[13], las armas reales, en particular la lanza[14], la espada[15] y el escudo[16].

[1] 1 Re 1,34.39: Salomón; 2 Re 9,13: Jehú; 2 Re 11,14: Joás. [2] 2 Sm 15,10: David; 2 Re 9,13: Jehú; 2 Re 11,12; 2 Cr 23,11: Joás. [3] 1 Sm 10,24; 1 Re 1,39; 2 Re 11,12; Sal 47,2: Yahweh. [4] 1 Sm 10,24: Saúl; 2 Sm 16,16: David; 1 Re 1,24.39.47: Salomón; 2 Re 11,12; 2 Cr 23,11: Joás. [5] 1 Re 1,35.40.45; 2 Re 11,19; Sal 47,6: Yahweh. [6] 1 Re 1,46; 2,12; 2 Re 11,19; 13,13; 1 Re 16,11; sobre el estrado, 2 Re 11,14 = 2 Cr 23,13; 2 Re 23,3 = 2 Cr 34,31; cf. 2 Cr 6,13: «tribuna de bronce». [7] 1 Re 1,46; 16,11; 2 Re 11,19; 13,13. [8] 1 Cr 29,23 [9] 1 Cr 28,5; 2 Cr 9,8. [10] Sal 45,7; 61,8; 2 Sm 7,13.16. [11] 2 Re 11,12 = 2 Cr 23,11: Joás; 2 Sm 1,10; 12,30; 1 Cr 20,2. [12] Sal 2 9; 45,7; 110,2; Is 14,5; Ez 19,11-14. [13] Sal 45,8; 1 Re 22,30. [14] 1 Sm 18,19; 19,9; 20,23; 22,6; 2 Re 11,10 = 2 Cr 23,9. [15] 1 Sm 31,4 = 1 Cr 10,4; 2 Sm 1,22; 1 Re 19,17. [16] 2 Re 11,10; 2 Sm 1,21.

3. Textos históricos que sugieren la presencia de un rito. Entre las funciones rituales que corren parejas con la investidura real se podrían quizás señalar los oráculos reales[1]; la aparición en sueños de Yahweh a Salomón[2]; la conclusión de un pacto entre el soberano y el pueblo[3]; la imposición del «nombre de reinado»[4]. La alusión a una acción ritual nos parece menos proba-



Trono tallado, pintado y sobredorado, procedente de la tumba de Tutanḫamón. En el respaldo se representa al faraón y su mujer, en una escena que parece de la vida íntima. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

ble en el caso de la «comida por la parte real»[5], de la oblación del pan hecha por Saúl[6], o de la doble «vuelta del dominio» del mismo rey[7] o del atentado cometido por Saúl contra la persona de David[8].

[1] Cf. el «estilo oracular» en Sal 2,7; 20,7; 21,9; 110,1; 2 Sm 3,18; 7,8.12. [2] 1 Re 3,5. [3] 2 Sm 3,21; 5,3; 1 Re 12,1; 2 Re 11,17. [4] 2 Cr 21,17; 25,23; 2 Re 14,21; 15,20; 24,18. [5] Cf. 1 Sm 9,22-24. [6] 1 Sm 10,3-4. [7] 1 Sm 10,2-5; 15,12. [8] 1 Sm 18,10-12.

Bibl.: R. PATAI, *Hebrew Installation Rites*, en *HUCA*, 20 (1947), págs. 143-255. G. VON RAD, *Das judäische Königsritual*, en *ThLZ*, 72 (1947), págs. 211-216. J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royaté israélite*, Roma 1954, págs. 190-213. D. LYS, *L'onction dans la Bible*, en *ÉThRel* (1954-1955), págs. 3-54. K. H. BERNHARDT, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie in Alten Testament*, en *VT*, supl. 8 (1961).

J. DE FRAINE

ENVIADO. → **Apóstol.**

ENVIDIA (heb. *qin'āh*; φθόνος; Vg. *invidia*). Tristeza por el bien del prójimo, vicio capital opuesto a la caridad. Por la que tuvo el diablo a nuestros primeros padres, entró la muerte en el mundo[1]. Es dañina para la salud corporal, como las caries de los huesos[2], e incompatible con la Sabiduría[3]. Atrae sobre los culpables los más severos castigos divinos[4], siendo contada entre los pecados que excluyen el reino de Dios[5] y hacen a los que los cometen dignos de muerte[6]. Los justos, como Moisés, no se dejan arrastrar por esa pasión[7], que los cristianos deben evitar, si es que quieren gustar cuán suave es el Señor[8]. Por envidia mató Caín a su hermano Abel[9], cegaron los filisteos los pozos abiertos por Isaac[10], aborreció Esaú mortalmente a Jacob[11], vendieron a José sus hermanos[12], provocaron los efraimitas una represalia sangrienta[13], y persiguió Saúl a David[14] y los sátrapas persas a Daniel[15]. Fue asimismo la causa de que los sumos sacerdotes entregaran a Jesús[16].

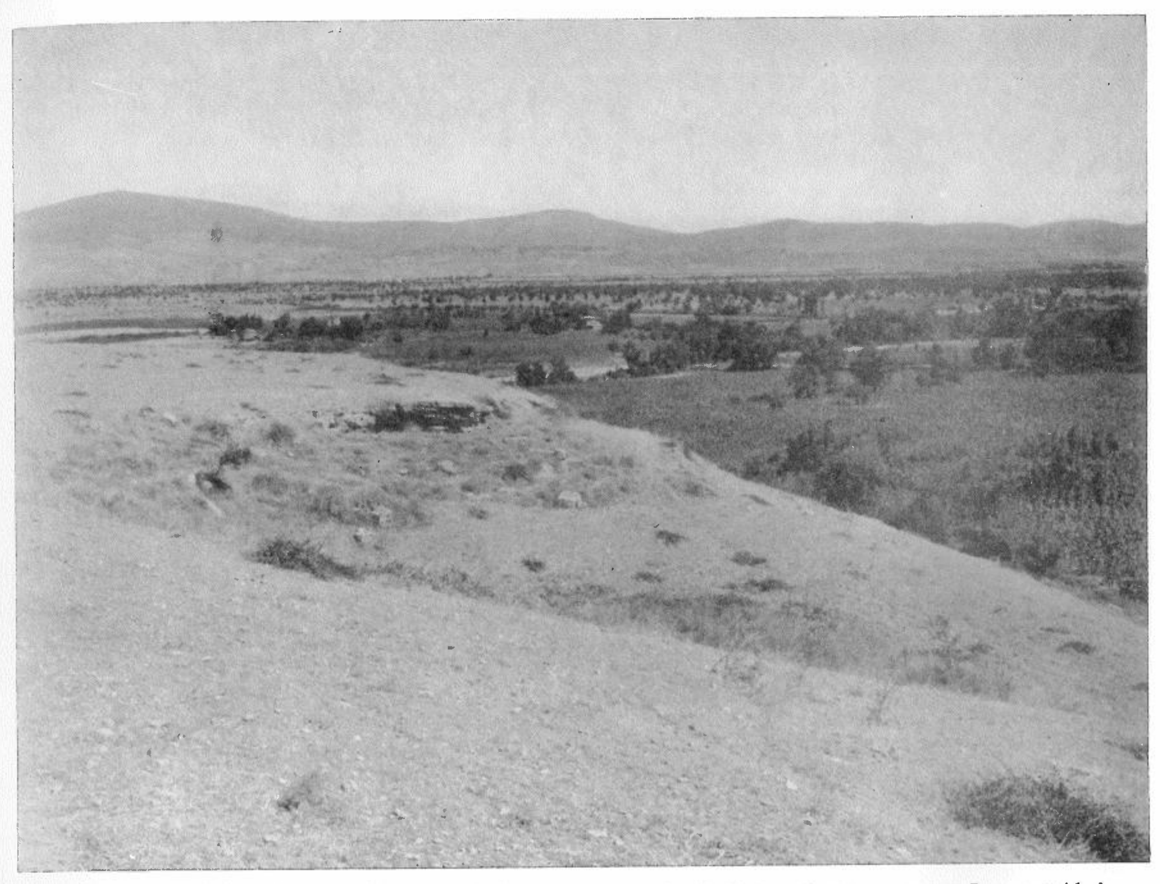
[1] Sab 2,24. [2] Prov 14,30. [3] Sab 6,23. [4] Nm 12,10-15; Dan 6,25. [5] Gál 5,21. [6] Rom 1,29-32. [7] Nm 11,29. [8] 1 Pe 2,1-3. [9] Gn 4,3-8. [10] Gn 26,15. [11] Gn 27,41. [12] Gn 37,4. [13] Jue 12,1. [14] 1 Sm 18,7-11. [15] Dan 6,4 y sigs. [16] Mc 15,10; Mt 27,18.

Sin llegar a semejantes extremos, la envidia convierte los dones con que Dios favorece a los demás en motivo de aflicción propia[1], engendra murmuraciones[2], toma ocasión de la misericordia divina para su daño[3] y hasta llega a viciar el ministerio de la predicación evangélica.

Los brotes de envidia entre los maestros manifiestan[4] que su sabiduría no viene de lo alto, sino que tiene origen terreno puramente natural, demoníaca, siendo causa de desorden y de toda suerte de mal[5]. La comunidad en la que ha penetrado la envidia es como una manada de

Llanura de Dōtān, vista desde Tell Dōtān, en cuyos alrededores José fue vendido por sus hermanos a unos mercaderes que iban a Egipto. (Foto P. Termes)





Vista parcial de la colina de Colosas, que incluye el lugar en donde estaba edificado el teatro. La comunidad cristiana de esta población fue fundada por Epafras. (Foto P. Termes)

fieras que se devoran unas a otras[6]. La propaganda herética cuenta este vicio, con su cortejo de riñas, insultos, sospechas malignas y disputas interminables, entre los frutos primerizos de su siembra necia y morbosa, contraria a las palabras de nuestro Señor Jesucristo[7]. San Pablo la cataloga entre «las obras de la carne»[8], entre los siete vicios de que el cristianismo había librado a los cretenses[9] y entre las taras vergonzosas del paganismo[10]. Finalmente, la envidia sería, según Santiago, junto con otras concupiscencias o pasiones, la causa verdadera de las guerras y contiendas[11]. Pero la mayoría de los intérpretes entiende de manera diversa los pasajes aludidos. Tampoco se relaciona con el envidioso, sino con el glotón, el consejo del sabio: «No comas en compañía de envidiosos»[12]. En cambio, responde a la realidad de todos los tiempos la observación del Eclesiastés de que todo esfuerzo y éxito entre los hombres es causa de envidia de unos para con otros[13].

[1]Gn 26,12-16; 30,1. [2]Gn 31,1; Nm 12,2. [3]Lc 15,25-32. [4]Flp 1,15. [5]Sant 3,13-16. [6]Gál 5,13-15. [7]1 Tim 6,3-4. [8]Gál 5,19-21 [9]Tit 3,3. [10]Rom 1,29-32. [11]Sant 4,1-2.5. [12]Prov 23,6. [13]Ecl 4,4.

Bibl.: D. M. PRÜMMER, *Manuale theologia moralis*, I, Friburgo de B. 1931. F. TILLMANN, *Il Maestro chiama, compendio de morale cristiana*, 3.ª ed., Brescia 1945.

J. PRADO

EÓN. La palabra αἰών, correspondiente a la hebrea *ʿōlām*, significa, en la Biblia, un período de duración indefinida. Pero el contenido formal del significado no es precisamente la dimensión cronológica, sino las características morales o espirituales que lo determinan.

En la literatura apocalíptica del siglo I A.C. y, sobre todo, en la literatura rabínica después del 70 D.C., se encuentra frecuentemente la distinción entre «este mundo» y «mundo futuro» (*ʿōlām ha-zeh* y *ʿōlām ha-bāʾ*); y designa dos períodos en la historia de la humanidad.

«Este mundo» es la época de lo imperfecto y de lo pecaminoso; y «mundo futuro» designa una época nueva, en la que desaparecerán el pecado y la miseria, y los justos serán recompensados. El esquema judío de los dos «eones» fue aceptado por Jesús y los primeros cristianos, pero sometido a una transformación importante. Jesús, en efecto, estableció un estrecho vínculo entre su propia persona, su muerte y su resurrección, y la venida del Reino de Dios[1]. Su resurrección, seguida de la efusión del Espíritu, hizo saber a los discípulos que el Reino de Cristo — primera fase del Reino de Dios — había ya comenzado de forma oculta, y que, por lo tanto, el «eón» futuro se encontraba ya misteriosamente realizado en medio del «eón» presente. Así, en vez de estar netamente separados por el tiempo, los

dos «eones» están como mezclados durante el período que va de la resurrección de Cristo a su Parusía.

La resurrección de Cristo marca el principio de la resurrección general[2]. La efusión del Espíritu atestigua que los «últimos días» han comenzado ya[3]. Los cristianos han sido desarraigados del «eón» presente[4] y participan ya de las fuerzas del «eón» futuro[5]. Su vida, pues, es una perpetua tensión entre un presente ya caduco y un futuro ya presente. Hay que vivir «en el eón presente» sin dejarse seducir por él[6]. La actitud cristiana es de esperanza y espera del día en que el «eón futuro» se establezca de manera visible en el día de la Parusía.

[1] Cf. Mc 14,62 y par. [2] 1 Cor 15,20.23. [3] Act 2,16-17. [4] Gál 1,4. [5] Heb 6,5; cf. 2 Cor 1,22; 5,5. [6] Tit 2,12; cf. 2 Tim 4,10.

Bibl.: O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, Neuchâtel-París 1947. W. E. VINE, *An Expository Dictionary of N. T. Words*, I, Londres-Edimburgo 1948, pág. 41 y sigs. E. TROCMÉ - J. J. VON ALLMEN, *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel-París 1954, págs. 289-291.

J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

EPAFRAS (abr. de → **Epafrodito**; Ἐπαφρᾶς; Vg. *Epaphra*). Fundador de la comunidad cristiana de Colosas y de las de Laodicea y Hierápolis. Visitó a san Pablo durante su encarcelamiento en Roma, dando cuenta favorable de la primera de tales iglesias, a la que el apóstol envió saludos por conducto suyo. Permaneció en Roma y estuvo en la prisión con el santo, el cual le dio los epítetos de «consiervo amado», «siervo de Cristo» y «mi compañero en la prisión por Cristo Jesús». El *Martyrologium Romanum* le conmemora el 19 de julio como obispo y mártir de Colosas. Es muy dudoso que haya de identificársele con Epafrodito.

Col 1,4-8; 4,12; cf. 2,6-7; Flm ver. 23.

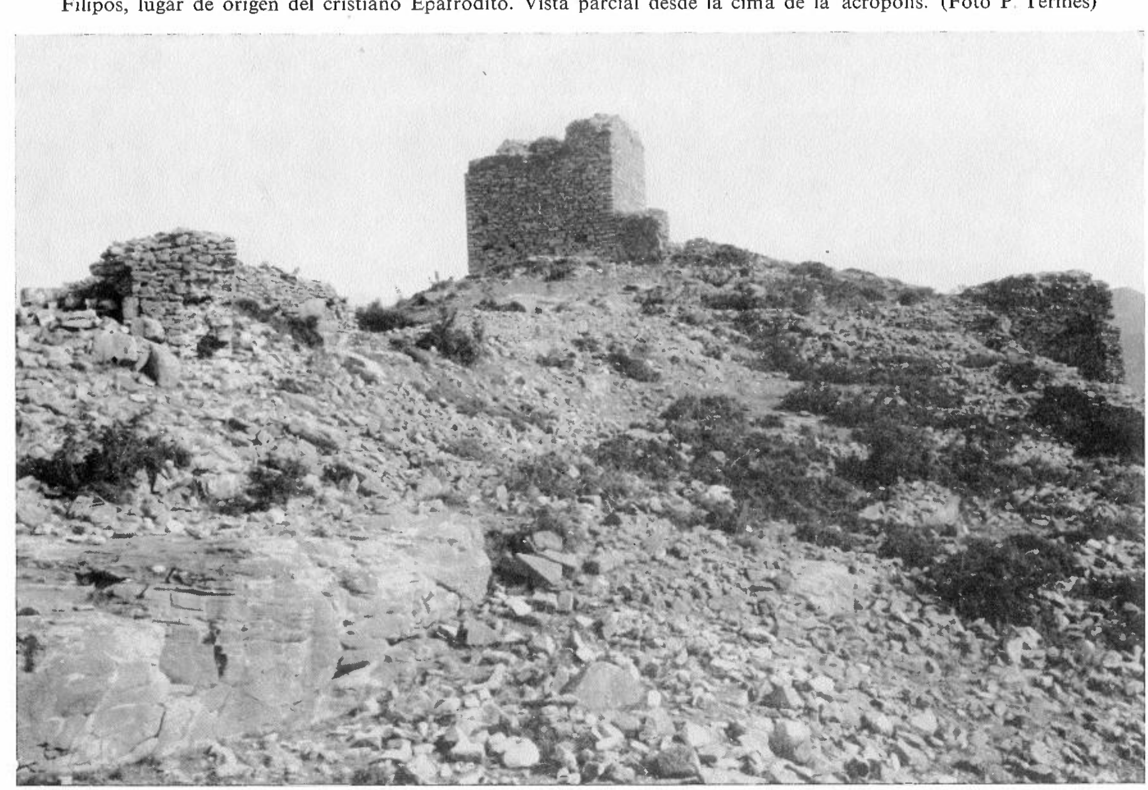
Bibl.: F. X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Regensburgo 1911, págs. 288-292.

P. ESTELRICH

EPAFRODITO (Επαφρόδιτος, «de Afrodita», «amable», cf. lat. *venustus*; Vg. *Epaphroditus*). Cristiano filipense del que únicamente se sabe lo que san Pablo relata acerca de él. Fue «hermano, colaborador y compañero de lucha» del santo, a quien entregó limosnas durante el encarcelamiento por encargo de sus paisanos. Epafrodito sufrió una grave enfermedad en Roma; una vez hubo sanado de ella, Pablo envió por su mediación palabras de reconocimiento a la iglesia de Filipos. Como otros propagadores de la fe, recibió el nombre de apóstol («enviado»), que se daba entonces a quienes se dedicaban a la labor misionera. El nombre de Epafrodito y el de Epafras, que es una contracción del anterior, se encuentran con cierta frecuencia en las inscripciones clásicas; pero, a pesar de tal homonimia, no hay motivos para identificar a Epafrodito con el → **Epafras** fundador de la Iglesia de Colosas. A ello se opone no sólo la relación de los hechos, sino la situación y la distancia que separaba a Filipos de Colosas. El *Martyrologium Romanum* conmemora a Epafrodito el 22 de marzo con el título de obispo y mártir en Terracina (¿Tarragona?), a donde le habría enviado san Pedro.

Flp 2,25-30; 4,18.

Filipos, lugar de origen del cristiano Epafrodito. Vista parcial desde la cima de la acrópolis. (Foto P. Termes)



Bibl.: F. X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Regensburgo 1911, págs. 223-227. J. HUBY, *Les Épîtres de la Captivité*, París 1935, págs. 257, 325 y sigs. T. DA CASTEL SAN PIETRO, *Epafrodito*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 404. A. MÉDEBIELLE, *Épître aux Philipiennes*, en *La Sainte Bible*, XII, París 1951, págs. 92-93.

P. ESTELRICH

EPÉNETO (Ἐπαίνετος, «elogiable»; Vg. *Epaenetus*). Cristiano, tal vez de Éfeso, del que san Pablo dijo que le era «muy querido» cuando escribió a los fieles de Roma, en cuya ciudad residía Epéneto. Fue el primer converso de la provincia romana de Asia[1]. Ningún judío, que se sepa, llevó el nombre de Epéneto, aunque era bastante corriente en el mundo grecorromano. Se le conmemora el 15 de julio.

[1] 1 Rom 16,5; cf. 1 Cor 16 15.

Bibl.: F. X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Regensbrugo 1911, págs. 382-385.

C. COTS

EPICÚREOS (ἐπικουρεῖοι; Vg. *epicuraei*). San Pablo discutió en el Ágora con los epicúreos y → **estoicos**, únicos filósofos que menciona el libro de los Hechos[1].

El fundador de la escuela ético-filosófica del epicureísmo fue Epicuro (341-270 A.C.). Sostuvo, y con él sus discípulos, entre los que descuellan Apolodoro, Zenón y Lucrecio — Séneca le cita —, que los sentidos son la fuente exclusiva de todas las ideas y, por lo tanto, suministran el único criterio para conocer la verdad. Interpretaban de modo mecanicista el universo, apoyándose en el atomismo materialista de Demócrito: el mundo era el resultado de la unión casual de los átomos eternos. Negaban la inmortalidad: el alma, a la muerte, se perdía en el Todo divino. Aunque no rechazaran la existencia de dioses, no admitían que intervinieran en los asuntos humanos y creían, al parecer, que su principal atributo era la ataraxia. En cuanto a la ética epicúrea, se basaba sobre todo en dos principios: 1.º el placer (ἡδονή) es la meta de la conducta del hombre; 2.º la virtud humana más importante es la prudencia, que proporciona el medio más seguro de alcanzar la felicidad.

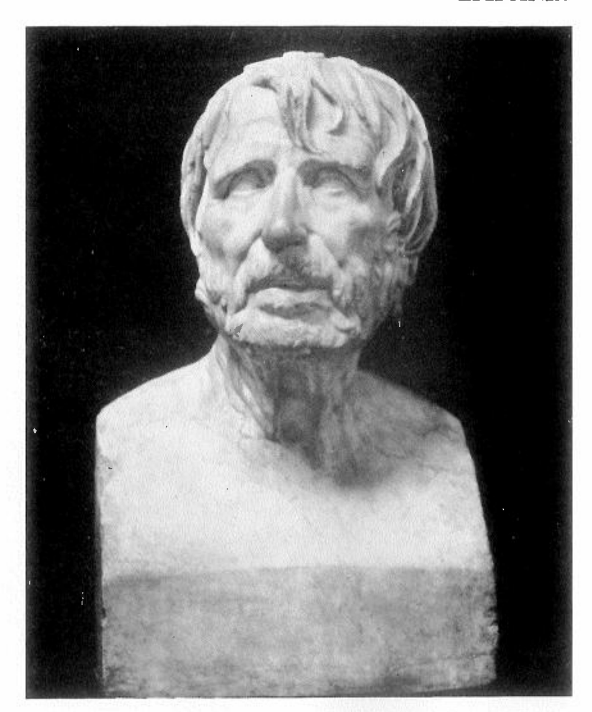
Algunos exegetas han creído descubrir ciertos trazos de hedonismo en el libro del Eclesiastés[2], que aconseja comer y beber y gozar de la vida tal como al hombre se le ofrece; pero la verdad es que nunca se olvida de Dios, dador de todos los bienes. Sería, pues, el suyo un hedonismo moderado y religiosamente dirigido.

[1] Act 17,18. [2] Ecl 2,12 y sigs.; 3,24 sigs.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 10,11,7. D. BUZY, *L'Ecclésiaste* y J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, VI y XI, París 1941 y 1949 (con bibliografía). C. DIANO, *Epicuro*, en *ECatt*, V, Roma 1950, cols. 413-418 (con abundante bibliografía sobre el filósofo y su escuela). J. FERRATER, *Epicuro*, en *Diccionario de Filosofía*, 3.ª ed., Buenos Aires 1951, págs. 272-273 (con bibliografía).

R. BALLESTER

EPIFANÍA La palabra se emplea habitualmente para designar la manifestación de Jesús a los Magos[1] (→ **Adoración de los magos**), pero tiene una significación mucho más amplia y corresponde a un tema esencial de la Biblia: la historia sagrada (AT y NT) viene a ser la



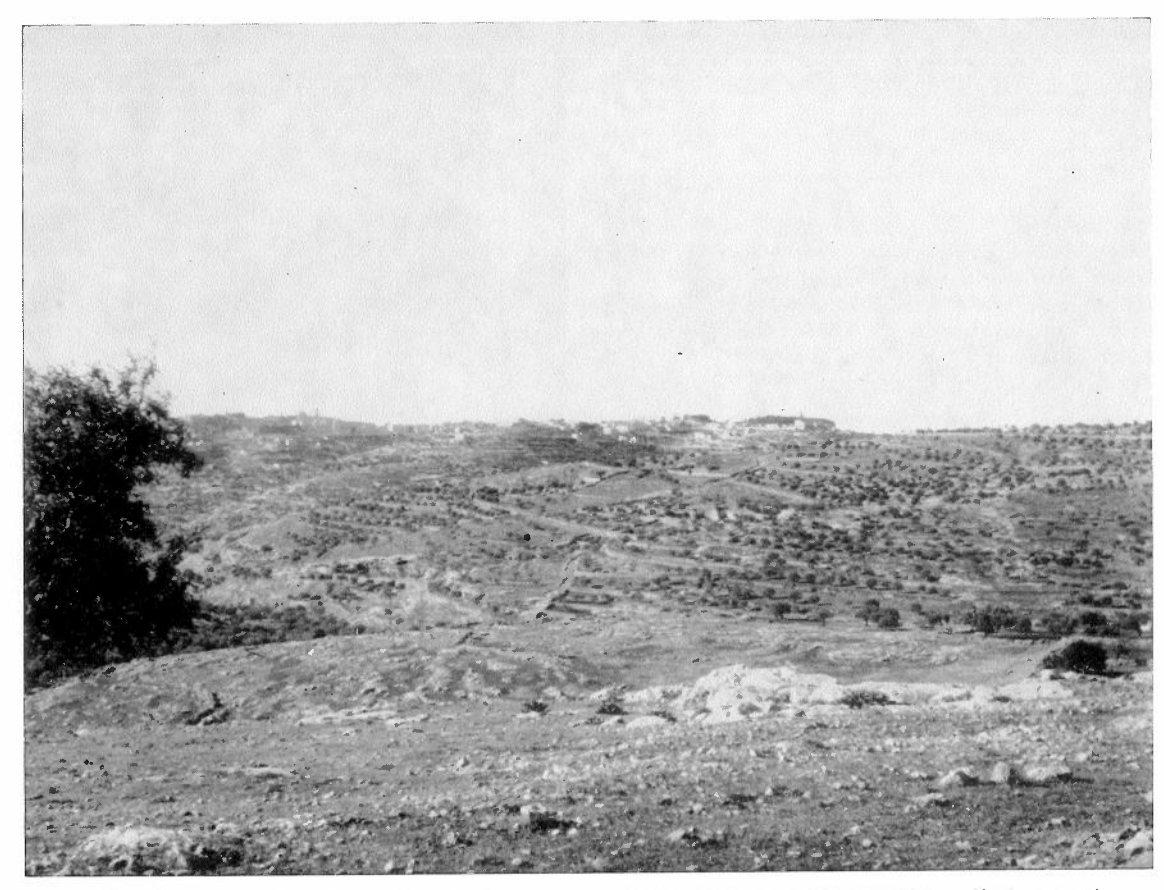
Séneca, filósofo estoico que cita las obras de los epicúreos. Busto en mármol en la Galería de los Uffizi. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

historia de las manifestaciones sucesivas de Dios revelándose a los suyos como Dios único, Salvador y Juez, manifestaciones que culminan en la venida de Jesús y en su retorno glorioso al fin de los tiempos.

1. ANTIGUO TESTAMENTO. El vocablo griego ἐπιφάνεια es de empleo poco frecuente en los LXX, excepto en 2 Mac donde designa las intervenciones extraordinarias de Dios a favor de sus fieles[2]. Mas la realidad expresada por el vocablo campea en todo el AT, que es la historia de las manifestaciones del Dios Santo, Salvador y Juez. Cabría citar todas las «teofanías»: a los patriarcas[3], a Moisés y al pueblo[4], la «gloria de Yahweh» en el Tabernáculo y después en el Templo, la visión de Isaías[5], etc. En el AT Dios sólo se da a conocer de una manera misteriosa, incompleta, casi siempre por medio de visiones o signos materiales que le ocultan al mismo tiempo que revelan su presencia, su poder y su protección. Pero, al fin de los tiempos, se producirá una manifestación grandiosa de Dios: el «Día de Yahweh». Entonces aparecerá como juez, para castigar a los enemigos del pueblo y a los judíos infieles, para salvar a los suyos e instaurar su Reino (Amós, Isaías, Sofonías, Joel, etc.).

[1] Mt 2,1-13. [2] 2 Mac 2,21; 3,24-34; 5,4; 10,29-30; 11,8; 12,22; 14,15; 15,27; cf. 2 Sm 7,23. [3] Gn cap. 18; cap. 26; 32,25 y sigs., etcétera. [4] Éx cap. 3; 33,20 y sigs. [5] Is cap. 6.

2. NUEVO TESTAMENTO. Enseña que este advenimiento de Dios se efectúa en Jesús; los evangelios, sobre todo el de san Juan, presentan la encarnación, los milagros, la pasión, la muerte y la resurrección de



Belén y la comarca circundante, vistas desde la carretera de Jerusalén. En Belén ocurrió la epifanía o manifestación del Mesías niño a los Magos. (Foto J. A. Ubieta. Archivo Termes)

Jesús como manifestaciones de la «gloria» del Hijo de Dios[1]. El tema joánnico de la luz está estrechamente emparentado con ésta. San Pablo, en sus epístolas Pastorales, enseña también que en Jesús «se han manifestado» la gracia y la misericordia del Dios Salvador[2]. Pero Jesús glorificado ha de «aparecer por segunda vez para salvar a quienes le aguardan»[3]. La palabra ἐπιφάνεια que en el griego helenístico designa las intervenciones, beneficiosas y salvadoras, de las divinidades paganas y de los monarcas divinizados, se emplea en las epístolas Pastorales para expresar esta segunda aparición de Jesús[4]. Es el sinónimo de las expresiones παρουσία[5], ἡμέρα κυρίου[6], y ἀποκάλυψις[7]. Esta manifestación gloriosa, anticipada en el momento de la transfiguración de Jesús[8], había sido anunciada por Él antes de la pasión[9]. Después de esta epifanía del Señor glorificado y juez, habiéndose Dios manifestado definitivamente, será perfectamente conocido[10] y será «todo en todos»[11].

[1] Jn 1,14; 2,11, etc. [2] 2 Tim 1,10; Tit 2,11; 3,4. [3] Heb 9,28. [4] 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13; cf. 2 Tes 2,8. [5] 1 Cor 15,23, etcétera. [6] 1 Cor 1,8, etc. [7] 1 Cor 1,7, etc. [8] Mt 17,1 y sigs. y par. [9] Mt 25,31 y sigs., etc. [10] 1 Cor 13,12; cf. 1 Jn 3,2. [11] 1 Cor 15,28.

Bibl.: J. Dupont, Σὺν Χριστῷ, *l'union avec le Christ suivant S. Paul*, Brujas, Lovaina, París 1952, págs. 73-77 (con abundante bibliografía). P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, París-Tournai 1954, págs. 143-147. E. Pax, *Epiphanie*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1959, págs. 148-153.

R. DEVILLE

EPIGRAFÍA HEBREA. La epigrafía es la ciencia que trata principalmente de inscripciones antiguas, es decir, de escritos incisos, grabados o moldeados con materias como piedra, metal o barro. Este estudio incluye los problemas de descifrado e interpretación, y, particularmente, el estudio de la escritura.

En la epigrafía hebrea pueden distinguirse tres ramas: *a)* la antigua epigrafía cananea, que trata de las principales inscripciones de Canaán; *b)* la primitiva epigrafía hebrea, que versa sobre las inscripciones en la escritura del antiguo Israel en los tiempos anteriores a la Cautividad; *c)* la epigrafía hebrea cuadrada, que estudia las inscripciones en escritura hebrea cuadrada, antecesora de las escrituras hebreas clásica y moderna. Se incluye aquí la primera de estas tres ramas con ciertas reservas, pues el escrito (o escritos) en cuestión todavía no se ha descifrado y no puede decirse con certeza si la escritura o el lenguaje es hebreo o afín al mismo. En cuanto al hebreo antiguo, por falta de material, no podemos — como nos es posible en el caso del griego, latín o aun del hebreo en general —, subdividir el estudio

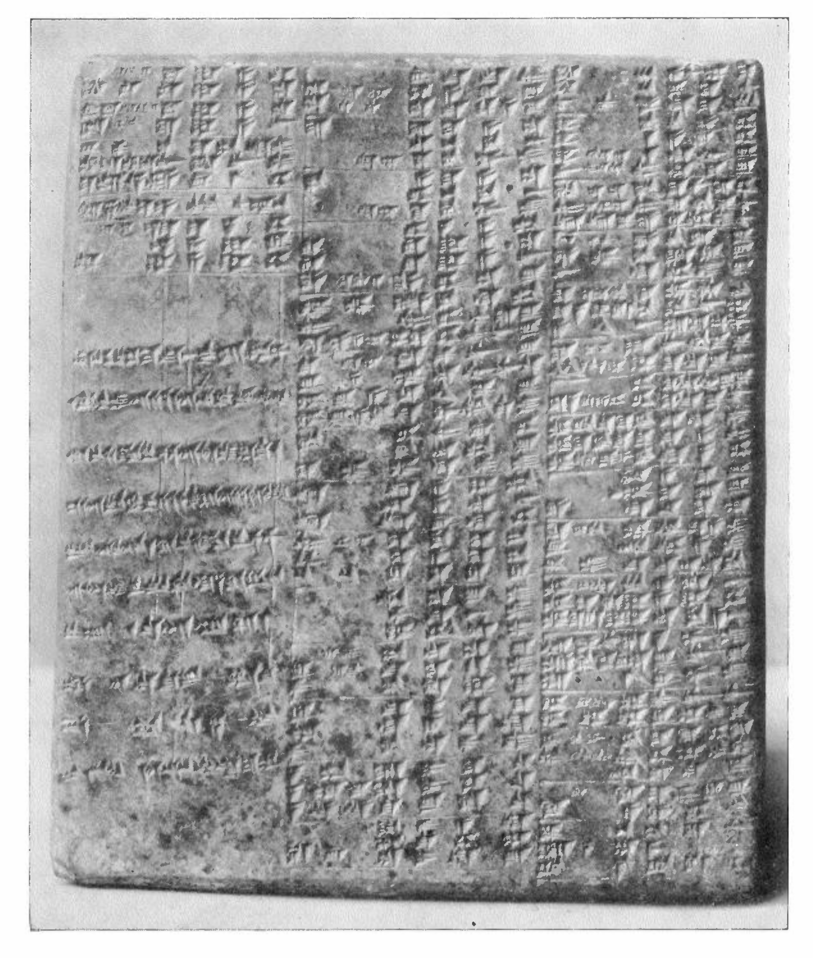
del material escrito en epigrafía y paleografía. Pero siendo inscripciones la mayor parte de los antiguos documentos hebreos, su estudio corresponde prácticamente al campo de la epigrafía. En el caso de la epigrafía hebrea cuadrada, trataremos principalmente de las inscripciones más primitivas descubiertas en Palestina.

1. INSCRIPCIONES PRIMITIVAS DE CANAÁN. Desde 1929 se han descubierto en Palestina diversas inscripciones pertenecientes al Bronce II y III. Se pueden dividir estas inscripciones en tres grupos, que pertenecen: *a*) al siglo XVIII o XVII A.C.; *b*) las del siglo XV o XIV A.C., y *c*) las del siglo XIII A.C. Un par de inscripciones más pueden pertenecer al siglo XII o XI A.C. Puede ser de interés para los lectores que persigan el dato curioso que, posiblemente por pura casualidad, los tres grupos más importantes corresponden aproximadamente a tres períodos notables: el primero, a la época de los patriarcas (siglos XVIII a XVI A.C.); el segundo, a la de Josué (siglo XIV A.C.); el tercero, a la de los Jueces (segunda mitad del siglo XIII A.C. en adelante); la laguna entre el primero y el segundo grupo puede corresponder al período de opresión de los israelitas en Egipto. Pero resulta ahora claro que la escritura alfabética fue empleada en Canaán desde la época de los patriarcas.

Tres inscripciones pertenecen al primer grupo: los fragmentos de cerámica de Gézer (hallados en 1929), la placa de Siquem y la daga de Lākīš (hallada en 1934, el mismo año que la placa de Siquem, pero su inscripción fue descubierta tres años más tarde, cuando la daga fue limpiada). Aunque estas inscripciones tienen sólo un total de catorce letras (diez caracteres separados), son de importancia suma, pues representan la escritura alfabética más primitiva descubierta hasta la fecha, que puede constituir la antecesora del alfabeto. Pertenecen al segundo grupo, un sello oblongo (tercer cuarto del siglo XV A.C.), hallado en Lākīš a principios de 1935; una tapa de incensario con inscripciones (segunda mitad del siglo XV o primera del XIV A.C.), también de Lākīš, donde se encontró en 1936; la escudilla n.º 1 de Lākīš (segundo cuarto del siglo XIV A.C.); los fragmentos de cerámica de Tell el-Ḥesi (hallados en 1891), el vaso de Tell el-ʿAǧǧūl (hallado en 1932) y el óstracon de Bēt Šémeš (hallado en 1930), todo ello del siglo XIV A.C. El tercer grupo — el aguamanil de Tell el-Duweir, las cerámicas n.º 2 y n.º 6 de Lākīš — proviene de Lākīš, pero podemos añadir un brazalete de oro con inscripciones de Megiddo (con ocho signos), atribuido también al siglo XIII A.C.

La Epifanía, o manifestación del resplandor de la divinidad de Jesús sobre el monte, ha sido conmemorada con esta basílica en la cima del Tabor. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)





Vocabularo sumero-babilónico, muestra cuneiforme, muy típica, de la epigrafía del antiguo Oriente. (Foto *A.C.L.*, Bruselas)

2. PRIMITIVAS INSCRIPCIONES HEBREAS. Hasta el comienzo de nuestro siglo, los restos epigráficos conocidos del antiguo Israel eran muy escasos. Hasta hoy no ha sido desenterrada ninguna estela israelita (piedras monumentales) de victoria, como las de los egipcios, babilonios, asirios, griegos o romanos, o aún de los moabitas, fenicios o armenios. David, Salomón, Isaías, Jeremías y todos los demás reyes y profetas del antiguo Israel nos son conocidos principalmente por el relato bíblico. Por razón de esta escasez de primitivas inscripciones hebreas, la mayoría de los técnicos eminentes de los últimos cien años, o negaron que la escritura alfabética fuera practicada en Palestina antes del período persa, o imaginaban que la escritura cuneiforme era la oficial del antiguo Israel hasta la época de Ezequías (*ca.* 700 A.C.). Se suponía que ciertos fragmentos de la Biblia habían sido escritos con caracteres cuneiformes sobre tablillas de barro, y así habían sido interpretados algunos pasajes bíblicos. El Dr. Cowley sugirió que fue Esdras quien, con ayuda de sus compañeros, tradujo los caracteres cuneiformes al hebreo y escribió el resultado de su trabajo en la sencilla escritura aramea. Los sabios judíos, por otra parte, sugirieron que el alfabeto hebreo cuadrado fue empleado sin cambio alguno desde la época de Moisés.

Durante los últimos cincuenta años, sin embargo, ha habido un considerable incremento en la investigación de las primeras inscripciones hebreas. El profesor G. A. Cooke, en su notable *Text-book of North Semitic Inscriptions* (Oxford University Press, 1903), incluyó solamente una inscripción hebrea primitva y unos sellos hebreos arcaicos. No obstante, treinta años más tarde, el autor del presente artículo pudo publicar unas trescientas inscripciones hebreas primitivas (incluidos óstraca, sellos con inscripciones, pesas en *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*), y en los veinte años últimos han sido descubiertas nuevas cantidades de materiales hebreos antiguos que comprenden: óstraca, sellos, impresiones en asas de jarras, pesas, pergaminos, papiros, etc. La epigrafía está actualmente al alcance de todo lector.

Con el incremento de documentos disponibles, el conocimiento de la primitiva epigrafía hebrea aumenta rápidamente y, en la actualidad, podemos determinar, en el alfabeto primitvo, el cambio gradual que arroja luz sobre el desarrollo independiente de todos los alfabetos conocidos. Ahora sabemos que en el antiguo Israel, como también en cada nación civilizada, tanto antigua como moderna, hubo tres estilos principales de escritura: monumental o lapidaria; corriente o manual; y literaria o de los libros manuscritos. En la actualidad se tiene una razonable seguridad acerca de la nacionalidad y fecha de muchas, si no de todas, de las inscripciones importantes.

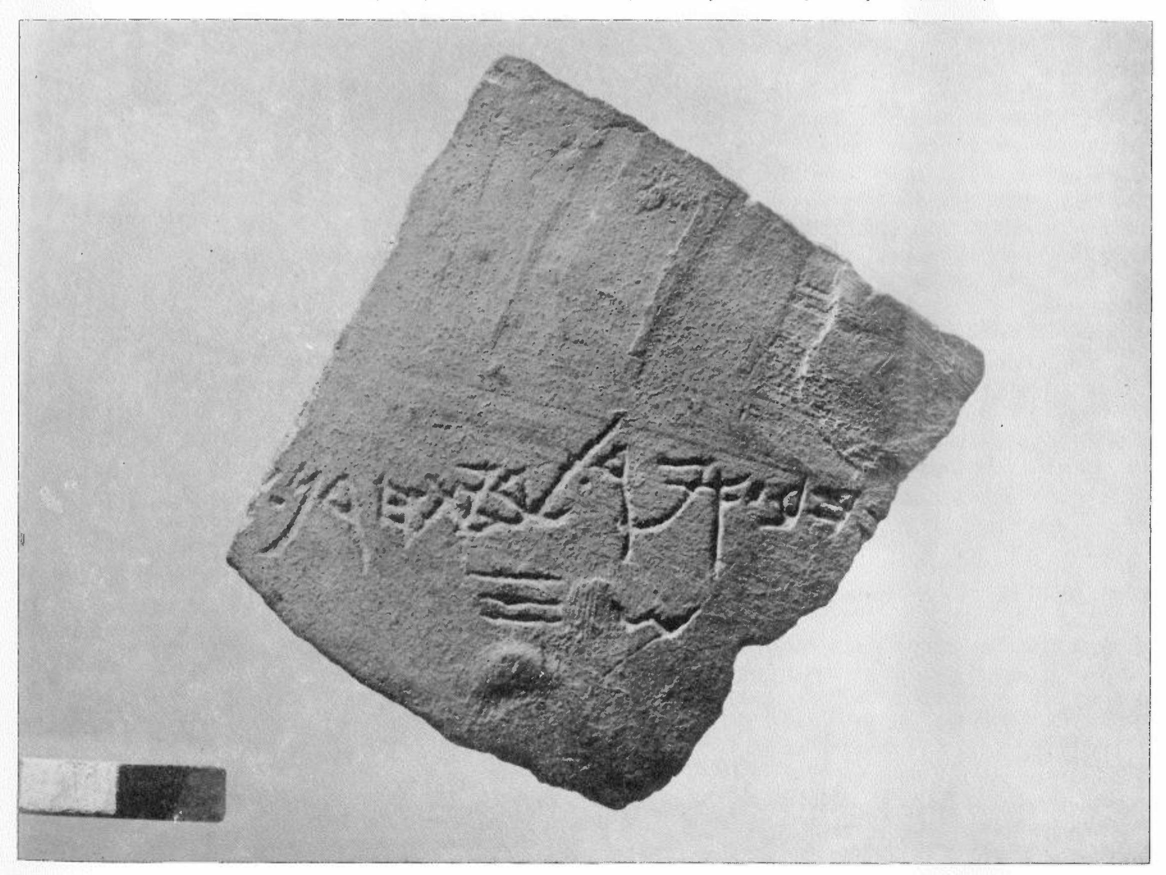
El primitivo alfabeto hebreo, junto con el fenicio y otros parecidos (moabita, ammonita, edomita), constituyen la rama principal cananea (representando la otra rama principal el arameo) del alfabeto semítico del norte, así llamado para distinguirlo del semítico del sur (con diversas ramas en la antigua península arábiga). El alfabeto semítico del norte permaneció casi inalterado durante muchos siglos. Es más: si se exceptúa la forma externa de las letras, y si se considera sólo su valor fonético, su número y orden, se puede ver en el moderno alfabeto hebreo una continuación del alfabeto original semítico del norte, creado hace más de 3500 años. La característica principal del alfabeto semítico del norte (incluidas las ramas habrea primitiva, la fenicia y la aramea), era constar de veintidós letras o símbolos, que corresponden más o menos a las primeras veintidós

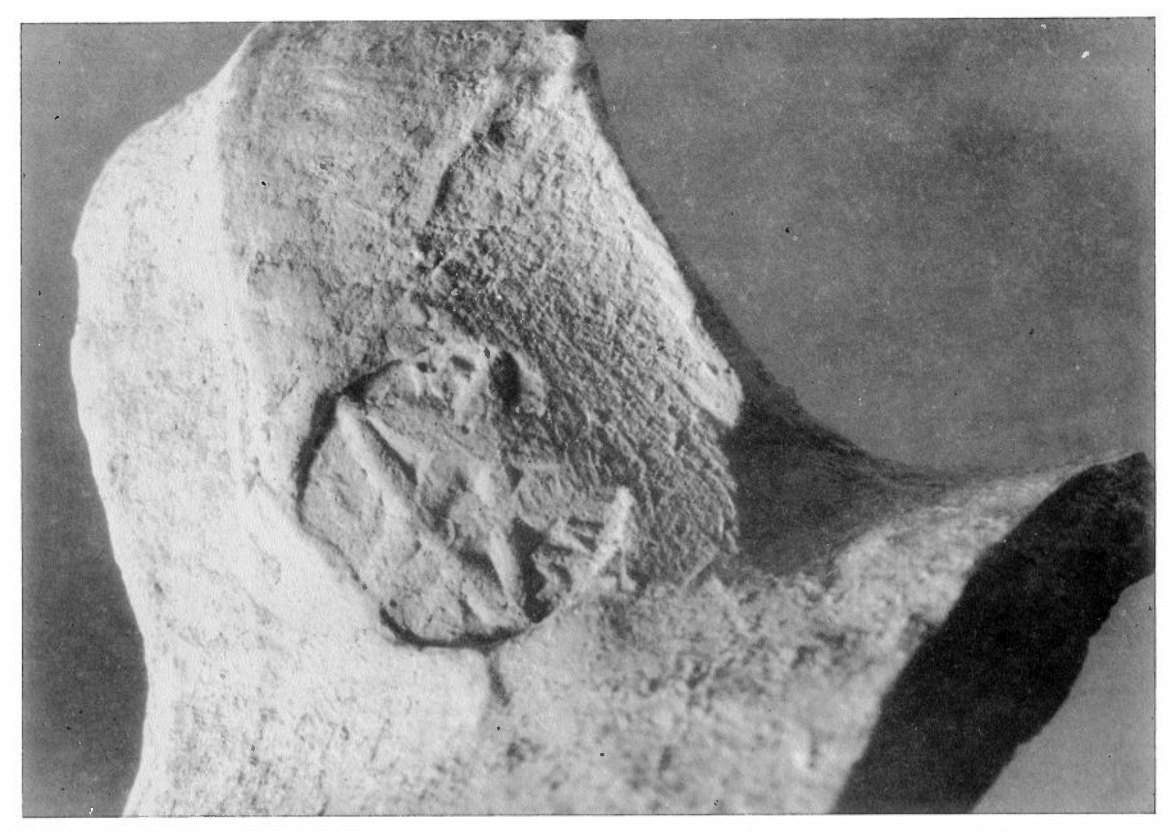
letras de su derivado, el alfabeto griego. Pero el método de trazo de la escritura semítica era, y es aún, con carácter uniforme, de derecha a izquierda, y las veintidós letras expresaban sólo las consonantes, aunque algunas de ellas vinieron a usarse como vocales largas. La evolución de cada letra fue puramente externa (diversamente del griego y latín), esto es, en cuanto a la forma. En realidad, igual que en los alfabetos fenicio y arameo arcaico, el primitivo hebreo, en el transcurso del tiempo de cerca mil años en que fue usado, el número y valor fonético de sus letras permanecieron invariables. De hecho, el primitivo alfabeto hebreo fue tan invariable en el aspecto formal, que apenas una sola de sus letras cambió de modo tal que un profano llegara a errar sobre su identidad.

Ciertas características principales distinguen el primitivo alfabeto hebreo del estilo fenicio contemporáneo de escribir lo que era sustancialmente la misma escritura: *a*) todas las letras, especialmente la *zayin*, son más anchas, más cortas, más aplastadas y bastante más firmes y cuidadosas; *b*) los trazos principales de las letras *bēt*, *kaf*, *lāmed*, *mēm*, *nūn* y *pē*ʾ son curvados o redondeados en la parte inferior, inclinándose hacia la izquierda; *c*) los rasgos verticales de la *ḥēt* se extienden en general más allá de los horizontales; *d*) el rasgo horizontal superior de la *hē*ʾ se extiende más allá del vertical: y *e*) el corto rasgo vertical de *mēm* y *nūn* no se junta a menudo con el trazo principal. Aunque desde luego hay muchos escritores de este período que se apartan de esta norma.

3. INSCRIPCIONES PRINCIPALES. Una inscripción fragmentaria recientemente descifrada, hallada en 1938 en Lākiš y datada en las postrimerías del siglo XII o principios del XI A.C., puede ser considerada como el incunable de la primitiva escritura hebrea. Más famoso es el Calendario de Gézer, aproximadamente del año 1000 A.C. Una breve inscripción, descubierta en octubre de 1956, en las excavaciones realizadas en el emplazamiento de la antigua → Ḥāṣōr, en la alta Galilea, y atribuida por el excavador, profesor Yigael Yadin, al siglo VIII A.C., es también del estilo monumental del primitivo hebreo. Las letras se asemejan a las de la estela de Mēšaʿ. Otra inscripción fragmentaria, en hermoso estilo monumental hebreo primitivo, fue descubierta en 1936 en Samaría. Sólo la palabra *ʾăšer*, «que», es clara, aunque hay trazos de otras letras. Existen otras inscripciones más o menos fragmentarias, pero contribuyen poco a poco a nuestro conocimiento del estilo monumental del primitivo hebreo. La principal inscripción monumental del antiguo Israel — aunque

Óstracon hebreo del siglo VIII A.C., cuya inscripción dice: «Oro de ʾŌfīr a Bēt Ḥōrōn - 30 šĕqālīm (siclos)». Procedente de Tell Qasīlag, cerca de Tel-Aviv. (Foto *Department of Antiquities*, Israel)





Asa de cerámica del siglo IV A.C., con la palabra *yršlm* (Jerusalén) grabada en caracteres paleohebreos entre los vértices de una estrella de cinco puntas. Procede de Rāmat Raḥel. (Foto *Department of Antiquities*, Israel)

tiene solamente seis líneas —, es la inscripción de Siloé. En la aldea de Silwān, no muy lejos del túnel de Siloé, se han descubierto unas inscripciones funerarias, algunas de las cuales tienen solamente una o dos palabras. Una inscripción (actualmente en el Museo Británico) de hermosas letras ha sido descifrada como epígrafe sepulcral del escriba de Ezequías.

4. INSCRIPCIONES CURSIVAS. En la escritura cursiva, y especialmente en la común, la nota más importante es la rapidez y la utilidad. De hecho, la corriente o cursiva toma naturalmente una forma menos precisa; la forma de las letras cambia rápidamente, a veces dentro el período de una generación: los rasgos se pasan por alto, los ángulos se curvan más y más, se omite lo superfluo y las letras se enlazan. Cada individuo desarrolla su estilo personal. Todos estos puntos son mucho menos evidentes en la escritura hebrea primitva que en las otras.

Los óstraca de Samaría son los documentos más antiguos existentes escritos en carácter corriente o cursivo del hebreo primitivo. En 1910 fueron descubiertos cerca de 80 en Sebasṭiyah, la antigua Samaría. Basándonos en la epigrafía, la escritura pudiera ser atribuida al siglo IX o al VIII A.C., pero, por ciertos aspectos arqueológicos, estos óstraca suelen asignarse a principios del siglo VIII A.C. En contraste con el estilo monumental, los óstraca de Samaría dejan ver la práctica de un estilo cursivo y el uso de una pluma de caña. Los óstraca están fechados aproximadamente con referencia al reinado de un rey y son documentos escritos o facturas de la entrega de jarros de vino añejo o de aceite de oliva refinado.

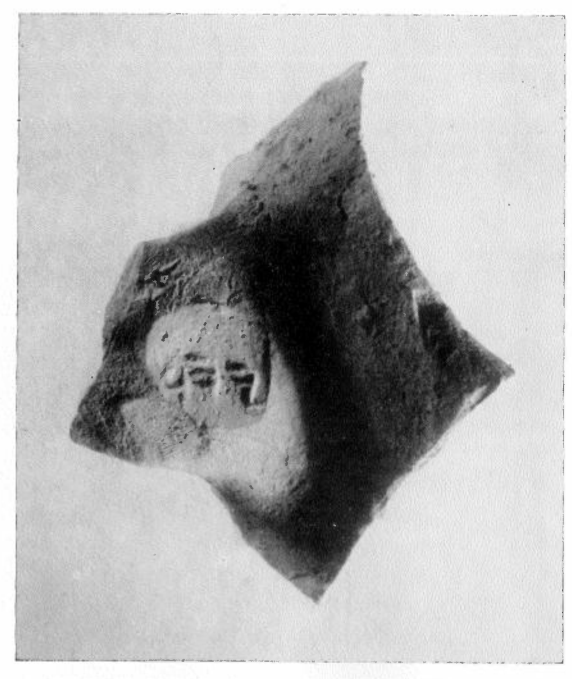
El estilo cursivo llega a su apogeo en las cartas de Lākiš, de principios del siglo VI A.C. En 1935 y 1938 fueron hallados 21 de estos documentos, los cuales son probablemente un escasísimo resto de una extensa correspondencia y de otros documentos escritos por descubrir. La escritura es una cursiva fluida y muestra que los antiguos israelitas podían escribir rápidamente y con soltura, de una manera artística, con la esmerada caligrafía de quienes se complacen en escribir.

Han salido a la luz unos cuantos óstraca más. En 1932 fueron hallados en Samaría cinco fragmentos, que pertenecen a finales del siglo IX o a principios del VIII A.C. En 1948 fueron descubiertos en Tell Qasīlah, al norte de Tel-Aviv, dos interesantes óstraca del siglo VIII; uno de ellos hace mención del oro de ᵓŌfīr (cf. 1Re 9,28 y 22,49). En 1956 fue descubierta en Ḥāṣōr otra inscripción de letra corriente del siglo VIII A.C. A una época algo más tardía (finales del siglo VIII o principios del VII A.C.), pertenece un óstracon fragmentario de Tell el-Naṣbeh (la antigua Miṣpāh). Es interesante un óstracon del siglo VII, hallado en 1924, en la colina del ʿŌfel, a causa de la forma peculiar de las letras *w*, *y*, *n* y *q*.

El Levítico y otros pequeños fragmentos de hebreo primitivo, hallados en las cuevas del mar Muerto, son lo único que nos queda de lo que consideramos ser el primitivo hebreo literario, propio de los libros manuscritos.

5. Inscripciones breves: Impresiones en asas de jarra, sellos, pesas, monedas primitivas. Quizás el grupo más importante, y por cierto el más numeroso de las inscripciones breves del primitivo alfabeto hebreo, son las impresiones en asas de jarra. Son conocidas cerca de 550 impresiones «reales»; tienen la palabra *lmlk* (o *la-mélek*, «al rey», «del rey», o «real»), además uno de los cuatro nombres de poblaciones, Hebrón, Zīf, Śōkōh y el de la desconocida *mmšt*. Al parecer estas inscripciones muestran que las jarras en cuestión fueron hechas en los talleres reales (cf. 1Cr 4,23). Algunas impresiones de asas de jarra tienen, a lo que parece, nombres de alfarerías de particulares, mientras que otras — que pertenecen a un período posterior —, son probablemente sellos del gobierno local de Judea (inscripciones de asas de jarra de Yĕhūd); existen además inscripciones de «Jerusalén» (la inscripcinó reza *yršlm*) y de otros topónimos como Gabaón. Los caracteres de todas estas inscripciones, al parecer, son de escritura monumental.

Se puede también estudiar el primitivo estilo hebreo monumental de escritura en los sellos y las pesas. Se cree que existen cerca de 150 sellos hebreos primitivos. Más de 100 fueron publicaods en 1934 por el autor de este artículo y, desde entonces, se han publicado otros más en las informaciones de excavaciones y varias publicaciones de Palestina, América y Europa. En 1950, el profesor A. Reifenberg, fallecido recientemente, publicó una colección selecta de unos 50 sellos. De las pesas primitivas hebreas inscritas, han llegado hasta nosotros casi 30. Son de gran interés para los estudiosos de la Biblia, tanto desde el punto de vista metrológico como filológico. Las dos medidas de peso más frecuentemente mencionadas en la Biblia son *kikkār*, o talento, y *šékel*, pero ningún peso primitivo hebreo que existe lleva la inscripción de *kik-kār* y sólo uno la de *šékel* (o mejor, *šéqel*), y éste es dudoso. Sin embargo, hay siete que llevan la inscripción *béqaᶜ* (cf. Gn 24,22 y Éx



Asa de jarra con el sello de *yhd*, es decir, Yĕhūd, nombre oficial de la provincia persa de Judá. Procedente de las excavaciones de Rāmat Rāḥēl. (Foto *Department of Antiquities*, Israel)



Óstracon hebreo del siglo VII A.C., hallado en unas excavaciones próximas a Yabneh Yām. Es un fragmento de una carta que dirige un particular al príncipe, argumentando contra la confiscación de su manto por deudas contraídas. (Foto *Department of Antiquities*, Israel)



Creta, isla de donde procedía Epiménides. Vista del célebre monte Ida y el valle a la izquierda de la aldea de Nivrito. (Foto P. Termes)

38,26). Catorce tienen la inscripción de *néṣef*, término metrológico desconocido hasta ahora, y siete la inscripción de *pîm*, palabra oscura que aparece en 1Sm 13,21. Estas pesas demuestran que el sistema metrológico primitivo era mucho más complejo de lo que hasta ahora se había supuesto.

Las pocas monedas de los siglos V y IV A.C. que se conservan establecen un lazo de unión entre la escritura monumental del hebreo primitivo del período anterior a la Cautividad, por una parte, y la escritura de las monedas judías del período de los Macabeos (desde el 135 A.C. en adelante) y de la guerra Bar Kōkĕbā' (132-135 D.C.), y la escritura samaritana, por otra.

6. EL ALFABETO HEBREO CUADRADO. Es casi indudable que éste provino de la escritura aramaica, aunque no se pueda excluir que sufriera gran influjo del primitivo alfabeto hebreo. De todos modos, existe un tipo judío de escritura propio de la Palestina de los siglos III y II A.C. Cuando este carácter, que llamamos ahora hebreo cuadrado, se fijó (inmediatamente antes de la era cristiana), asumió con cambios insignificantes, la forma actual. Las minuciosas reglas del Talmūd, sobre la caligrafía y ortografía de las consonantes, impidieron la evolución ulterior de la escritura hebrea cuadrada.

Antes del descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto, se conocían ya algunas inscripciones hebreas cuadradas, que pertenecían principalmente a los primeros siglos de nuestra era. Se hallaron en Palestina, Siria, África del Norte e Italia, en losas, tumbas u osarios, en sinagogas y catacumbas. No todas estas inscripciones son de estilo monumental o lapidario, como, por ejemplo, la inscripción de Tobías, la losa de ʿUzziyyāh, las inscripciones del límite de Gézer y la inscripción de la tumba de los Bĕnē Ḥēzîr. Los grafitos trazados sobre los numerosos osarios existentes son de estilo semicursivo, así como los *dipinti* (o inscripciones pintadas) de las catacumbas son cursivos (→ **Calendario de Gézer**, → **Mēšāʿ, Estela de**, → **Siloé, Inscripción de**).

Bibl.: D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Florencia 1934. S. MOSCATI, *L'epigrafia ebraica antica*, Roma 1935-1950, 1951. G. R. DRIVER, *Semitic Writing: From Pictograph to Alphabet*, en *Schweich Lectures*, 1944, ed. rev. 1954. *ANET*, pág. 320 y sigs. D. WINTON THOMAS, *Documents from Old Testament Times*, Nueva York 1958. D. DIRINGER, *The Story of the Aleph Beth*, Londres 1958, Nueva York 1960.

D. DIRINGER

EPILÉPTICO (σεληνιαζόμενος; Vg. *lunaticus*). Individuo afecto de epilepsia, enfermedad debida a cierto

desorden del sistema nervioso central, cuyos aspectos más peculiares son convulsiones o pérdida del conocimiento, o ambos a la vez. La intensidad y la variación de los síntomas, así como las diferentes formas de epilepsia, no tienen aún una etiología bien definida.

Creíase en otros tiempos que las fases de la Luna ejercían un efecto pernicioso en los epilépticos y de aquí obedece el nombre vulgar de «lunáticos». Se les creía poseídos de un espíritu demoníaco. Algunos de los enfermos presentados a Jesús para que los curase eran epilépticos[1]. La descripción de Mateo refleja la idea de que la Luna y la epilepsia estaban relacionadas, y lo prueba especialmente el término griego que emplea; Marcos y Lucas, en especial este último, son mucho más exactos, en imagen y en vocabulario, al trazar un cuadro de la enfermedad (→ **Medicina**).

[1]Mt 4,24; 17,14: Mc 9,17-20; Lc 9,38-39.

Bibl.: → Medicina.

M. MÍNGUEZ

EPIMÉNIDES. Personaje semilegendario, sobre cuya personalidad las fuentes antiguas dan las más contradictorias noticias. Procedía de Creta, nacido en una ciudad de esta isla (Festo o Cnosos). Era conocido especialmente por su arte de las purificaciones y por sus escritos teológicos, por lo cual fue llamado a Atenas, en el siglo VI, para purificar a la ciudad tras el llamado «crimen Cilónico»[A]. El texto que san Pablo cita en Tito[1], Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί («Cretenses, siempre embusteros, malas bestias, panzas holgazanas»), procede, según Diels, del proemio de su *Teogonía*, pero esta afirmación se basa simplemente en que en la *Teogonía* de Hesíodo se halla una expresión parecida. Calímaco[B] hace una afirmación semejante (Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται).

[A]PLUTARCO, *Solón*, 12. [B]CALÍMACO, *Himno a Zeus*, 8.

[1]Tit 1,12.

Bibl.: H. DIELS, *Über Epimenides von Kreta*, en *SAB* (1891). H. DEMOULIN, *Epiménides de Crete (Publ. de la Fac. de L. de Liège, XII)*, Bruselas 1901. PAULY-WISSOWA, VI, cols. 1731-1732. L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, París 1952, págs. 50-51.

J. ALSINA

EPISCOPADO (ἐπισκοπή, der. de ἐπι-σκοπέω, «vigilar», «cuidar»; Vg. *episcopatus*). Nombre de acción, que designa un oficio estable de vigilancia. En el AT aparece 45 veces la palabra *pĕquddāh* en el sentido de visita de Dios para castigar o premiar, y sólo en dos ocasiones es traducida por los LXX en concepto de ministerio o función sagrada[1]. En el NT, episcopado tiene alguna vez el significado de providencia divina; en las restantes indica una función directiva en la sociedad cristiana[2].

El que desempeña ese cargo se llama ἐπίσκοπος. término tomado del vocabulario pagano para designar al miembro de la jerarquía encargado de enseñar, corregir y velar por la integridad de la fe. Como título de honor lo aplica san Pedro a Cristo. En las restantes ocasiones se dice de los representantes del Señor en la Iglesia, a los que se describe con las metáforas del pastor, del buen padre de familia y del piloto.

San Pablo, paladín de la dignidad del episcopado contra los que lo creen inferior a los carismas, resume en dos listas las cualidades que han de exigirse en los candidatos a obispos. El aspirante no puede estar casado en segundas nupcias, ha de ser prudente, hospitalario, no dado al vino, manso, no arrogante, pacífico, sobrio, desinteresado, irreprensible, buen cabeza de familia y buen educador de sus hijos[3]. Aparte estos doce requisitos, comunes a dos relaciones, en 1 Tim se incluyen otros tres: digno en su porte, no neófito y de buena fama entre los paganos, a los que responde igual número en Tito: amigo del bien, justo y piadoso.

Hay algún texto[4] en el que no existe diferencia clara entre los términos obispo y presbítero, que se aplican a las mismas personas. Es que el episcopado de institución divina no empieza a ser realidad plena sino en las epístolas Pastorales. Mientras vivieron los apóstoles, el episcopado era peregrinante. Y así se explica el que la palabra «obispo» no alcance el significado técnico actual hasta fines del siglo I, en el Apocalipsis y en las cartas de san Ignacio.

[1]Sal 109,8; Neh 11,22. [2]Act 1,20; 1 Tim 3,1. [3]1 Tim 3,1-7; Tit 1,6-9. [4]Act 20,17.28.

Bibl.: L. MARCHAL, en *DBS*, II, cols. 1297-1333. J. COLSON, *L'Évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition iohannique de l'Épiscopat, des origines à S. Irénée*, París 1951.

J. PRECEDO

EPÍSTOLA (ἐπιστολή; Vg. *epistola*). La literatura epistolar del NT comprende 21 escritos, distribuidos en dos colecciones: las 14 epístolas paulinas y las 7 epístolas «católicas», atribuidas a distintos apóstoles. Aun cuando no forman un cuerpo homogéneo, poseen algunos rasgos comunes que merecen ser destacados.

I. ESTRUCTURA. Redactadas según era costumbre en la correspondencia grecorromana, las epístolas tienen por lo regular la siguiente estructura:

1. La *dirección* o *sobrescrito*, que consta del nombre y del rango de los corresponsales y destinatarios, con una salutación que se amplía a veces en una extensa acción de gracias (Romanos, Efesios), en la que suelen aparecer las fórmulas griega y judía de *gracia* y de *paz*, dirección profana, aunque renovada por una infusión del mejor espíritu cristiano.

2. El *cuerpo de la carta* multivario: concepción binaria (dogma y moral) y serie de respuestas hechas, cuya trabazón es frecuentemente más íntima que aparente, sobre todo en san Pablo, genio apasionado para comprender al cual hay que entregarse a las ricas y sutiles emociones de su alma de apóstol. La longitud discrepa mucho: desde simples esquelas (Filemón, 2 y 3 de Juan) a un verdadero tratado (Romanos) o a un sermón de exhortación (Hebreos).

3. La *conclusión*, que raras veces se omite: salutaciones, consejos postreros, recados de índole personal, etc. En ocasiones, Pablo toma el cálamo y añade un deseo que da autenticidad a la carta.

II. GÉNERO LITERARIO. Estos 21 escritos no se nos presentan como cartas ni como epístolas, sino como un género mixto. Las obras de san Pablo, en especial, y

las de san Juan son cartas en cuanto tienen de semidiálogo o conversación a distancia, con una agradable mezcla de intimidad y de gravedad, respondiendo a situaciones concretas y a personas o comunidades exactamente determinadas, con frases que de cuando en cuando llevan la huella de la premura, de las circunstancias y del humor del momento. Pero el apóstol jamás olvida la prosecución de su prédica, ni deja de imprimir a su correspondencia un giro comunitario, como litúrgico. De ahí ese marco hierático de bendiciones que abre y cierra estos escritos, esa inserción de pasajes cuyo ritmo solemne, equilibrio armonioso y estudiado, el metódico avance de la dialéctica y de la plenitud del pensamiento, dan prueba de una real labor intencionada. Tales fragmentos abundan en Pablo.

Los otros escritos están más cerca de la epístola que de la carta: Hebreos es una homilía en forma epistolar, Santiago una carta pastoral, 1Pedro parece un himno y una catequesis bautismales, 2 Pedro y también Judas principian como una encíclica; en cuanto a 1Juan, se trata de un mensaje a la cristiandad y, en cierta manera, de la presentación del cuarto evangelio. En suma, «homilías o cartas pastorales en estilo epistolar» (Tricot).

III. Redacción. San Pablo dictaba sus cartas, a lo que obedece su estilo oral y explica que salgan beneficiadas si se leen en voz alta. Las interrupciones del dictado permiten aclarar ciertas faltas de continuidad o algunos paréntesis, así como los anacolutos. No se excluye que el secretario tuviese parte importante en la redacción, como ocurría a menudo en la antigüedad. No se discute este hecho en el caso de Hebreos y se admite por lo común en el de las Pastorales, la epístola de Santiago y las dos de Pedro. Las restantes obras de san Pablo delatan el genio del apóstol en su estilo personalísimo, tan vivo y apasionado.

Escrita en papiro a velocidad media (Roller exagera al hablar de tres sílabas por minuto, lo cual supondría que Romanos se compuso en 98 horas; en cambio, Stange no admite más que 11), la carta se arrollaba, ataba y sellaba, y se entregaba a una persona de confianza.

Bibl.: A. Deismann, *Licht vom Osten*, 4.ª ed., Tubinga 1923, págs. 116-213. O. Roller, *Das Formular des paulinischen Briefe*, Stuttgart 1933.

A. BRUNOT

EPÓNIMO (et. ἐπώνυμος de ἐπὶ y ὄνομα, «atribuido como nombre o sobrenombre», «que da el nombre a...»). La palabra no se encuentra en la Biblia, pero sí en sus comentarios al hablar, sobre todo, de los patriarcas.

Epónimo era, en varias ciudades griegas, el magistrado que daba el nombre al año durante el cual desempeñaba el cargo y por ello con su nombre se publicaban los documentos: en Atenas, ἄρχων ἐπώνυμος, «arconte epónimo»; en Esparta, ἔφορος ἐπώνυμος, «éforo epónimo». También los cónsules de Roma por idéntica razón eran llamados por los griegos ἀρχαὶ ἐπώνυμοι.

Un uso parecido había existido anteriormente durante mucho tiempo en Asiria (no en Babilonia), como puede comprobarse por las «listas de los *limmū*» o «cánones de los epónimos[A]»: los años eran designados por el nombre de un personaje importante de la corte o de la administración.

En Atenas, además, se conocían οἱ ἐπώνυμοι (ἥρωες) «los héroes epónimos», que daban el nombre a las diez tribus de Clistenes y que tenían su estatua en el foro o ágora de la asamblea[B].

De ahí que epónimo haya pasado a ser término técnico para indicar a los personajes, héroes, dioses, etc., que dan nombre a un pueblo, a una tribu, a una ciudad o a un período o época: así Pélops habría dado el nombre al Peloponeso, Troy a Troya, Ítalo a Italia, Hércules a Herculano, etc.

Pero había algo más. Los antiguos se complacían en personificar a los pueblos en un antepasado epónimo[C], pensando sencillamente que un solo hombre podía haber sido el antepasado de todo un pueblo, extendiendo indefinidamente la familia, la tribu..., cuando la realidad podía haber sido mucho menos simple. Hallamos este procedimiento entre los griegos. Los eolios, los dorios, los jonios todos eran helenos: por ello, un antepasado común, Helena, había tenido por hijos a Eolos, Doros e Ion[D].

Esta tendencia a unificar, aunque en otra forma, es, sin embargo, mucho más antigua. Comparando el catálogo de los reyes babilónicos post-diluvianos — se conserva en quince tablillas cuneiformes que derivan de un mismo prototipo (compuesto probablemente hacia el 2100-2150 a.C.), pues presentan la misma sucesión de dinastías y reyes y casi las mismas expresiones, aunque las tablillas proceden de distintas ciudades[E] — con los catálogos locales o de cada ciudad, se deduce que el autor del primero lo compuso guiado por el principio fundamental dogmático de que toda Babilonia había estado siempre unida bajo un solo rey en la ciudad capital. En consecuencia, dos o tres ciudades no pueden ser al mismo tiempo ciudades reales o, en otras palabras, en ciudades diferentes de Babilonia no pueden reinar al mismo tiempo dos reyes; por esto, el autor del catálogo hizo de todas las dinastías una sola, haciendo que se siguieran unas a otras las dinastías de las diversas ciudades, aunque dividiéndolas en fragmentos, para que los reyes contemporáneos o casi contemporáneos no distaran demasiado entre sí[F].

Téngase presente asimismo la figura retórica árabe *istiḫdām*, que consiste en tomar una misma palabra en dos sentidos literales distintos, aunque dentro de una misma línea; cual sería, por ejemplo, usar un mismo vocablo como nombre propio y como nombre común colectivo. Tal podría ser en la Biblia el nombre Adán en los primeros capítulos del Génesis[G].

De todo lo dicho se desprende que puede admitirse legítimamente en la Biblia el uso del género literario de los «epónimos»[H]; bien se aplique a veces a las listas de descendientes de los patriarcas ante- y post-diluvianos — agrupando en torno al antepasado epónimo (por ejemplo, Sem, Cam o Jafet) a una serie de pueblos, como tomando de él la descendencia, que no siempre será inmediata, sino a veces muy mediata, ni siempre será según la sangre, sino por motivos religiosos, de alianzas u otras relaciones a descubrir —: bien se considere a los mismos hijos de Jacob como antepasados epónimos de las tribus que llevan su nombre, centrando

en el personaje epónimo no sólo los hechos de su propia historia, sino muchos otros de la tribu o pueblo que de él procede y aún de otras familias que con él o con sus descendientes convivieron. En este caso, ciertamente, será muy difícil distinguir en los relatos actuales la parte de los antepasados y la parte de la tribu[I]. Pero ello no autoriza a urgir en demasía la analogía entre los relatos bíblicos y los mitológicos o semimitológicos de los pueblos vecinos, para hablar de epónimos y concluir, vgr., que la narración bíblica de las doce tribus no es histórica sino pura ficción o casi[J].

[A] Cf. *DBS*, I, cols. 775-776. E. RUFFINI, *Chronologia Veteris et Novi Testamenti*, Roma 1924, pág. 53, n. 3. [B] Cf. *s. v.* ἐπώνυμος, los diccionarios de M. A. BAILLY, de L. ROCCI, etc. [C] A. DÍEZ MACHO, *El origen del hombre según la Biblia*, en EstB, 21 (1962), pág. 223. [D] J. CHAINE, *Le livre de la Génèse*, París 1948, págs. 158-159. [E] Cf. T. JACOBSEN, *The Sumerian King List*, Chicago 1939. *ANET*, 2.ª ed., págs. 265-266. [F] Del curso de A. POHL, sobre *Historia del Oriente Antiguo* en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, (20 de marzo de 1945). [G] Cf. A. DÍEZ MACHO, art. cit., págs. 238 y 264. [H] Cf. Pío XII, *Divino Afflante Spiritu*, en DocB, n.º 644. [I] Cf. A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, I, 3.ª ed., París 1959, pág. 358. [J] M. NOTH, *Geschichte Israels*, 3.ª ed., Gotinga 1956, *passim*.

P. TERMES

ʿĒQER («descendiente de un extranjero»[1]; Ἀκόρ; Vg. *Achar*). Hombre de la tribu de Judá y tercer hijo de Rām, de la familia de Yĕraḥmĕʾēl[2].

[1] Cf. Lv 25,47. [2] 1 Cr 2,27.

Bibl.: NOTH, 1109, pág. 232.

EQLĀTIYAH, Tell. Topónimo árabe moderno de Palestina relacionado con la identificación de la ciudad de la tribu de Neftalí llamada → **Raqqat** en el texto hebreo del AT.

ʿEQRŌN (Ἀκκαρώδ; Vg. *Accaron, Acron*). La más nordoriental de las cinco ciudades-estado filisteas. No la mencionan las fuentes egipcias, lo que hace suponer que la fundarían los propios filisteos. ʿEqrōn y Gat fueron, en el período de los Jueces y al principio de la monarquía, las principales enemigas de los asentamientos israelitas en la Šĕfēlāh debido a su proximidad geográfica. Los filisteos de ʿEqrōn enviaron el arca de la Alianza a Bēt Šémeš para devolverla a los israelitas[1]. Samuel estableció en ʿEqrōn la frontera hebrea[2] y los israelitas persiguieron a los filisteos hasta las mismas puertas de la ciudad después de la victoria de David sobre Goliat[3]. Según Jue 1,18, la tribu de Judá tomó ʿEqrōn y su territorio, así como Gaza y Ascalón; pero parece preferible la versión de la LXX y el contexto de otros pasajes bíblicos[4], conforme a los cuales dicha tribu no llevó a término la conquista mencionada por el citado texto. Al norte de ʿEqrōn estaba el límite septentrional del territorio de la tribu de Judá; pero dicho confín, tan próximo a la costa, es en esencia teórico, pues aquella zona no fue poseída de hecho.

[1] 1 Sm 5,10-11; cf. 6,1-12. [2] 1 Sm 7,14. [3] 1 Sm 17,52. [4] Cf. Jos 13,3 y Jue 3,3.

Se cita a ʿEqrōn entre las ciudades del territorio de Dan[1]. A juicio de Alt, esta enumeración de poblaciones procede de la época del rey Josías; mas parece ser preferible la opinión de Mazar de que el territorio de ʿEqrōn y la región litoral, desde ʾAšdōd hasta la tierra «frente a Joppe»[2], fueron conquistados en tiempos de David o Salomón y que la lista se compuso en un momento de la monarquía posterior a los hechos descritos. A esta época pertenecía también la adición que aparece entre las ciudades de Judá: «A partir de ʿEqrōn, del lado de occidente, *todas las poblaciones cercanas a* ʾAšdōd y sus aldeas»[3] (la LXX agrega por su parte Ἰέμναι, Yabneh, Yabnĕʾēl). ʿEqrōn recobró pronto su independencia y, en el período de los dos reinos, Gibbĕtōn figura como límite entre los israelitas y los filisteos[4]. En el reinado de Ocozías de Israel se cita a Báʿal Zĕbūb (¿Zĕbūl?), dios de ʿEqrōn[5]. Amós y otros profetas la mencionan entre las ciudades filisteas[6].

[1] Jos 19,43. [2] Jos 19,46. [3] Jos 15,46. [4] 1 Re 15,27; 16,16.17. [5] 2 Re 1,2-16. [6] Am 1,8; Jer 25,15-20; Sof 2,4; Zac 9,5.7.

ʿEqrōn aparece citada en las inscripciones asirias con la grafía *am-qar-ru-na*. La inscripción de Senaquerib refiere que se rebeló contra el dominio mesopotámico *ca.* 702 A.C., y que su monarca Padi fue hecho prisionero y entregado al poder de Ezequías, rey de Judá. Senaquerib se adueñó de ella en el año 701 A.C., juntamente con ʾEltĕqēh, Timnāh y otras ciudades próximas a Joppe, la devolvió a su antiguo rey Padi y amplió su territorio. El soberano de ʿEqrōn se menciona entre los monarcas que pagaron tributo a Asarhaddón y Asurbanipal. No se tienen más noticias de la ciudad hasta la época helenística, en la que Alejandro Balas dio ʿEqrōn y su comarca a Jonatán Macabeo[1]. Eusebio habla de un lugar llamado Ἀκκαρών como una importante aldea judía, situada al este del camino entre ʾAšdōd y Yabneh, cerca de la población denominada Γαλλαία.

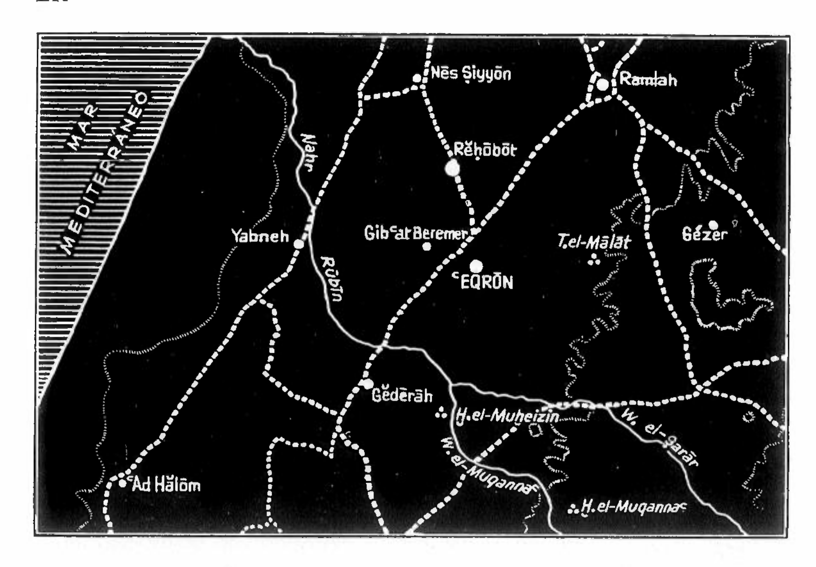
[1] 1 Mac 10,89.

Varios especialistas han identificado a ʿEqrōn con ʿĀqir, que está a 8 km al este de Yabneh, pero en tal lugar no se han descubierto restos arqueológicos que respondan a los hechos históricos. Albright propuso localizarla en Qaṭrah, 5 km más al sudeste del sitio antes mencionado, pero el lugar se halla demasiado próximo a la costa. Es preferible admitir la sugerencia de Naveh de identificarla con Ḫirbet el-Muqannaʿ (en el que anteriormente se localizaba a ʾEltĕqēh), al sur de Wādī el-Ṣarār, a 1,5 km de Ğilyah. En él se descubrió una ciudad fortificada que mide 500 m de largo, la mayor de la zona perteneciente al período del Hierro, en la que apareció una cantidad considerable de cerámica filistea. El sitio concuerda más que ningún otro con las distintas descripciones histórico-geográficas, en especial con la que establece el límite del territorio de la tribu de Judá entre Timnāh (Tell Batāši), Šikrōnāh (Tell el-Fūl?) y Yabneh[1]. El tell-ḫirbet estuvo habitado desde principio de la época del Hierro hasta el período persa; durante el dominio bizantino el asentamiento de ʿEqrōn pasó, al parecer, a una de las ruinas próximas.

[1] Jos 15,11.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom*, 22,6; 72,6.7. W. F. ALBRIGHT, *The Sites of Ekron, Gath and Libnah*, en *AASOR*, 2-3 (1923), págs. 1-7. G. BEYER, *Ekron*, en *ZDPV*, 54 (1931), págs. 159-170. A. ALT - G. VON RAD, en *PJB*, 29 (1933), págs. 13, 32-41. ABEL, II, pág. 319. G. NAVEH, *Kirbet el-Muqanna-Ekron*, en *IEJ*. 8 (1958), págs. 87-100, 165-170.

Y. AHARONI



Mapa en el que podemos apreciar la situación geográfica de ᶜEqrōn y de algunas poblaciones circundantes de mayor importancia

ER (῎Ηρ, et. → **ᶜĒr**; Vg. *Her*). Nombre que aparece en la genealogía que de Jesucristo ofrece san Lucas.

Lc 3,28.

ᶜĒR («vigilante»; ῎Ηρ; Vg. *Her*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Hijo primogénito de Judá y Bat Šūaᶜ. Su padre le casó con Tāmār. Murió, por hacer el mal a ojos de Yahweh[1], en el país de Canaán[2].

2. Hijo de Šēlāh y nieto de Judá[3].

[1]Gn 38,3.4.7; 1 Cr 2,3. [2]Gn 46,12; Nm 26,19. [3]1 Cr 4,21.

Bibl.: NOTH, 1111, pág. 228.

M. GRAU

ERA DEL ESPINO. Nombre español que resulta de traducir el topónimo hebreo → **Gōren hā-ᵓĀṭād.**

ᶜĒRĀN («vigilante»; ᾿Εδέν; Vg. *Heran*). Descendiente de Efraím, hijo de Šūtelaḥ y fundador de la familia de los eranitas[1]. Falta su nombre en las genealogías de Efraím de las Crónicas[2]. La LXX, el Pentateuco samaritano y la versión siríaca traducen ᶜĒden.

[1]Nm 26,36. [2]1 Cr 7,20-21.

Bibl.: NOTH, 1114, pág. 254.

M. GRAU

ERASTO (᾿Εραστός, «amable»; Vg. *Erastus*). Nombre que aparece tres veces en el NT:

1. Colaborador de san Pablo, quien le envió a Macedonia con Timoteo, mientras él permanecía en Éfeso[1].

2. Tesorero de Corinto, que figuraba entre las personas destacadas de aquella Iglesia[2].

3. Persona a quien san Pablo saluda, diciendo que se quedó en Corinto[3].

Hay autores que creen que se trata de un solo personaje. Sin embargo, los Erastos de los pasajes 2 y 3 parecen ser el mismo individuo, cuyo cargo no le permitía ausentarse de la ciudad, al paso que el mencionado en primer lugar podía hacerlo. Por lo tanto, quizá haya que pensar en la existencia de dos Erastos. El *Martyrologium Romanum* indica que Erasto fue obispo de Macedonia, en la que recibió martirio, y los *Menologios* griegos dicen que fue ecónomo de la Iglesia de Jerusalén. Los latinos celebran su fiesta el 26 de julio y los griegos el 10 de noviembre.

[1]Act 19,22. [2]Rom 16,23. [3]2 Tim 4,20.

Bibl.: F. X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Ratisbona 1911, págs, 263-269. C. SPICQ, *Les Épîtres pastorales*. París 1947, pág. 397. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, 1.ª parte, París 1949, pág. 267. G. BARDY, *Épîtres pastorales*, ibid., XII, París 1951, pág. 247.

T. DE J. MARTÍNEZ

ᵓĒREK (᾿Ορέχ; Vg. *Arach*). Una de las ciudades principales del reino de Nimrūd[1]. Según los documentos sumero-acádicos (sum. y ac. *uruk*), fue una de las principales ciudades reales después del diluvio (→ **Uruk**).

[1]Gn 10,10.

ᶜĒRĪ («vigilante»; ᾿Αυδίς, ᾿Αδδεί; Vg. *Her*, *Heri*). Hijo de Gad y fundador de la familia de los eritas[1]. En 1 Cr 5,11-22, el nombre se omite en la genealogía que ofrece de Gad, como todos los que figuran en Gn 46,16 y Nm 26, 15-17.

[1]Gn 46,16; Nm 26,16.

Bibl.: NOTH, 1113, pág. 228.

M. GRAU

ERIOC (Εἰριώχ [B], ᾿Αριώχ [A]; Vg. *Erioch*). Nombre, según los LXX, de un rey elamita mencionado en una de las campañas de Nabucodonosor; la Vg. y algunos códices griegos secundarios lo leen, en cambio, como nombre de lugar[1]. El pasaje es muy oscuro, por lo tanto. Puede decirse que ninguna de las teorías propuestas es realmente convincente. M. Robiou intentó identificar tal nombre con un rey de Elam, *urtaki*, lo cual no se puede probar filológica ni cronológicamente; en realidad, ningún rey elamítico lleva el nombre de Erioc o uno equivalente. Tampoco resulta muy claro tratar de entenderlo como nombre geográfico. La pretendida identificación con las regiones del Kerḫah, Kārūn y las altas mesetas del Irán occidental no pasan de ser meras hipótesis.

[1]Jdt 1,6.

Bibl.: M. ROBIOU, *Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies par les Annales d'Assurbanipal*, en *RA*, 30 (1875), pág. 29. L. SOUBIGOU, *Judith*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 509, n. 6. A. BARUCQ, *Judith*, en *LSB*, París 1956, pág. 509, n. *d*. SIMONS § 1597. M. M. ESTRADÉ - B. M. GIRBAU, *Judit*, en *La Bíblia de Montserrat*, III, Montserrat 1960, págs. 121-122, n. 6.

G. SARRÓ

ERIZO. → **Fauna.**

ERROR. En el NT la palabra «error» (πλάνη) tiene el sentido figurado de «extravío» espiritual o separación del camino de la verdad. Se citan el error de los gentiles[1], de los libertinos[2], de Balaam[3] y el camino errado de los pecadores[4]. Causas del error son las doctrinas mortíferas (αἱρέσεις) de algunos falsos doctores, que son verdaderos «errores» dogmáticos[5]. Al «error» se opone la verdad[6] y al espíritu del error el espíritu de la verdad[7]. En algunos textos «error» es sinónimo de impostura o fraude[8].

[1] 2 Pe 2,18; Rom 1,27. [2] 2 Pe 3,17. [3] Jds ver. 11. [4] Sant 5,20. [5] 2 Pe 2,1; Jds vers. 3.16. [6] Ef 4,14. [7] 1 Jn 4,6. [8] Mt 27,64; 1 Tes 2,3; 2 Tes 2,11.

Bibl.: HAAG, col. 748.

M. GARCÍA CORDERO

ʾEŠʿĀN («soporte»?; Σομά; Vg. *Esaan*). Ciudad situada en los montes de Judá y mencionada en el libro de Josué después de ʾĂrāb y Dūmāh[1]. Estaba, por lo tanto, en la región de Hebrón. Su identificación es insegura. Muchos exegetas la localizan en Ḫirbet (Ḫallat) Samʿah, a unos 3 km al oeste del lugar de Dūmāh, a causa de la semejanza del nombre con el que ofrece la versión griega; pero éste tal vez sea la sustitución de una localidad tomada de la comarca de Gaza, por ejemplo, el Ḫirbet Siḥān, llamado Σεαν en el mapa de Mádaba.

[1] Jos 15,52.

Bibl.: ABEL, II, págs. 91, 320. *Miqr.*, I, col. 769. SIMONS, § 319 (B/3).

R. SÁNCHEZ

ʾĒSAR ḤADDŌN. Nombre hebreo del hijo de Senaquerib, que obtuvo el trono tras el asesinato de su padre. Es más conocido por la forma castellanizada de → **Asarhaddón**, calcada de la que presenta la Vg.

ESAÚ (heb. *ʿēśāw*, «velludo»; ʼΗσαῦ; Vg. *Esau*). Fue hijo de Isaac y Rebeca, y hermano gemelo de Jacob. En el vientre materno chocaban los dos niños, señal del futuro antagonismo de los dos hermanos. Alarmada Rebeca, consultó a Yahweh, quien le dijo: «Dos pueblos hay en tu seno y dos naciones se separarán de tus entrañas; un pueblo será más fuerte que el otro y el mayor servirá al menor»[1].

Esaú nació primero. Su color era rubio y su cuerpo velludo (de ahí su nombre). Jacob nació después, agarrado al talón de su hermano.

Isaac amaba más a Esaú; Rebeca sentía predilección por Jacob. Esaú se dedicó a la vida del campo y a la caza; Jacob prefería la vida tranquila y doméstica.

Un día cansado y hambriento volvía del campo Esaú, el primogénito, cuando Jacob comía plácidamente un plato de lentejas, y la dijo: «Déjame, por favor, comer de ese guiso tan rojo, pues estoy desfallecido»[2]. Jacob accedió a cuenta del derecho de primogenitura. En Nuzu podían venderse los derechos de herencia con la misma facilidad con que hoy se venden los valores en la bolsa. Pero siempre la transferencia se hacía de hermano a hermano. La primogenitura era fuente de varios privilegios, como ser el cabeza y sacerdote en la familia, tener el derecho al doble de herencia y recibir del padre una bendición especial.

Ni Isaac ni Esaú dieron demasiada importancia a lo del plato de lentejas. Por eso cuando Isaac, viejo y ciego, quiso bendecir a su primogénito para conferirle los derechos hereditarios (materiales, espirituales y jerárquicos), que la primogenitura llevaba consigo, llamó a Esaú. Isaac cayó en la trampa urdida por Rebeca y dio la bendición de primogénito a Jacob. La bendición se fija primero en los bienes materiales, pero está en la línea de la promesa del Señor hecha a Abraham e Isaac. De la descendencia de Jacob (y no de Esaú) nacerá el Mesías.

Desde entonces, Esaú aborreció a su hermano y juró matarle[3]. Jacob huyó a Mesopotamia a casa de su tío Lābān, hermano de Rebeca.

Esaú se casó con las hititas Yĕhūdīt y Bŏśmat[4], contra la costumbre patriarcal de no casarse con mujeres de la raza cananea, posteriormente reprobada por la Ley[5]. Extendió sus dominios hacia el sur, en el país de Śēʿīr. Allí estaba cuando Jacob volvió de Mesopotamia con su familia, y se reconciliaron. Después de la muerte de su padre se estableció definitivamente en Śēʿīr, que en adelante se llamará Edom o Idumea, quizás por el color de Esaú y del plato de lentejas.

Esaú desaparece de la historia bíblica y queda como símbolo de pueblo perverso reprobado por Dios.

Los israelitas despreciaron siempre a los idumeos por ser descendientes de un personaje impío, pues había perdido por una simpleza su derecho de primogenitura y luego se había casado con mujeres extranjeras.

En la tradición rabínica y talmúdica, Esaú y su pueblo aparecen como protagonistas de numerosas leyendas, en las que quedan siempre malparados.

El profeta Malaquías pone en labios del Señor estas palabras: «He amado a Jacob y he odiado a Esaú»[6], palabras citadas por san Pablo[7] para probar la libre elección de Dios, que no se debe ni al nacimiento ni a los méritos, pues Dios hizo la elección antes de nacer los gemelos (el verbo «he odiado» admite la traducción de «amar menos»).

En Heb 12,16 y sigs. se designa a Esaú «fornicario e irreligioso que por una vianda vendió el derecho de primogenitura», y en 11,20 se dice que la bendición obtenida por Jacob respondía a los planes y voluntad de Dios. La bendición, tanto de Jacob como de Esaú, se aplica, no a los dos personajes, sino a los pueblos que de ellos descenderían. Así se explica por qué la Biblia muestra a Esaú sometido siempre a su hermano.

[1] Gn 25,23. [2] Gn 25,30. [3] Gn 27,41. [4] Gn 26,34. [5] Éx 23,32; 34,15. [6] Mal 1,2-3. [7] Rom 9,13.

Bibl.: A. PENNA, *Esau*, en *ECatt*, V, cols. 540-541. R. DE VAUX, *La Genèse*, en *LSB*, París 1953, pág. 119 y sigs. C. H. GORDON, *Introduction to Old Testament Times*, Ventnor 1953, págs. 112-113. ST. LYONNET, *Les Épîtres aux Galates, aux Romains*, en *LSB*, París 1959, pág. 107. H. HAAG, *Esau*, Turín 1960, págs. 320-321 (trad. ital.). A. COLUNGA - M. GARCÍA CORDERO, en *La Biblia comentada*, I, Madrid 1960, pág. 249 y sigs.

J. HERNÁNDEZ MARTÍN

ʾEŠBÁʿAL (et. vid. *infra*; ʼΑσαβάλ; Vg. *Esbaal*). Hijo de Saúl, también llamado → **ʾĪšbōšet**[1]. Tal vez sea



Madre hitita con su hijo, que recuerda a las esposas hititas de Esaú. Relieve en basalto del palacio de Karkĕmīš (siglo VIII A.C.) con una inscripción jeroglífica hitita. (Foto *Orient Press*)

ʾEšbáʿal su primer nombre, que más tarde pudo cambiar por diferentes razones: su defecto físico, la decadencia de su dinastía, etc. Usualmente se cree que la etimología del nombre es «hombre de Báʿal», apareciendo el segundo elemento en bastantes nombres teóforos hebreos. Según Noth, equivaldría a «servidor de Dios». Para Albright, la etimología vulgar resulta filológicamente difícil e indica no sólo que *ʾiš* y *ʾeš* se emplean en diferentes pasajes de la Biblia con el valor de *yēš*, «existe», «hay» o «es», sino que en la *Epopeya de Báʿal* ugarítica se tiene un ejemplo de *ʾit* = *ʾiš* (cananeo tardío) = *yēš*, por lo que la verdadera etimología sería «Báʿal existe» (cf. los nombres bíblicos de origen fenicio Yišbáʿal y ʾEtbáʿal).

[1] 1 Cr 8,33; 9,39.

Bibl.: NOTH, 232, págs. 119, 121, 138. *ANET*, pág. 140. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 113, 207.

T. DE J. MARTÍNEZ

ᵓEŠBĀN (et.?; ᾿Ασβάν, ᾿Ασεβών; Vg. *Eseban*). Uno de los hijos de Dīšān y descendiente de Śēᶜīr[1]. El texto bíblico ha de interpretarse al parecer como que ᵓEšbān fue el origen de una familia de hurritas que vivía en el monte Śēᶜīr.

[1] Gn 36,26; 1 Cr 1,38.41.

Bibl.: *Miqr.*, I, col. 749.

J. CARRERAS

ᵓEṢBŌN («[Dios prestó] oído»; cf. ac. *ubanu*). Nombre de dos personas del AT:

1. (Θασαβάν; Vg. *Esebon*). Cuarto hijo de Gad, citado en la lista de los hebreos que fueron a Egipto en tiempo de Jacob[1]. En el libro de los Números, recibe el nombre de ᵓŎznī (᾿Αξενί; Vg. *Ozni*), progenitor de los oznitas[2].

2. (᾿Εσεβών; Vg. *Esbon*). Jefe de familia. Fue el primer hijo de Bélaᶜ, primogénito de Benjamín[3].

[1] Gn 46,16. [2] Nm 26,16. [3] 1 Cr 7,7.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, págs. 238, 264. NOTH, 298, pág. 238. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, pág. 237.

C. COTS

ESCABEL (heb. *hădōm*; ὑποπόδιον; Vg. *scabellum*). Pequeño banco o tarima que se pone delante del trono, sillón o silla para apoyar los pies[1]. Escabel de Dios son llamados la tierra[2], el arca de la Alianza[3], el Templo[4] y tal vez Jerusalén con el Templo y el Arca[5]. Escabel de los pies del Mesías serán todos sus enemigos[6]: imagen usada para indicar una victoria total y que corresponde al uso de poner el rey vencedor los pies sobre el cuello del vencido[7], según puede verse en los monumentos egipcios.

[1] Sant 2,3; cf. Sal 110,1. [2] Is 66,1; cf. 60,13; Act 7,49. [3] Sal 99,5; 132,7. [4] 1 Cr 28,2. [5] Lam 2,1. [6] Sal 110,1; M; 5,35. [7] Cf. Jos 10,24, 1 Re 5,3; Is 51,23; 1 Cor 15,25.

P. TERMES

ESCALA DE JACOB, ESCALERA DEL CIELO. Jacob, salido de Bersabee en dirección a Harrán, se acostó en el suelo, en un lugar no mencionado, y se durmió con una piedra por cabecera. En su sueño vio una escala (heb. *sullām*, *hápax legómenom*; κλίμαξ; Vg. *scala*), con un cabo en la tierra y otro en el cielo, por la que subían y bajaban los ángeles de Dios. El Señor prometió dar la tierra en que descansaba Jacob a la posteridad de éste, así como protegerle en cuanto hiciera[1]. Se ha querido elucidar el origen del símbolo que supone la escala de la visión de Jacob con dos paralelos existentes en ciertas religiones orientales:

a) En la religión egipcia se creía que las almas subían al cielo por una escala, uno de cuyos extremos sostenía Ra y otro Horus.

b) Una representación similar a la del sueño de Jacob puede considerarse en la torre de pisos mesopotámica o ziggurat; a través de sus pisos y escaleras se llegaba a la cima, a la que se consideraba como la representación de la morada de la divinidad. Por lo tanto, el ziggurat simbolizaba lo que unía la tierra con el cielo. Los ángeles del texto bíblico serían los mensajeros portadores de las órdenes divinas a los hombres y de las súplicas de éstos a Dios.

En ambos casos, la residencia de la divinidad no está separada del mundo de los hombres. Según los Padres de la Iglesia, la escala de Jacob representa la Providencia que Dios ejerce sobre la tierra por medio de los ángeles, o prefigura la encarnación del Verbo, lazo de unión entre la tierra y el cielo. Jesucristo será el punto en que los hombres se unirán con la divinidad, y así lo declara Él a sus primeros discípulos en el texto: «Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre»[2], es decir, será la verdadera escala que comunicará la tierra con el cielo.

[1] Gn 28,10-16. [2] Jn 1,51.

Bibl.: A. ERMAN, *La religion des Égyptiens*, París 1937, pág. 332. H. JUNKER, *Génesis*, Wurzburgo 1949, pág. 85. A. PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel*, París 1949, pág. 217. J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, París 1951, pág. 317. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, 1.ª parte, París 1953, págs. 364-365. É. DHORME, en *BP*, I, págs. 90-91, ns. 12-13. M. GARCÍA CORDERO, *Pentateuco*, en *La Biblia comentada*, I, 1.ª parte, Madrid 1960, pág. 266.

J. A. G.-LARRAYA

ESCALA DE TIRO (κλίμαξ Τύρου; Vg. *termini Tyri*). Vía con peldaños, excavados en la roca, que constituía el límite sur de la llanura de Tiro. Estaba, según Flavio Josefo[A], a unos cien estadios al norte de Ptolemaida. La vía atravesaba, cortando en dirección surnorte, los contrafuertes montañosos galileos de Rāᵓs el-Abyaḍ y Rāᵓs el-Nāqūrāh.

[A] *Bel Iud.*, 2, 10,2.

1 Mac 11,59.

Bibl.: ABEL, I, págl. 4 y 306. M. LACONI, *Primo e Secondo libro dei Macabei*, Turín 1960, pág. 266.

P. TERMES

ESCALERA. Excepción hecha de la → **escala de Jacob** y la → **escala de Tiro,** la Biblia sólo una vez menciona la escalera de mano, usada como arma de guerra por los sirios en su intento de apoderarse al asalto de la fortaleza de → **Datema**[1]. Este uso militar de la escalera está muy bien ilustrado en bajorrelieves egipcios, asirios y romanos.

Los israelitas conocían indudablemente otros tipos de escaleras: para subir, por ejemplo, al piso superior o a los terrados de las casas. Las excavaciones de → **Dōtāyin** han puesto al descubierto una escalera de acceso a la ciudad, contemporánea de los hijos de Jacob. En Jerusalén existe aún parte del camino-escalera, de época romana, que descendía desde la colina suroriental al Cedrón.

[1] 1 Mac 5,9.30.

P. TERMES

ESCÁNDALO (heb. *mikšōl*, *mōqēš*; σκάνδαλον, σκῶλον; Vg. *scandalum*, *offendiculum*). Escándalo vale etimológicamente tanto como tropiezo, lo que hace tropezar



Jerusalén. San Pedro «in Gallicantu», lugar a que conduce esta escalinata romana de piedra, que fue recorrida, con toda probabilidad, por Jesús. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

y caer al caminante. En los orígenes de este concepto, típicamente bíblico, está — tanto en hebreo como en griego — la imagen del tropezón, como en la de conversión está la del viraje y vuelta sobre los propios pasos: «No pongas tropiezos (escándalos) ante el ciego para hacerle caer»[1], y en muchos casos equivale simplemente a caída (causa por efecto). *Mōqēš* en su primer significado es propiamente «lazo» que también hace caer; de ahí que en numerosos pasajes venga como sinónimo de *mikšōl*, que es el tropiezo, lo que hace chocar y trastabillar. De menor uso bíblico (sólo en Eclesiástico) es el mišnaico *tĕqēlet* (πρόσκομμα). La yuxtaposición del significado físico y el sentido metafórico de la imagen aparece en textos como éste: «Las criaturas de Dios se convirtieron en abominación, en escándalo para las almas de los hombres y en lazos para los pies de los insensatos»[2].

1. Antiguo Testamento. La frecuencia de «escándalo» en la vieja Biblia se debe a su importante función religiosa en la economía de la revelación. Pues que la actividad espiritual del israelita es caminar, lo que afecta a su andadura por los caminos de la geografía íntima tiene trascendencia decisiva; por ello la realidad — lazo o tropiezo — que puede impedirle su camino, merece especial atención.

Sólo el hombre — el justo, el pecador, el pueblo, etc. — puede tropezar, puede sufrir el escándalo; pero el estorbo o tropiezo pueden ponerlo muy diversos agentes. Lo ponen los enemigos que quieren la ruina física o moral de aquel a quien odian: Saúl pretende que su hija Mīkāl sea para David causa de perdición, exponiendo a éste a morir en manos de los filisteos[3]; Jeroboam fue escándalo para Israel al establecer el culto de Betel que llevó al pueblo a la idolatría[4]. Las mujeres extranjeras[5], los adornos y amuletos[6], los dioses cananeos[7], son tropiezo que el mismo pueblo se pone ante los pies; el texto de LXX — en Oseas — afirma explícitamente que Efraím se puso escándalos a sí mismo[8]. El pecado



Soldados asirios ascendiendo por una escalera durante el asalto de Babilonia, dirigido por Tiglatpileser. De un relieve procedente del palacio de Nimrud. (Foto *British Museum*)

es a su vez, después de cometido, causa de ruina mayor que hunde al hombre más[9], lo es el afán desmedido de riquezas[10], idea que repetirá Pablo.

El escándalo puede ponerlo Dios mismo a justos y pecadores, a su pueblo elegido, con una amplia gama de matices que ayuda a precisar el contexto; pues cuando el tropiezo espera los pies del impío está amenazando ruina y castigo, de los que es preludio trágico, mientras que en el caso del justo equivale a tentación o prueba que será causa de mayor recompensa si es dignamente superada, y cuando el destinatario es el pueblo todo, la red y tropiezo tienen evidente finalidad discriminadora. Dios es así al tiempo piedra de refugio y apoyo y piedra de ruina para Israel[11]. La reflexión teológica sapiencial aclara que en el mecanismo del escándalo no hay fatalidad ni violencia que eximan de la responsabilidad: «No digas: Mi pecado viene de Dios; pues Él no hace lo que detesta. No digas que Él te empujó al pecado; pues no necesita de gente mala»[12], idea que expondrá Santiago en el NT al explicar el origen y finalidad providenciales de la tentación. En consecuencia, si bien el escándalo bascula hacia lo peor, no es siempre ni necesariamente pecado y ni siquiera implica en todos los casos la intención de arrastrar hacia el mal moral. Lo que no puede ponerse en duda es su radical peligrosidad, porque todo aquel que está en trance de escándalo está por lo mismo abocado a la caída.

[1]Lv 19,14; cf. Jdt 5,1; 1 Mac 5,4. [2]Sab 14,11. [3]1 Sm 18,21. [4]1 Re 12,28-33; Eclo 47,29. [5]Dt 7,6; 1 Re 11,1-8. [6]Ez 7,19; 44,12. [7]Jos 23,13; Jue 2,3; 8,27; Sal 106,36. [8]Os 4,17. [9]Ez 14,3.7; 18,30. [10]Eclo 31,7. [11]Is 8,14-15; Jer 6,21; Ez 3,20; Sof 1,3. [12]Eclo 15, 11-14.

2. Nuevo Testamento. La concepción del escándalo que revela el NT es tributaria de la ideología expuesta y patentiza sus raíces exclusivamente bíblicas.

Respecto del vocabulario aparece frecuentemente, junto al sustantivo σκάνδαλον, el verbo en las voces activa σκανδαλίζω y medio-pasiva σκανδαλίζομαι, connotando la acción reflexiva, el «escandalizarse» que tanta atención ha merecido siempre a los moralistas católicos. Incluso el verbo denota una mayor fuerza, pues mientras el sustantivo pone simplemente la posibilidad de la caída, el verbo ya lo comporta de hecho (Sahlin). El vocabulario «escandaloso» queda circunscrito casi exclusivamente a los Sinópticos (en los que prevalece el verbo) y a las grandes cartas paulinas (mayor predominio del sustantivo). Común a todo el NT es no sólo la religiosidad del concepto escándalo, sino también sus resonancias cristológicas, ya que está casi siempre en relación con Jesús o su doctrina.

a) *En los evangelios* el gran motivo de escándalo es Jesús; su presencia en el mundo y su llamada a la conciencia de los hombres sitúa a éstos en la precisión ineludible de aceptarle, creyendo, o de resistir a su mensaje y exigencias, negándose a la fe. El resultado es la salud o la ruina, «la resurrección o la caída», según la palabra del anciano Simeón[1], presentando a Jesús como el signo de contradicción que pone a todos los hombres de Israel en trance de decidir. Anverso y reverso de la medalla son las dos actitudes antitéticas: «creer en Él» y «escandalizarse en Él»; es la doble vertiente a que puede abocar la postura espiritual ante los signos y milagros con que Jesús ha sacudido la conciencia religiosa de sus coetáneos. Por ello es que al interrogante del Bautista «¿Eres Tú el que ha de venir?», Jesús le da la respuesta de sus obras con la advertencia «Bienaventurado quien no se escandaliza en mí»[2], no toma motivo de tropiezo y caída, apartándose de Él, negándole la fe y asentimiento y entrando en los caminos de perdición — la trascendencia de la decisión viene subrayada por el macarismo o bienaventuranza que en el lenguaje de Jesús apuntan siempre al futuro escatológico.

Por los mismos evangelios aparece con bastante claridad que la posibilidad radical del escándalo se encuentra en el hecho de que Jesús marcha por caminos inesperados de humildad y humillación, y el hombre se resiste a seguirle por tales caminos de difícil andadura.

Así, son ocasión de tropiezo su origen humilde[3], su doctrina ajena a todo formalismo legal que exaspera a los fariseos[4], sus palabras difíciles con dificultad que humilla al creyente[5], su pasión y muerte[6], etc., y tropiezan de hecho las turbas que se retiran, los fariseos y jerarcas que le persiguen, los discípulos y el mismo Pedro que le abandonan en la hora de la tribulación. En la parábola, la semilla se seca, porque, al llegar la tribulación, quienes creyeron momentáneamente, se vuelven atrás, se desvían[7], cuando su fidelidad implicaría riesgo. La gran tribulación del fin servirá de tropiezo a muchos[8].

También el hombre con sus apetencias puede ser ocasión de escándalo a sí mismo y puede serlo para los demás. Pero, contrariamente a lo que se piensa con frecuencia, el escándalo apunta mucho más directamente a la fe que a la conducta ético-legal. En los pasajes mencionados, la conexión antitética fe-escándalo es evidente. Y lo es asimismo en la sentencia: «Si tu mano, o tu pie, o tu ojo te escandalizan, córtalos», que en Mt aparece repetida primero en el Sermón del Monte[9] y otra vez en la sección que ha sido designada como «los escándalos en la comunidad»[10] y que tiene sus paralelos en Mc-Lc[11]. En el primer contexto parece tratarse de «escándalo ético» al venir relacionado con el adulterio; pero es posible que sea un «doble» — frecuentes en el primer evangelio — de un *logion* que en la tradición primitiva estaba en conexión con el «escándalo de los pequeños *que creen en mí*», donde una vez más el contexto es de fe como en el resto del evangelio.

Este pasaje es de sumo interés para la interpretación religiosa del escándalo que roza las mismas raíces de la fe. Su gravedad moral es tanta que Jesús asegura ser preferible para el escandalizador ser arrojado al mar con una piedra de molino en el cuello, porque es pecado que priva de la vida y conduce a la gehenna. El escándalo — como la tentación —, con toda la convulsión moral que comporta, entra también en los planes providenciales de Dios, por lo que su presencia en el mundo es necesaria, aunque tal providencia divina no priva al escandaloso de su responsabilidad y reato formidables.

Jesús ha evitado ser causa de tropiezo cuando sus acciones no afectaban directamente a su mesianismo, paciente y humilde, y por ello pagó el tributo del Templo[12]. Y Él mismo ha sufrido el escándalo en que Pedro — ¡«la piedra» de su iglesia! — quería, con criterios demasiado terrenos y contrastantes con la línea divina de la humillación, apartarle de los planes divinos[13],

como lo había intentado el diablo en las tentaciones preliminares al ministerio mesiánico.

[1]Lc 2,34; cf. 11,23; Mt 12,30. [2]Mt 11,2-6; Lc 7,18-23. [3]Mt 13,54-57; Mc 6,1-6. [4]Mt 15,2. [5]Jn 6,61. [6]Mt 26,31-33; Mc 14, 27-29; cf. Jn 16,1. [7]Mt 13,21; Mc 4,17. [8]Mt 24,10. [9]Mt 5,29-30. [10]Mt 18,6-9. [11]Mc 9,43-47; Lc 17,2. [12]Mt 17,27. [13]Mt 16,22-23.

b) *Los escritos de Pablo* testimonian el energetismo del escándalo en la Iglesia, al que no quiere que en modo alguno colaboren los fieles con una conducta desaprensiva o liberal, que pueda ser causa de tropiezo, de desviación y caída a los más débiles en la fe[1]; advierte el apóstol encarecidamente a los cristianos que pongan atención para no padecer en su fe de parte de aquellos que enseñan doctrinas extrañas a la catequesis apostólica[2] y padece como un martirio de fuego cuando algún hermano sucumbe al escándalo[3]. La razón de todo ello es que el escándalo al deturpar y destruir la fe hace inútil el sacrificio y la caridad de Cristo redentor. Con otras palabras: el escándalo contradice y niega la redención que es vida y salud.

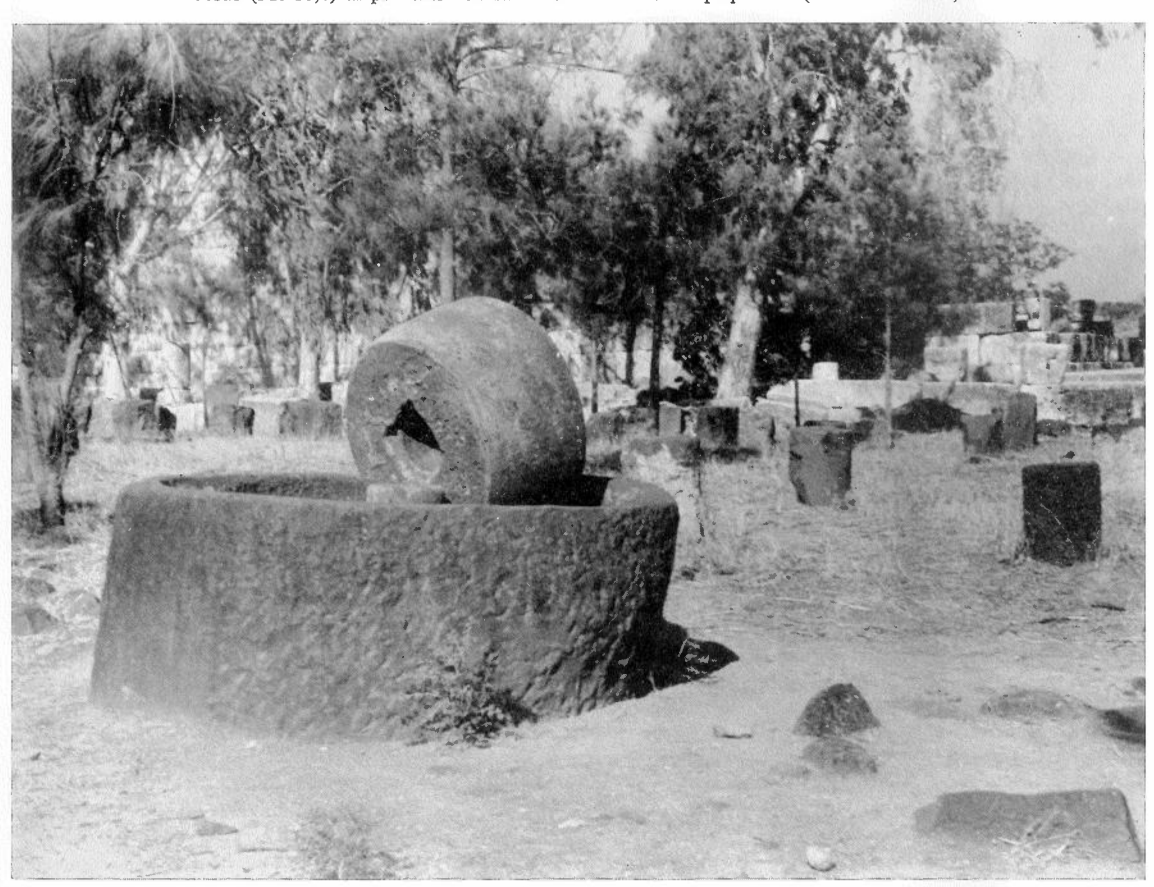
Pero hay un escándalo esencial al cristianismo mientras éste se mantenga fiel a la pauta iniciada y querida por Jesús, mientras permanezca fiel a la cruz que es, por símbolo de un mesianismo espiritual y humilde, «escándalo para los judíos y necedad para los gentiles»[4], cuya mentalidad legalista, milagrera y «brillante» topa con los planes de Dios, que no por la ley y la consiguiente justificación por las obras — de las que el hombre se siente contento y satisfecho de sí —, ni por la fuerza de la sabiduría humana, sino por el misterio y aprobio de la cruz quiere operar la redención. Si el cristianismo renunciase a seguir esos caminos de Dios, si el apóstol intentase dar vigencia a la economía legalista, entonces reduciría a la inercia «el escándalo de la Cruz», que tiene fuerza divina obradora de salud[5]. El escándalo que Dios puso antiguamente a su pueblo lo ve Pablo concretado en el cristianismo de la historia y de la fe, en Cristo en quien Israel ha tropezado, convirtiéndolo en piedra de ruina[6]. La fe exige el esfuerzo generoso del hombre, y el escándalo manifiesta la sinceridad del esfuerzo. No es, pues, exegéticamente exagerada la afirmación de que «sin escándalo la fe cristiana no sería fe auténtica según la concepción del NT» (Sahlin).

[1]Rom 14,13.21; 1 Cor 8,13. [2]Rom 16,17. [3]2 Cor 11 29. [4]1 Cor 1,23. [5]Gál 5,11. [6]Rom 9,23; 11,7-11; cf. 1 Pe 2,7-8.

Bibl.: J. LINDBLOM, *Skandalon. Eine lexikalisch-exegetische Untersuchung*, Upsala 1921. H. SAHLIN, Σκάνδαλον, en *ThW*, VII, págs. 338-358. CH. AUGRAIN, *Scandale*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 1000-1003.

C. GANCHO

Tell Ḥūm o Cafarnaúm. Molino grande con su piedra o muela de basalto. A tales piedras de molino se refería Jesús (Mt 18,6) al prevenir contra el escándalo de los pequeños. (Foto P. Termes)



ESCÁNDALO, Monte del. Nombre variante de la elevación del terreno próximo a Jerusalén y más conocida por → **Olivos, Monte de los.**

ESCANDINAVAS, Versiones. 1. DANESAS. Las perícopes litúrgicas fueron traducidas a mediados del siglo XV. Implantada la Reforma, se utiliza como base la traducción de Lutero, revisada según el griego y latín de Erasmo. H. Mikkelsen y Kristian Winter publican el NT en 1524 (Leipzig); Fr. Vormordsen los Salmos (1528); Chr. Pedersen el NT (1529) y Salmos (1531); Hans Tausen el Pentateuco (1539); Peter Tideman Jueces, Sabiduría y Eclesiástico (1539-1541). La llamada Biblia de Cristián III (Copenhague 1550) se basa en trabajos de Pedersen, revisados por la Facultad Teológica de Copenhague; una nueva revisión bajo Federico II (1589) y una nueva impresión bajo Cristián IV (1633). Han Poulsen Resen traduce los textos originales en mediano estilo (1607); revisión de Saning (1647), y otras recientes revisiones del AT en 1871 y del NT en 1907. Las traducciones de Ewald (1736) y Guldberg (1794) no son autorizadas. C.A.H. Kalkar publica una buena traducción en 1845-1847, y otra también completa J. C. Lindberg (1853-1856). A. Sörensen, NT (1881-1895); T. Skat Rördam, NT (1886); Fr. Buhl, AT (1910). Nuevas traducciones oficiales: AT (1931) y NT (1948). La de Helweg-Larsen, para la juventud, contiene el NT y páginas selectas del AT (1950). Traducciones católicas: J. L. Hansen, de la Vulgata (1849 y 1893); P. Schindler, NT (1953).

Bibl.: B. NOACK, en *ZKT*, 82 (1960), págs. 309-310.

2. NORUEGAS. Se conservan citas de traducciones del siglo XII. En Islandia se conservaba la traducción hecha bajo Hakon V Magnusson (1308-1310), una traducción libre de la Vulgata, con abreviaciones de la *Historia Scholastica*, que comprende del Génesis a los Reyes. Cuando Noruega se independiza de Dinamarca (1814), comienzan las traducciones en la lengua popular: sobre trabajos de A. Seippel, una revisión del NT (1889), Biblia compuesta (1921), nueva revisión (1938). L. Brun, NT (1945). S. Michelet, S. Mowinckel y N. Messel preparan una traducción científica y elegante, que se publica entre 1925 y 1944. Traducciones católicas: O. Offerdahl, NT de la Vulgata (1902), revisada según el griego (1938).

Bibl.: N. A. DAHL, en *ZKT*, 82 (1960), pág. 311.

3. SUECAS. Durante la Edad Media se traducen de la Vulgata libros sueltos del AT y del NT. En tiempos de la Reforma, Olaus Petri y Laurentius Andreae utilizan la versión de Lutero, con el griego y latín de Erasmo. De la Vulgata: NT (1522-1526), Salmos, Proverbios, Sabiduría y Eclesiástico (1536). Los hermanos Olaus y Laurentius Petri publican en Upsala (1541) la llamada Biblia de Gustavo Vasa, basada en la de Lutero, que es un monumento de la lengua nacional; revisiones bajo Gustavo II Adolfo (1618) y Carlos XII (1703). La Biblia de Gustavo V, oficial, es el resultado de 150 años de trabajo de un comité, y se publica en 1913. Otras traducciones privadas: la de Melin (1858-1865); NT, Profetas y Sapienciales, de O.F. Myrberg (1887-1899); J.A. Edman, NT (1900). Católicas: el NT de E. Benelius, traducido de la Vulgata, teniendo en cuenta la traducción sueca oficial, Estocolmo (1895); Evangelio de san Juan, R. Wehner (1952).

Bibl.: H. RIESENFELD, en *ZKT*, 82 (1960), pág. 312.

4. FINLANDESAS. A comienzos de la Reforma traduce Michael Agricola el NT, de la versión de Lutero, confrontada con el griego de Erasmo (1548), Profetas y Salmos (1551); es la obra fundamental de la lengua finlandesa escrita. Un siglo más tarde completan el trabajo A. Petraeus, M.M. Stodius, G. Matthei y H.J. Hoffman (Estocolmo 1642). Revisiones: H. Florinus (1685), A. Lizelius (1758). La Sociedad Bíblica Finlandesa publica la traducción de los textos originales, preparada por J. J. Mannermaa, A. Hjelt, A. F. Puuko, AT (1933) y NT (1938).

Bibl.: A. LAUHA, en *ZKT*, 82 (1960), págs. 312-313.

J. L. ALONSO SCHÖKEL

ESCARABEO (egip. *ḫopirru*). Se le ha dado el nombre de *Scarabaeus sacer*, porque este escarabajo como emblema, era la representación de *ḫopri*, el sol de la mañana, de aquí que en el panteón egipcio recibiera el nombre de *ḫopirru*. Son modelados generalmente en cerámica esmaltada de color azul verdoso, o tallados en diversas piedras duras, especialmente ágatas, y eran usados como sellos, medallas o amuletos. A menudo sustituían al corazón en el cuerpo de los muertos; llevaban grabada una fórmula mágica de los capítulos XXX y LXIV del *Libro de los Muertos*.

Entre los escarabeos reales hallados en Palestina, los más antiguos llevan nombres de faraones de la XII dinastía. Han sido hallados también algunos escarabeos con nombres de príncipes hicsos. Los faraones de las dinastías XVIII y XIX, que sometieron de nuevo Canaán a Egipto en la segunda mitad del II milenio, están abundantemente representados. Uno de los nombres más frecuentes es el de Thutmosis III, debido a que su escarabeo ha sido copiado repetidamente en épocas posteriores.



Escarabeo de Thutmosis III. (Por cortesía del Monasterio de Montserrat)

Además de los escarabeos de origen egipcio, se han hallado otros con motivos naturalistas o adornos semejantes a jeroglíficos, cuya abundancia en el Bronce II y III, junto con la rudeza del grabado y el empleo caprichoso de signos jeroglíficos, permite suponer que se trata de productos locales.

Entre los sellos de la época de las monarquías israelitas, con inscripciones frecuentemente en caracteres hebreos de tipo fenicio, hay también algunos escarabeos.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 162-166 (para los escarabeos hallados en Palestina).

B. M.ª UBACH

ESCARLATA (heb. *tōlá'at šānī*; κόκκινος; Vg. *coccinum*). La expresión hebrea completa significa literalmente «gusano (heb. *tōlē'āh*; ac. *tultu*) de (color) carmín (ac. *šinītu*)» y pasa a significar el color escarlata que se extraía precisamente, triturando un gusanillo (*Coccus ilicis*), abundante en las encinas del Mediterráneo oriental (*Quercus coccifera*). Los egipcios preferían y cultivaban la industria de la tintorería vegetal.

En la Biblia, la escarlata era, como la púrpura, vestido de lujo, porque hacía falta gran cantidad de esta especie de cochinilla para teñir un vestido. Suele ir en paralelismo con la púrpura y son numerosos los textos litúrgicos en los que aparecen una y otra[1]. Aunque no hay testimonios ciertos de su elaboración en Palestina, el hecho de que venga mencionada también en usos profanos[2] hace sospechar que existía producción indígena o comercio de importación.

Por el lujo y ostentación que supone, los profetas relacionan la escarlata con el pecado y el alejamiento de Dios: «Aunque vuestros pecados sean como la escarlata, los dejaré blancos como la nieve»[3].

En el NT —según Mt— los soldados vistieron a Jesús una clámide escarlata[4], que era el vestido que usaban los generales en la guerra. La escarlata (y púrpura) con que se viste Babilonia simboliza su crueldad y lujo desmedidos[5]: el color rojo de las fuerzas adversas a Dios se contrapone al vestido blanco de quienes pertenecen a Dios, con albura lograda en la sangre del Cordero.

[1]Cf. Éx caps. 26-28; 35-39; Lv 14,4-6.49-59; Heb 9,19. [2]Cf. Gn 38,28-30; Jos 2,18-21; 2 Sm 1,24 (LXX). [3]Is 1,38; 2,23 (LXX); Jer 4,30 (LXX); cf. Sal 51,9. [4]Mt 27,28. [5]Ap 17,3-4; 18,12.16.

Bibl.: O. MICHEL, Κόκκινος, en *ThW*, III, págs. 812-815. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 471. H. KURDIAN, *Kirmiz*, en *JAOS*, 61 (1941), págs. 105-107.

C. GANCHO

ESCATOLOGÍA. El término ἔσχατος, del que deriva la palabra «escatología», tiene en el NT una referencia fundamentalmente temporal; significa «último» en la línea del tiempo[1]. En este sentido por «escatología» se entiende el tratado de las cosas últimas; referida a la Biblia comprende el conjunto de enseñanzas del AT y NT sobre los individuos y el pueblo escogido o toda la humanidad en los tiempos mesiánicos, que son los finales.

I. ELEMENTOS DOCTRINALES. De la SE se sacan los elementos que permiten elaborar una síntesis de doctrina escatológica.

Los libros del AT reflejan la marcha profética de la historia de Israel; es en el curso de esta misma historia donde nos encontramos con la referencia a un futuro, como etapa última para el pueblo en su conjunto, más que para cada uno de los individuos. Este futuro que tensa la historia de Israel se refiere a la promesa de la liberación de Egipto y entrada en la Tierra de Promisión[2]; a la esperanza de la salvación que Yahweh habrá de aportar[3]; a una época de bendición en que participarán todos los pueblos y será la realización plena del pacto entre Dios e Israel[4]; a la culminación de la esperanza escatológica en el Reino del Altísimo, que absorberá los demás reinos de la tierra[5]. Esta nueva época será como una nueva creación[6].

Encerrando estas motivaciones escatológicas, aparecen determinadas fórmulas literarias. Así se habla del «día del Señor»[7], «final de los días»[8], «aquel día», «día de ira»[9], «día de venganza»[10], «tiempo de salvación»[11]. Este «día» escatológico, en sus diversas facetas, señala una intervención de Dios. Con ello se indica que Él es el Señor de la historia humana, de la cual eliminará todo cuanto no esté en regla, aportando un orden nuevo de cosas. En este sentido se habla de la «tierra nueva y de los nuevos cielos»[12].

Toda esta obra de renovación, según el AT, polariza en una perspectiva esencialmente mesiánica. La «nueva época» es la «época mesiánica». Es la «era novísima»[13]. En este sentido, el AT tiene una plena correspondencia con el NT, en que se habla del tiempo mesiánico como de la etapa final, de los tiempos últimos[14].

Se ve por todo ello cómo a la doctrina escatológica del AT hay subyacentes dos ideas radicales: la de Dios Señor de la historia de Israel y de todos los pueblos, y la culminación de su intervención en la misma con la plenitud de la época mesiánica.

[1]Mt 12,45; 20,8 y sigs.; Mc 12,6.22; Lc 11,26; Jn 7,37; 2 Pe 2,20. [2]Éx 3,8 y sigs. [3]Is 51,4 y sigs. [4]Ez cap. 36. [5]Dan cap. 7. [6]Is 41,20; 44,24; 48,6 y sigs. [7]Is 2,12. [8]Gn 49,1. [9]Sof 1,15. [10]Is 61,2. [11]Is 2,2 y sigs. [12]Is 65,17; 66,22; 2 Pe 3,13. [13]Is 2,2; Miq 4 1; Ez 38,8.16; Dan 10,14, etc. [14]1 Tim 4,1; 1 Pe 1,5.20; Jds ver. 18. 1 Jn 2,18, ect.

La concepción escatológica del NT es más compleja que la del AT. Hay en él también la referencia a un futuro que polariza la marcha del tiempo y de la historia. Este futuro está en relación con un cumplimiento, con un hecho ya realizado y decisivo, que ha entrado a formar parte de la historia humana. Este hecho supone que se ha inaugurado la época novísima, los tiempos nuevos, anunciados por los profetas con la venida del Mesías.

Los acontecimientos históricos que suponen la entrada de la época novísima son el anuncio del reino de Dios y la resurrección de Jesucristo. El reino de Dios anunciado por Jesucristo no es un fruto que brota del desarrollo de la historia humana, sino que «llega», es traído por Dios como salvación definitiva a la historia humana. Este reino ya presente está dotado de un movimiento dinámico de avance hacia una culminación. Tal es la enseñanza de las parábolas: la siembra ya realizada que tiene que germinar[1], el grano de mostaza que se convierte en árbol[2], el fermento que transforma progresivamente la masa[3], la red tendida hasta que se llene[4]. En el evangelio de san Juan se insiste en el aspecto de presencia del Reino, pero sin eliminar la referencia a la culminación futura[5].

La resurrección de Cristo es un acontecimiento enteramente nuevo y decisivo en la historia humana[6].

En ella radica la fuerza de vida y de salvación capaz de vencer todos los obstáculos que se opongan a estas dos realidades. Significa el nuevo orden, la nueva situación creada por Dios en la persona de Jesucristo. Las tres afirmaciones capitales de la escatología del NT: la parusía, la resurrección universal y el juicio final, se centran sobre la resurrección de Jesucristo. Ella es la que garantiza su segunda vuelta[7], la fuerza para resucitar a todos los hombres[8] y el juicio sobre todos ellos como Señor de toda la humanidad que ha vivificado con su muerte y resurrección[9].

Una serie de alusiones constantes ponen de relieve la perspectiva escatológica de la comunidad cristiana y de cada uno de los cristianos. La comunidad espera con tensión la vuelta del Señor[10], la vida sacramental tiene esta referencia escatológica[11], y a ella está orientada la predicación parenética[12]. A su vez, la vida del cristiano se orienta con una esperanza de resurrección[13]. La posesión actual del Espíritu Santo se presenta como una garantía de la transformación gloriosa del ser humano en la resurrección[14].

Esta doctrina escatológica del NT tiene una dimensión cósmica, ya que abraza las realidades creadas en todas direcciones, en la forma en que se puede concretar en cada una[15].

Como se puede ver, los elementos escatológicos del NT logran una síntesis a base de una doble perspectiva temporal, constituida por un hecho «ya» realizado y por un acontecimiento que «todavía no» ha tenido lugar. La estructura histórica de la Iglesia y la existencia de cada cristiano reciben de ahí su carácter paradójico hasta la resurrección final[16].

[1] Mt 13,3 y sigs. 24-30. [2] Mt 13,31-32. [3] Mt 13,33. [4] Mt 13,47-50. [5] Jn 5,28-29; 6,39-40.55; 12,48, etc. [6] 1 Cor 15,14. [7] Flp 3,20-21. [8] 1 Cor 15,20 y sigs. [9] 2 Cor 5,10. [10] 1 Tes 1,10. [11] Rom 6,4; 1 Cor 11,26. [12] 1 Tes 5,1 y sigs. [13] 1 Tes 4,13 y sigs.; 1 Cor cap. 15. [14] Rom 8,23; 1 Cor 1,22; 2 Cor 5,5; Ef 1,14. [15] Rom 8,19 y sigs. [16] Gál 6,14 y sigs.; 2 Cor 5,17.

II. SISTEMAS ESCATOLÓGICOS. Sobre los datos expuestos se han excogitado diversas interpretaciones escatológicas del mensaje cristiano. Se pueden reducir a los sistemas siguientes:

1. *Escatología consecuente.* La enseñanza de Cristo tuvo una base esencialmente escatológica: enseñó el fin inminente del mundo. La primera comunidad cristiana, formada para esperar este fin, vivió con esta preocupación, cuya ansiedad morbosa describiría san Pablo en 1 Tes 4,14-17 y 1 Cor 15,51. Las enseñanzas morales del evangelio hay que verlas a la luz de este valor decisivo del magisterio de Cristo.

Esta teoría, sostenida por W. Baldensperger, J. Weiss, A. Loisy, A. Schweitzer, etc., estuvo en vigencia desde finales del siglo pasado hasta el año 1914 aproximadamente.

2. *Escatología atemporal.* El Reino de Dios está totalmente desligado de las realidades terrenas. No tiene nada que ver con el tiempo, porque es todo él celeste. El cristianismo es una realidad extraña a este mundo. Lo único que interesa es recoger las enseñanzas del mensaje cristiano sobre las relaciones del hombre con el más allá.

Este sistema estuvo en vigencia por los años 1922 a 1927 y sus representantes principales son K. Barth, R. Bultmann, Dibelius, etc.

3. *Escatología incoada.* Esta teoría reconoce en el mensaje de Cristo y en su muerte el comienzo de una nueva era, que camina hacia una culminación al final de los tiempos, cuya certeza se basa en la resurrección de Cristo. Este proceso de la resurrección a la culminación es lo que da sentido a la vida humana.

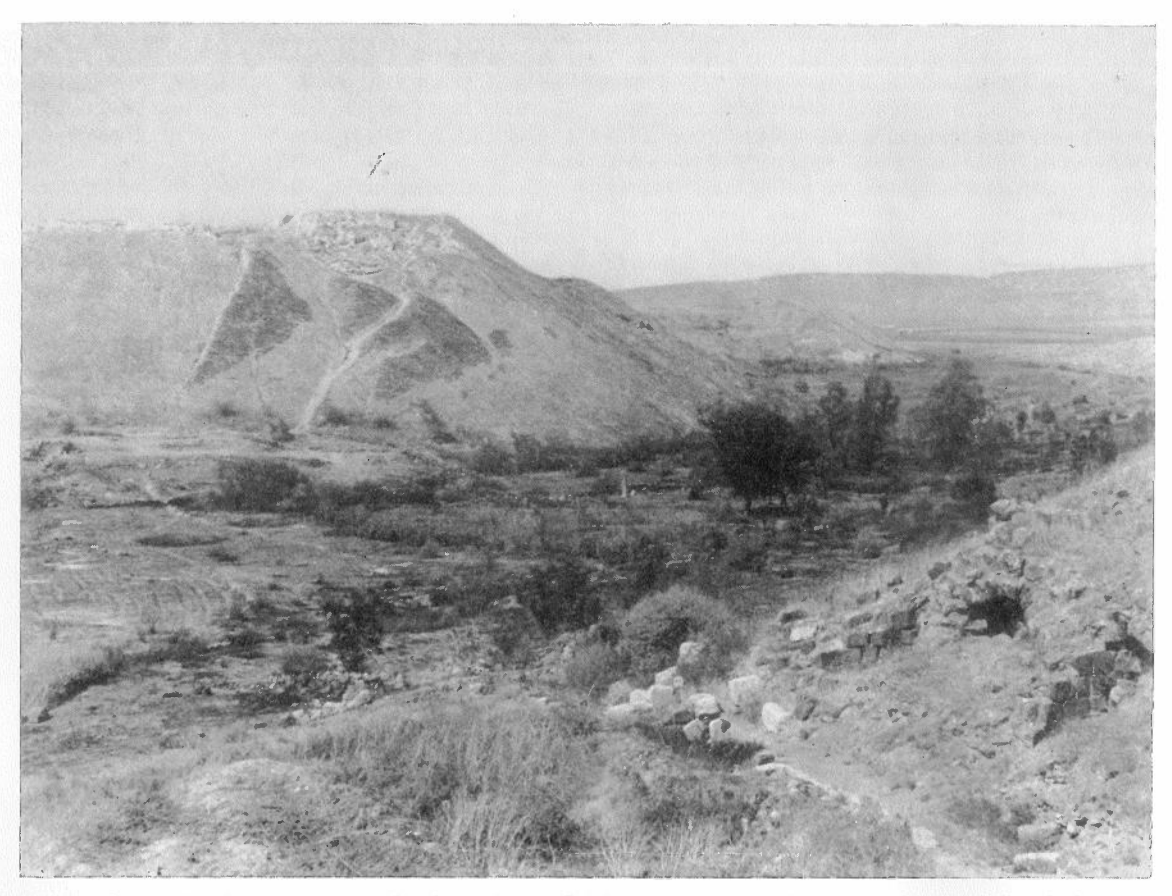
Este sistema iniciado por K. Neim en 1926 tiene por representantes principales a W. Künnet, W. G. Kümmel, O. Cullmann, etc.

La exageración del elemento escatológico en el conjunto del mensaje cristiano es lo que deforma esta teoría, que en sus líneas más sobrias enriquece notablemente la visión del cristianismo.

4. *Escatología realizada.* Elimina toda expectación de un acontecimiento futuro. Cristo, al proclamar el Reino de Dios, ha afirmado la manifestación de su poder soberano en el mundo de la experiencia humana. Éste es el hecho total. Toda referencia temporal a un futuro no es más que símbolo de los valores eternos del hombre.

Sostienen esta interpretación, entre otros, Mc Evoy y sobre todo C. H. Dodd.

BIBL.: L. ATZBERGER, *Die Christ. Eschatologie in den Stadien ihrer Entwicklung im AT und NT*, Friburgo 1890. R. KABISCH, *Die Eschatologie des Paulus*, Gotinga 1893. A. SCHWEITZER, *Das Messianitäts und Leidengeheimis*, Tubinga 1901. H. A. A. KENNEDY, *St. Paul's Conception of Last Things*, Londres 1904. R. H. CHARLES, *A Critical History of the Doctrine of the Future Life*, Londres 1913. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubinga 1930. A CHARUE, *L'interprétation eschatologique des Évangiles Synoptiques*, en *Collectanea Namurcensia*, 26 (1932), págs. 393-403; 27 (1933), págs. 81-90, 553-563. F. GUNTERMANN, *Die Eschatologie des hl. Paulus*, Münster 1932. M. GOGUEL, *Eschatologie et Apocalyptique dans le Christianisme primitif*, en *RHR*, 106 (1932), págs. 381-434, 490-524. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde...*, Tubinga 1934. W. G. KÜMMEL, *Die Eschatologie der Evangelien*, Leipzig 1936. F. SEGARRA, *Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor*, en *Gregorianum*, 18 (1937), págs. 534-578; 19 (1938), págs. 58-87, 349-375, 543-572. C. H. DODD, *History and the Gospel*, Nueva York-Londres 1938. H. D. WENDLAND, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im NT*, Gotinga 1938. F. M. BRAUN, *Où en est l'esachtologie du Nouveau Testament?*, en *RB*, 49 (1940), págs 35-54. F. SEGARRA, *Praecipuae D. N. Jesu Christi sententiae eschatologicae, commentariis quibusdam expositae*, Madrid 1942. J. SCHILDENBERGER, *Verheissung und Erfüllung*, en *Bibl*, 24 (1943), págs. 107-124, 205-230. O. CULLMANN, *Le Retour du Christi espérance de l'Église selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel 1945. C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, 2.ª ed., Londres 1945. T. F. GLASSON. *The Second Advent*, Londres 1947. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, 2.ª ed., Zurich 1948. A. FEUILLET, *La venue du Règne de Dieu et du Fils de l'Homme (Lc 17.20-18,8)*, en *RSR*, 35 (1948), págs. 544-565; id., *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple*, en *RB*, 55 (1948), págs. 481-502; 56 (1949), págs. 61-62; id., *La synthèse eschatologique de St. Matthieu*, en *RB*, 56 (1949), págs. 340-364; 57 (1950), págs 62-91. C. STEUERNAGEL, *Die Strukturlinien der Entwicklung der jüd. Eschatologie*, en *Festschrift A. Bertholet*, Tubinga 1950, págs. 479-487. A. N. WILDER, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, 2.ª ed., Nueva York 1950. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, 6.ª ed., Tubinga 1951. TH. C. VRIEZEN, *Prophecy and Eschatology*, en *VT*, supl., 1 (1951), págs. 199-229. J. LINDBLOM, *Gibt es eine Eschatologie bei den alt. Propheten?*, en *StTh*, 6 (1952), págs. 79-114. M. NOTH, *Das Geschichtesvertändnis d. alt. Apokalyptik*, Munich 1953. W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, 2.ª ed., Zurich 1953. W. MANSON, G. W. H. LAMPE, T. F. TORRANCE, W. A. WHITEHOUSE, *Eschatology*, en *SJTh (Occasional Papers)*, 2 (1953). G. R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Future*, Londres 1954. A. RICH, *Die Bedeutung der Eschatologie für den christl. Glauben*, Zurich 1954. F. F. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung*, Munich 1955 (heb.).



Escitópolis fue el nombre que recibió la ciudad de Beisán en época helenista, acaso por la presencia de los escitas en ella. Una vista de la mitad sur de Tell el-Ḥoṣn, lugar en que estuvo Escitópolis. (Foto P. Termes)

J. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Estrasburgo 1956. O. Kuss, *Zur Geschichtstheologie der paul. Hauptbriefe*, en *ThGl*, 46 (1956), págs. 241-250. S. Mowinckel, *He that comes*, Oxford 1956. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tubinga 1957. J. Díaz, *Historia y Profecía en Israel*, Madrid 1957. J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming*, Londres 1957. Th. C. Vriezen, *Theologie des AT in Grundzügen*, Wageningen-Neukirchen 1957, págs. 295-322.

J. DÍAZ Y DÍAZ

ESCEVAS (Σκευᾶς; Vg. *Scevas*). Príncipe de los sacerdotes, perteneciente a una familia de pontífices judíos, cuyos siete hijos se dedicaban al exorcismo, por lo que sufrieron un grave contratiempo en Éfeso.

Act 19,14-17.

ESCITAS (Σκύθης; Vg. *Scytha*). Pueblo indoeuropeo que procedía de las estepas situadas al sur de Rusia y entre los mares Negro y Caspio. Las oleadas de estos pueblos hacia las regiones del Creciente Fértil comienzan hacia el siglo VIII A.C. Cuando avanzan, los escitas encuentran el paso obstaculizado por los cimerios, también indoeuropeos y que habían comenzado su expansión hacia el sur antes que ellos. Cogidos los cimerios entre dos fuegos, asirios y escitas, se ven obligados a replegarse hacia las zonas de Asia Menor, en donde se asientan.

En los documentos asirios de Asarhaddón se menciona a los habitantes de *aš-ku-za*, *aš-gu-za*, también llamados *iš-ku-za*, uno de cuyos reyes, *bar-ta-tu-a*, pidió la mano de su hija para sellar la alianza. En las inscripciones aqueménidas, se menciona el país de los *gimirri* o *gimiri* (cimerios), correspondiente al persa *saka* y al elamita *sakka*, afirmando Herodoto que los persas llamaban Σάκας a todos los escitas. Parece ser, pues, que al principio no hubo una distinción clara entre escitas y cimerios, mientras que ya la tradición clásica la conoce. Según Winckler y Dhorme, el pueblo de los *iš-kuza* o escitas es idéntico a → **'Aškĕnaz**.

Lograda la alianza de escitas y asirios, surgen los medos a su vez como aliados de Babilonia, pero no parece que en la hora de la lucha los escitas hicieran grandes esfuerzos por ayudar a sus amigos. Siendo un pueblo nómada, aparentemente los escitas efectuaron incursiones por la costa sirofenicia hasta llegar a Egipto en tiempos del faraón Psammético. Después de lograr adueñarse del poder, los medos combatieron contra los escitas y prácticamente los destruyeron del todo; los restos que quedaron regresaron nuevamente al lugar de que procedían.

Los escitas, con el nombre de ᵓAškĕnaz aparecen mencionados en la Tabla de las Naciones[1], y en uno de

los oráculos de Jeremías[2]. Lo atrasado de su civilización en comparación con la de otros pueblos vecinos, hizo que se les aplicase el denominativo de «bárbaros», mención que se hace de ellos en otros lugares[3]. Algunos suponen que Escitópolis, nombre que se aplicó a → **Beisán** en la época helenística, se debe a la existencia aún en dicha época de grupos de escitas que quedaron en ella desde el período de sus correrías.

[1]Gn 10,3; 1 Cr 1,6. [2]Jer 51,27. [3]2 Mac 4,47; Col 3,11.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 1,15; 4,12; 7,20. PLINIO, *Hist. Nat.*, 5,16. E. M. MINNS, *Scythians and Greeks*, Cambridge 1913. K. MEULLI, *Scythica*, en *Hermes*, 70 (1935), págs. 121-123. W. GORDON CHILDE, *Scythia*, en *Encyclopaedia Britannica*, XX, Londres 1951, págs. 235-238 (con bibliografía). É. DHORME, en *Récueil É. Dhorme*, París 1951, págs. 169-170, 181-183, 189, 315, 318, 352-354, 356-358, 365, n. 9, 381. S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milán 1952, págs. 73-74, 100-101. SIMONS, §§ 28, 154, n. 31, 1207.

R. SÁNCHEZ

ESCITÓPOLIS. Castellanización del nombre latino de Scythopolis (gr. Σκυθόπολις), que es una variante de época helenística de → **Beisán**, ciudad de la tribu de Manasés, conocida por fuentes extrabíblicas, sobre todo egipcias.

ESCLAVITUD (heb. *ʿăbōdāh*; δουλεία; Vg. *servitus*). Estado de la persona que carece de libertad y se halla por completo sometida a la autoridad de su propietario. La palabra hebrea con que se significa tal estado denota en principio «trabajo», en especial el servil y rudo, y por extensión cualquier tipo de servicio o servidumbre, sobre todo el que encierra la idea de sujeción a un individuo o a Dios (→ **Esclavo**).

ESCLAVO. La terminología con que la SE denota al esclavo es bastante precisa y, en cuanto al texto hebreo, consiste principalmente en tres términos: al esclavo llama el T. M. *ʿébed* (δοῦλος; Vg. *servus*), y a la esclava *ʾāmāh* y *šifḥāh* (δούλη, παιδίσκη; Vg. *ancilla, ancillula, abra*). El texto puede precisar si se trata de esclavo nacido en la casa del dueño (heb. *yĕlīd báyit*; οἰκογενής; Vg. *vernaculus*) o si fue adquirido por compra (heb. *miqnat késef*; ἀργυρώνητος; Vg. *emptius*); también se distingue al esclavo hebreo (*ʿébed ʿibrī*) del esclavo en general y sin especificación alguna. Otros vocablos con que el T. M. alude al esclavo, aunque con valor muy general, son *náʿar* («mozo») y *néfeš* («alma», «persona»). Los términos son análogos en el Targūm: *ʿăbad* («esclavo») y *ʾămāʾ* («esclava»), y otro tanto ocurre en los documentos alfabéticos de Ugarit (*ʿbd*, «esclavo», *amt*, «esclava»).

En acádico, las voces genéricas para indicar, respectivamente, al hombre y a la mujer sometidos a la esclavitud, son *wardum* y *amtum*, precedidas a menudo de la palabra *rēšu* («cabeza»), que tiene valor determinativo y que corresponde en cierta manera, al sumerio SAG, de igual significado (SAG.NITA, «cabeza masculina» = «esclavo»; SAG.GEME, «cabeza femenina» = «esclava»).

I. EL ESCLAVO EN EL ANTIGUO TESTAMENTTO. 1. Las fuentes extrabíblicas (mesopotámicas, de el-ʿAmārnah y sirias), permiten afirmar que la economía palestina en este período dependía primordialmente del trabajo de los hombres libres, componentes de lo que pudiera describirse, con expresión moderna, como las clases media y baja. La actividad del esclavo tenía para la comunidad una importancia económica muy secundaria, puesto que era propiedad de un hombre pudiente y solía consagrarse a labores de carácter doméstico más que a las agrícolas y artesanas.

La tierra pertenecía en su mayor parte, en el ámbito de los pueblos semíticos, a una multitud de propietarios, y el resto al soberano y a los centros cultuales. Aquéllos carecían de esclavos, no sólo porque resultaban muy costosos, sino porque la extensión relativamente reducida de sus propiedades les permitía cultivarlas con la ayuda de sus familiares; los grandes hacendados preferían atender a la labranza con los aparceros, antiguos dueños o descendientes de ellos, que seguían afincados en sus tierras. La situación, en lo que importa al trabajo artesano, era paralela a la agrícola y sólo las fuentes mesopotámicas evidencian la existencia de contados esclavos que ejercían actividades artesanas.

2. Son infrecuentes en la SE los datos sobre el valor o el precio de los esclavos. Sabemos por el Génesis que los hermanos de José recibieron veinte monedas de plata por él[1] y, por otro libro, que un esclavo se valoraba en Israel en treinta siclos[2]. En la época helenística, su precio, que puede considerarse muy bajo, según los informes de otras fuentes, se cifraba en unos treinta y tres siclos[3]. Entre treinta y cuarenta ciclos costaba un esclavo en Nuzu y en Ugarit, y en Babilonia el precio medio de un esclavo equivalía al de un buey: veinte siclos, los cuales se aumentaron en las sucesivas fases históricas de Mesopotamia hasta la época persa.

La misma parquedad de información pesa sobre el número de esclavos que una persona tenía en el Israel bíblico. La importancia de la esclavitud en él no admite parangón con la que tuvo en la civilización grecorromana. Hasta la época postexílica, en que las cifras son más explícitas, el número más alto de esclavos citado en el AT es de veinte[4]. Gedeón tenía, por ejemplo, diez, al parecer[5], y en el caso de una mujer acomodada no se citan sino cinco[6]. A la vuelta de la Cautividad, se censan 7337 esclavos y esclavas frente a 42 360 personas libres (De Vaux)[7]. La proporción de esclavos en Mesopotamia, salvo en Asiria, no es muy superior a las cifras mencionadas en el caso de los israelitas.

[1]Gn 37,28. [2]Éx 21,32. [3]2 Mac 8,11. [4]2 Sm 9,10. [5]Jue 6,27. [6]1 Sm 25,19.42. [7]Esd 2,64; Neh 7,66.

3. Conforme al AT, y con el apoyo de las fuentes del Próximo Oriente antiguo, puede establecerse una clasificación de los esclavos: *a*) extranjeros; *b*) israelitas; *c*) esclavos públicos.

a) El origen principal de la esclavitud, en toda la antigüedad, fue la guerra. Los más remotos anales del Próximo Oriente atestiguan que los combatientes vencidos y las poblaciones de las ciudades conquistadas eran reducidos a la condición de esclavos. Aunque los pueblos semíticos y no semíticos admitieran tal situación como algo natural, tanto las leyes mesopotámicas como las bíblicas se preocupan por mejorar, dentro de lo posible, tal estado de cosas.

El Código de Hammurabi (32,133-135) dispone que los soldados y los funcionarios estatales enemigos,

que hayan caído prisioneros, puedan ser rescatados por su Estado o el templo de su ciudad, y, asimismo, que la mujer, cuyo marido fue hecho prisionero de guerra, pueda casarse de nuevo si le es imposible sustentar a sus hijos y a sí misma. Las Leyes Asirias (A, 45) dictaminan que la mujer del soldado prisionero, incapaz de mantenerse a sí misma, se convierta en pupila del palacio.

La Ley israelita no parece haber tomado disposiciones sobre la suerte de los hebreos cautivados por el enemigo, bien que la SE cita varios episodios en que se dio tal circunstancia[1].

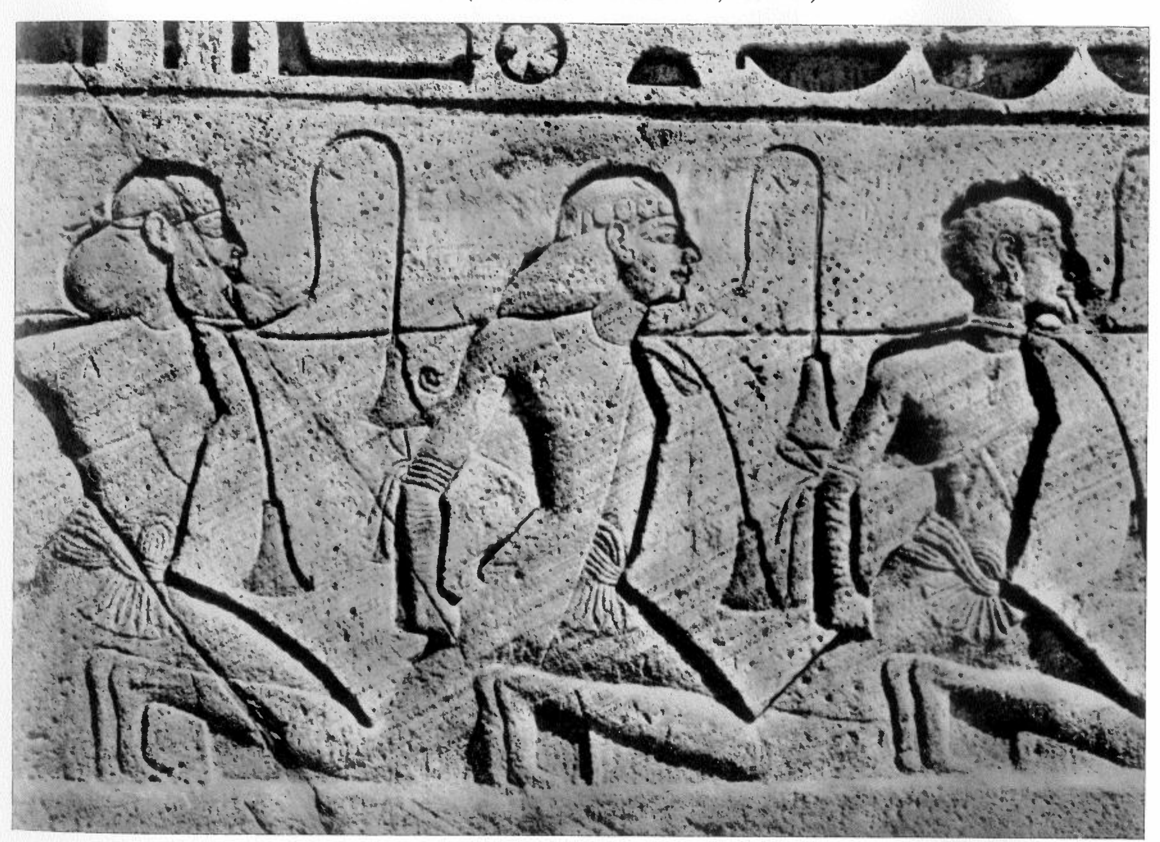
En cambio, se nota una progresión histórica en favor del mejoramiento de la situación de este tipo de esclavos. Desde un antiquísimo texto, que revela la costumbre de repartir las doncellas entre los soldados triunfadores[2], hasta el momento en que Péqaḥ de Israel, por indicación de un profeta, liberta a las mujeres, los muchachos y las muchachas, que figuran entre los 200 000 (!) prisioneros hechos a Judá[3], hermanos suyos de raza, se comprueba cierta suavización en tal sentido. El Deuteronomio da cabida a dos leyes sobre los prisioneros extranjeros esclavizados. La primera[4] expone el trato de que eran merecedoras las poblaciones extranjeras conquistadas. Dependía de que estuvieran o no dentro de los límites de la Tierra Prometida. En aquel caso, quedaban consagradas al → **anatema** y eran prácticamente raídas de la superficie de la tierra, con sus habitantes y cuanto encerraban; en el segundo caso, había una intimación previa a rendirse: si la propuesta se aceptaba, sus pobladores se convertían en esclavos; si se rechazaba, los varones eran pasados a cuchillo y las mujeres y los niños se incluían en el botín.

La segunda ley deuteronómica sobre los prisioneros de guerra[5] es de alcance menos general: establece que el hombre casado con una cautiva de guerra pueda repudiarla, pero no venderla, lo cual implica que hubiera tenido derecho a venderla si no se hubiera casado con ella. Otro texto viene a ser equivalente: las doncellas madianitas capturadas se distribuyen entre la comunidad y los combatientes[6].

[1] 1 Sm 30,2-3; 1 Mac 3,41; 2 Mac 8,10-11; Jl 4,3. [2] Jue 5,30. [3] 2 Cr 28,8-15. [4] Dt 20,10-18. [5] Dt 21,10-14. [6] Nm 31,26-47.

El tráfico de esclavos extranjeros, procedentes de la guerra y de otros orígenes, era parte integrante de la actividad comercial del antiguo Próximo Oriente, como lo prueban numerosos documentos de Mesopotamia y de varias regiones más. La información sobre él en Palestina es escasa. La Biblia proporciona unos cuantos datos dignos de que se registren. Gaza y Tiro son estigmatizadas por Amós a consecuencia de dicha actividad[1]. Tiro vendía judíos y compraba hombres en Asia Menor[2].

Prisioneros de diversos pueblos asiáticos reducidos a la esclavitud. Relieve egipcio procedente del templo de Abu Simbel. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)



Algunos de estos esclavos llegarían a Palestina por importación[3], en la que acaso intervendrían los fenicios, quienes sostenían un comercio activo con los israelitas.

La ley autorizaba a los hebreos a comprar esclavos extranjeros o nacidos de éstos en tierra palestina[4]. Hay varias ordenanzas de las que es posible deducir, por su sentido, que se perseguía la exportación de esclavos hebreos: «Quien rapte a un hombre, ya lo haya vendido, ya se halle en su poder, deberá ser muerto»[5]; «si se hallare un hombre que haya raptado a una persona de sus hermanos de entre los hijos de Israel, ya lo hubiere reducido a la esclavitud, ya lo hubiere vendido, ese ladrón ha de morir»[6]; «no entregarás a su amo esclavo que junto a ti busque refugio, huyendo de su señor. Contigo morará, en medio de ti, en el lugar que haya escogido, en una de tus ciudades que bien le parezca»[7], lo que equivale a impedir la extradición del esclavo fugitivo de tierra extraña a la nativa hebrea. Estos datos, aunque muy vagos, estipulan en cierta manera la importación y la exportación de esclavos en Palestina en el período bíblico.

[1]Am 1,6.9. [2]Ez 27,13; Jl 4,6. [3]Cf. 1 Cr 2,34-35. [4]Cf. Éx 12,44. Lv 22,11; 25,44-45; Ecl 2,7. [5]Éx 21,16. [6]Dt 24,7. [7]Dt 23,16-17.

b) Una segunda clase de esclavos, junto a la de los extranjeros, es la que constituyen los israelitas reducidos a la esclavitud, aunque la SE no sólo condena, sino que veda esta práctica[1]. La apariencia de los casos por los que un israelita era sometido al señorío de un compatriota es a simple vista distinta; sin embargo, existe un motivo único para que el fenómeno se produzca: lo precario de la economía del esclavizado.

Los documentos de Nuzu manifiestan que los ḫabiru aceptaban voluntariamente la servidumbre, solos o con sus familias, para asegurarse el sustento. El hambre era de importancia capital en tales hechos. No obstante, la legislación del AT es el único código antiguo del Próximo Oriente que menciona el caso de la autoventa o esclavitud voluntaria. Los pasajes veterotestamentarios que tratan de la cuestión son Éx 21,2-6, Lv 25,39-54 y Dt 15,12-18.

El texto del Éxodo prescribe que el esclavo hebreo recobrará la libertad al terminar el sexto año de servicio; pero si, por haberse casado o tener prole, se niega a ser manumitido, se transformará en esclavo perpetuo. Las disposiciones del Deuteronomio son iguales. El citado pasaje del Levítico varía en cuanto a la nacionalidad del sujeto que se esclaviza. Si en el Éxodo y el Deuteronomio el esclavo voluntario había de ser hebreo para aprovecharse de las ventajas legales, en el Levítico no importa cuál sea su naturaleza: todos recobrarán la libertad en el año jubilar. El trato que recibirá quien se autovendió será suave, como el que se da a un hermano, sea el dueño israelita o extranjero.

Estos tres textos que legislan sobre los esclavos voluntarios hablan siempre de esclavos *hebreos*[2]. La palabra «hebreo» se aplica a los israelitas sólo en casos excepcionales; buscando una analogía en los documentos de Nuzu, en los que los ḫabiru se venden como esclavos, se ha pensado que tal vez la voz denotaría a los israelitas que entraban en la esclavitud por autoventa.

[1]Lv 25,46; 2 Cr 28,8-15. [2]Cf. Jr 34,14.

La insolvencia era otra causa de esclavitud y una de las principales fuentes de esclavos. La ley permitía que el acreedor vendiera como esclavo al deudor o a sus familiares[1]. La Tōrāh admite indirectamente tal derecho en el acreedor[2]; pero, de todas suertes, tiende a proteger al esclavizado con el establecimiento de un límite a los años de servicio[3]. La insolvencia podía deberse a diferentes motivos, entre los que destaca la percepción de un interés usurario en los préstamos que la legislación del AT procura atajar[4]. Las leyes mesopotámicas también reconocen el derecho del acreedor sobre el deudor para obligarle al trabajo servil (cf., p. ej., el Código de Hammurabi, 114-119).

[1]1 Sm 22,22; 2 Re 4,1; Neh 5,1-13; Is 50,1; Am 2,6. [2]Éx 22,2. [3]Éx 21,2-4; Dt 15,12. [4]Éx 22,24; Lv 25,35-37; Dt 23,20-21; cf. Sal 15,5; Prov 28,8, etc.

La pobreza y las deudas, sobre todo en tiempo de calamidades nacionales, impelían a los padres del Próximo Oriente antiguo a la venta de sus hijos menores de edad. Es discutible que se tenga prueba de ello en la Biblia, según algunos autores. No obstante, lo presuponen algunos textos bíblicos, tales como Éx 21,7-11 y Lv 21,39 y sigs., y, menos claramente, Dt 15,2-3. Además, existe una preocupación latente por evitar tal estado de cosas, que podía desembocar en dicha venta[1]; y, en fin, hay textos por demás explícitos: Eliseo realiza un milagro en pro de una mujer, cuyos hijos van a ser vendidos como esclavos por un acreedor[2], y los coetáneos de Nehemías entregaban a sus hijos como esclavos en prenda del pago de una deuda[3].

[1]Lv 25,48; 2 Re 4,7; Neh 5,8.11. [2]2 Re 4,1-7. [3]Neh 5,1-5.

c) Hay que tener por esclavos públicos a los estatales y los dependientes del Templo, de los que no hablan las leyes del AT.

Los esclavos del Templo se debían, en Mesopotamia, a los donativos de los reyes y a los regalos de los particulares, unos obtenidos en los campos de batalla y otros por compra. Entre los israelitas sucedió lo mismo. Así, Moisés dedicó al Templo cierto número de madianitas prisioneros de guerra[1] y Josué redujo a los gabaonitas a la condición de aguadores y leñadores del santuario[2]; se carece de pruebas de que las personas privadas imitaran su conducta. Hasta el regreso de la Cautividad babilónica, el AT no se refiere a los esclavos palestinos del Templo (→ **Netineos**).

Los esclavos del Estado procedían de los combatientes vencidos que conservaban la vida después de la batalla. A ellos correspondía, incorporados a las personas dedicadas a la prestación o *corvée*, la ejecución de las obras públicas: construcción de edificios y carreteras, trabajos en las minas y talleres reales, etc. Los esclavos estatales surgen tras las victorias de David y con la afirmación y el esplendor de la monarquía, especialmente bajo Salomón[3]. Este género de esclavos perduró hasta la época de Esdras y Nehemías y recibe nombre específico en la SE: *mas ʿōbēd*, «servicio personal», con que se alude a los obreros descendientes de los cananeos, y *ʿabdē šělōmōh*, «esclavos de Salomón», llamados así por ser este rey a quien se atribuía su institución[4]. La esclavitud estatal desapareció cuando Israel perdió su independencia política, no sin antes conocer altibajos en su



Relieve egipcio en el que aparece una esclava nubia bailando entre dos músicos

importancia económica. Con Esdras y Nehemías, los *běnē ʿabdē šělōmōh*, «los descendientes de los esclavos de Salomón», que, arruinadas las instituciones reales, carecían de objeto, se fusionaron con los netineos y fueron incorporados al servicio del Templo[5].

[1]Nm 31 25-47. [2]Jos 9,21-27. [3]2 Sm 12,31; 1 Re 9,15-21.27; 2 Cr 8,18; 9,10. [4]Cf. 1 Re 9,27; 2 Cr 8,18; 9,10. [5]Esd 2,55-58; Neh 7,57-60; 11,3.

4. Como en Grecia, Roma y por doquier, el esclavo palestino era una «cosa», sobre la cual el dueño podía ejercer todos sus derechos de propietario: venderlo, legarlo, donarlo, prestarlo o cambiarlo. Sin embargo, incluso en los códigos mesopotámicos, el legislado cuida de la suerte de los seres esclavizados. El Código de Hammurabi castigaba a quienes abusaban de los siervos ajenos y proporcionaba a éstos recursos contra los malos tratos injustamente aplicados.

El esclavo por nacimiento era un «doméstico» en la acepción etimológica del vocablo. Si el AT lo distingue de los comprados[1], en teoría su situación no era mejor que la de éstos. El dueño podía casar a los esclavos que tenía y los hijos del matrimonio le pertenecían[2]. En la práctica, el esclavo nacido en la casa era mejor tratado que los otros. Un texto del Génesis, que atañe a las

relaciones de Abraham y de su esclavo ʾĔlīʿézer, así lo revela y da pie a la suposición de que Abraham estaba dispuesto a adoptarle, para que fuese su heredero, en caso de no tener descendientes directos[3].

[1] Cf. p. ej., Lv 22,11; Jr 21,4. [2] Éx 21,4. [3] Gn 15,2-4.

Las esclavas se hallaban en una situación especial y más penosa[1]. El Código de Hammurabi (146-147) dice que no puede venderse la esclava que ha tenido un hijo de su dueño, y Abraham y Sara parece que respetaron esta antigua ley en el episodio de Agar[2]. Eran las siervas de su propietaria[3], las nodrizas de sus hijos[4] y las concubinas de su señor, en el mejor de los casos, y entonces su situación mejoraba, pero sin dejar de ser esclavas[5]. El dueño las casaba a su antojo con el propósito de que le dieran más esclavos[6]. La legislación mosaica sobre la esclava está contenida sobre todo en los pasajes Éx 21,7-11 y Dt 15, 12.17; 22,10-14.

[1] Cf. Job 31,10, texto que revela la triste suerte de las esclavas y el promiscuo abuso sexual a que estaban expuestas [2] Gn cap. 16. [3] Gn 16,1; 30,3.9; Jdt 10,5, etc. [4] Gn 25,59; 2 Sm 4,4, etc. [5] Gn 16,6. [6] Éx 21,4.

El Código de Hammurabi (175) decide que el hijo de un hombre libre y de una esclava sea libre y que su padre no pueda exigir que le sirva. Los matrimonios entre mujeres libres y esclavos eran corrientes en Babilonia, si bien se necesitaba la licencia del dueño para que fuesen legales. En la SE no hay situaciones parejas a ésas. Se dice que Yarḥāʿ, esclavo egipcio de Šēšān, casó con una hija de éste, quien no tenía hijos varones[1], y es muy probable — como ocurría en Babilonia y Siria — que antes le concediera la libertad. El dueño podía obligar al matrimonio a sus esclavos y esclavas[2].

[1] 1 Cr 2,34-35. [2] Lv 19,20.

El esclavo palestino estaba autorizado a poseer un peculio, aunque el texto que se puede aducir en este aspecto sea algo impreciso[1]; no obstante, hay otros casos que revelan hasta cierto punto que tal costumbre era cosa admitida (los textos ofrecen la dificultad de que el interesado es [heb.] *náʿar*, «mozo», «servidor libre», en vez de *ʿébed*, «esclavo»). El acompañante de Saúl lleva un cuarto de siclo[2]; Ṣībāʾ, esclavo e intendente de la familia de Saúl, poseía veinte esclavos[3]; y Gēḥăzī, siervo de Eliseo, logra dos talentos de plata con los que podrá comprar hacienda y servidores[4]. El privilegio de que el esclavo reuniera un peculio era general en Egipto, Babilonia, Asiria y Roma.

[1] Lv 25,49. [2] 1 Sm 9,8. [3] 2 Sm 9,10.12. [4] 2 Re 5,20-26.

Por el hecho de ser una «cosa», el esclavo debía llevar una señal que revelase la propiedad de su dueño. En Babilonia se marcaba a los esclavos, principalmente a los fugitivos que habían sido apresados y a los que manifestaban tendencia a huir, con el *abbutum*, estigma de naturaleza imprecisa: una tablilla suspendida con una cadena a cualquier parte del cuerpo — cuello, tobillo, muñeca —, una señal al rojo vivo en la frente, un corte especial de pelo, etc. En la época neobabilónica, se prefirió tatuar el nombre del dueño en la muñeca del esclavo — como en la colonia judía de Elefantina en el siglo V A.C. —, o el símbolo de una deidad si pertenecía a un templo. Los cautivos propiedad del faraón eran herrados y sellados con el nombre del soberano, y los privados llevaban la cabeza rasurada o a veces se les dejaba una sola crencha. El Éxodo y el Deuteronomio ordenan que se perfore con un punzón el lóbulo de la oreja del esclavo dispuesto a aceptar la esclavitud perpetua[1]. La marca se reducía a un agujerillo casi invisible. Por ello, se ha especulado sobre su motivo. Quizá tenía el fin de que se pasase por el orificio un arete o un cordelillo del que se colgaba un rótulo de metal, arcilla o madera. Pudiera tratarse de un símbolo de apego a la familia del propietario (De Vaux).

[1] Éx 21,6; Dt 15,17.

La legislación mosaica sobre el esclavo fugitivo resulta excepcional. Trata de él en una sola ocasión (Dt 23,16-17) y está en plena contradicción con el resto de las leyes del antiguo Próximo Oriente que se refieren al mismo caso. Y es tanto más sorprendente desde el punto de vista legal, porque los esclavos fugitivos — por el amor a su tierra natal o por evitar los malos tratos — eran tan corrientes en Palestina como en otras partes[1]. Siendo el esclavo una cosa, acogerle equivalía en cierto sentido a cometer un robo. Sin embargo, la mencionada ley del Deuteronomio no sólo prohíbe entregar al esclavo que huye de su dueño; antes bien, hay que recibirle y tratarle bien. Estas medidas no se respetaron, al parecer, de modo estricto[2] y es muy posible que el legislador conciba todo el territorio de Israel como un lugar de asilo[3]. Las disposiciones mesopotámicas acerca de quien escuda u oculta al esclavo fugitivo van desde la imposición de una multa hasta la pena de muerte.

[1] 1 Sm 25,10. [2] Cf. 1 Sm 30,15; 1 Re 2,39-40. [3] Cf. Is 16,3-4.

La manumisión del esclavo es un derecho del dueño como lo es el de comprarlo o venderlo. La legislación veterotestamentaria da reglas sobre la liberación del esclavo, lo mismo que el Código de Hammurabi (117, 171, 175,280) y el Código de Lipit-Ištar (14).

El esclavo israelita — el extranjero solía serlo a perpetuidad[1] — a veces era manumitido para compensarle de algún quebranto corporal (y, por extensión, también el extranjero)[2]. En el Pentateuco, se especifican cuatro motivos, aparte el anterior, por lo que el esclavo israelita recobraba la libertad: 1. Por cumplir los seis años de servidumbre[3]; 2. Por haberse vendido voluntariamente (la manumisión llegaba en el año jubilar)[4]; 3. En el caso de la muchacha que vendió su padre, por incumplimiento del acuerdo de casarla con el dueño o uno de sus hijos cuando fuese púber[5]; 5. Por recibir asilo[6].

El liberto se llama, en el T. M., *ḥŏfšī* (as. *ḫupšu*). Los libertos constituían, como lo prueban las fuentes de el-ʿAmārnah, Ras Šamrah, Nuzu, Alalaḫ y Asiria, una clase intermedia entre los propietarios y los esclavos, compuesta de artesanos, criados y colonos. Pero es dudoso que ocurriera lo mismo en Palestina, en la que quizá la única división amplia y plausible de las clases sociales es la de libres y esclavos.

[1] Lv 25,46. [2] Éx 21,26-27. [3] Éx 21,2-4; Dt 15,12. [4] Lv 25,39-43.47.55. [5] Éx 21,7-11. [6] Dt 23,16-17.

II. El esclavo en el Nuevo Testamento. Jesucristo se refiere en las parábolas a los esclavos e incluso los describe con rasgos llenos de fuerza que los retratan

perfectamente: el cabeza de familia los envía a que ejecuten diferentes menesteres en el campo[1], les confía la administración de bienes[2] y hace que le sirvan en las ocasiones importantes[3]. Unos son fieles cumplidores de sus cometidos, sin que sus dueños les sorprendan jamás en falta; en cambio, el descuidado se entrega a los abusos de la fuerza y de los sentidos[4]. Se ignora si son esclavos los criados y auxiliares del centurión[5], el servidor del sumo sacerdote[6], los porteros del palacio de Caifás[7] y el Onésimo de que habla san Pablo[8]. Los apóstoles recuerdan a los dueños que han de ser justos con sus esclavos y a éstos que deben someterse a aquellos[9]; dicen de sí mismos, en lenguaje figurado, que son los «esclavos de Jesucristo»[10], el cual vino para cumplir la voluntad de su Padre como un esclavo fiel la de su amo[11].

[1] Mt 13,27.28; 21,34-36; Mc 12,2-4; Lc 20,10.11. [2] Mt 18,23-32; 25,14-30; Lc 19,13-22. [3] Mt 22,3-10; Lc 14,17-23; 15,22-26. [4] Mt 24,45-51; Lc 12,35-38.42-48. [5] Mt 8,5-13; Lc 7,2-10. [6] Mt 26,51; Mc 14,47; Lc 22,50; Jn 18,10.13.26. [7] Mt 26,69.71; Mc 16,66.69; Jn 18,17-18. [8] Flm vers. 8-21. [9] Ef 6,5; Col 3,22; 4,1; Tit 2,9; 1 Pe 2,18. [10] Rom 1,1; Flm 1,1; Sant 1,1, etc. [11] Jn 6,38.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 3,12,3; 4,8,28.38; 12,2,3; 4,9; 16,1,1. *Qiddûšîm*, 1,1; 14 *b*; 17 *b*. *Sôṭah*, 23. A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Leipzig 1896, págs. 50-55. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig 1915, n.º 81. H. Lesêtre, *Esclavage*, en *DB*, II, 2.ª parte, cols 1918-1921; íd., *Esclave*, ibíd., cols. 1921-1928. P. Heinisch, *Das Sklavenrecht in Israel und im Alten Orient*, en *StC*, 11 (1934-1935), págs. 201-218. I. Mendelsohn, *The Conditional Sale into Slavery of Free-Born Daughters in Nuzi and the Law of Ex. 21:7-11*, en *JAOS*, 55 (1935), págs. 190-195. H. M. Weil, *Gage et cautionnement dans la Bible*, en *AHDO*, 2 (1938), 68 págs. I. Mendelsohn, *Guilds in Ancient Palestine*, en *BASOR*, 80 (1940), págs. 17-21; íd., *Free Artisans and Slaves in Mesopotamia*, en íd., 89 (1943), págs. 25-29. A. Jepsen, *Die «Hebräer» und ihr Recht*, en *AfO*, 15 (1945-1951), págs. 55-68. R. Sugranyes de Franch, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique*, Friburgo (Suiza) 1946, págs. 68-106. M. David, *The Manumission of Slaves under Zedekiah*, en *OTS*, 5 (1948), págs. 63-79. I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, Nueva York 1949. A. El - M. Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt*, en *ASAE*, supl., 18 (1952), pág. 31 y sigs. J. Gray, *Feudalism in Ugarit and Early Israel*, en *ZAW*, 54 (1952), págs. 49-55. Z. W. Falk, *The Deeds of Manumission in Elephantine*, en *JJS*, 5 (1954), págs. 114-117. R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, Roma 1954, págs. 135-157. A. L. Oppenheim, *Siege-Documents from Nippur*, en *Iraq*, 17 (1955), págs 68-69 *ANET*, *passim*, vid. especialmente la sección sobre las leyes del Próximo Oriente antiguo. G. Kehnscherper, *Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei* Halle 1957. M. Birot, *Une recension de femmes au Royaume de Mari*, en *Syr*, 35 (1958), págs. 9-26. A. Jepsen, *Amah und chipchah*, en *VT*, 8 (1958), págs. 293-297. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 125-140.

J. A. G.-LARRAYA

ESCOBA (heb. *maṭ'ăṭē'*; LXX omite; Vg. *scopa*). La escoba bíblica, de confección semejante a la nuestra, se cita específicamente, aunque en sentido figurado, una sola vez en la SE: «la escoba de la destrucción», en un oráculo de Isaías contra Babilonia[1]. En los evangelios se hace alusión a la acción de barrer[2].

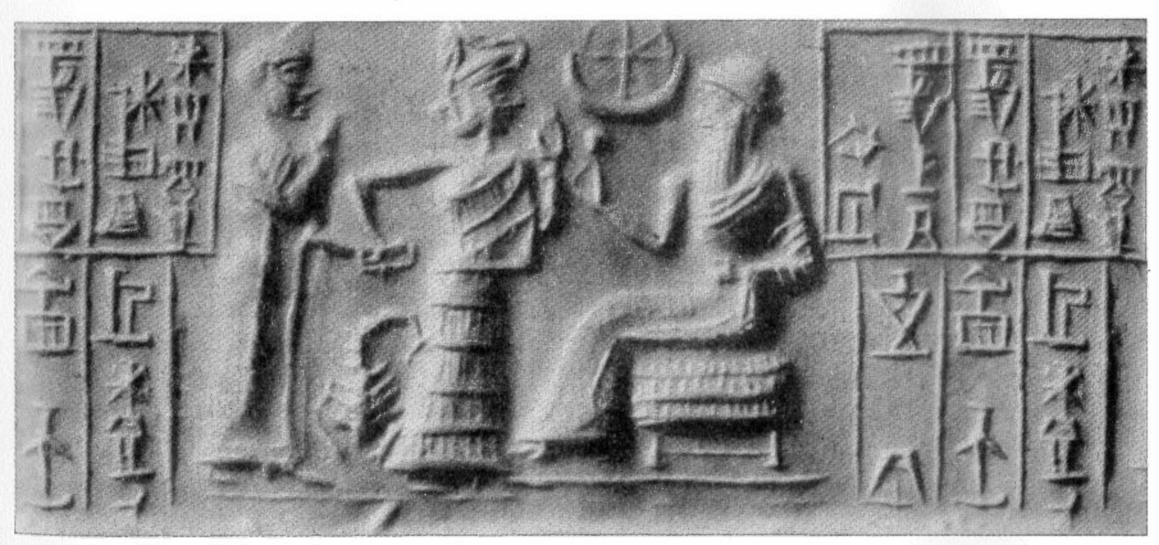
[1] Is 14,23. [2] Mt 12,44; Lc 11,25; 15,8.

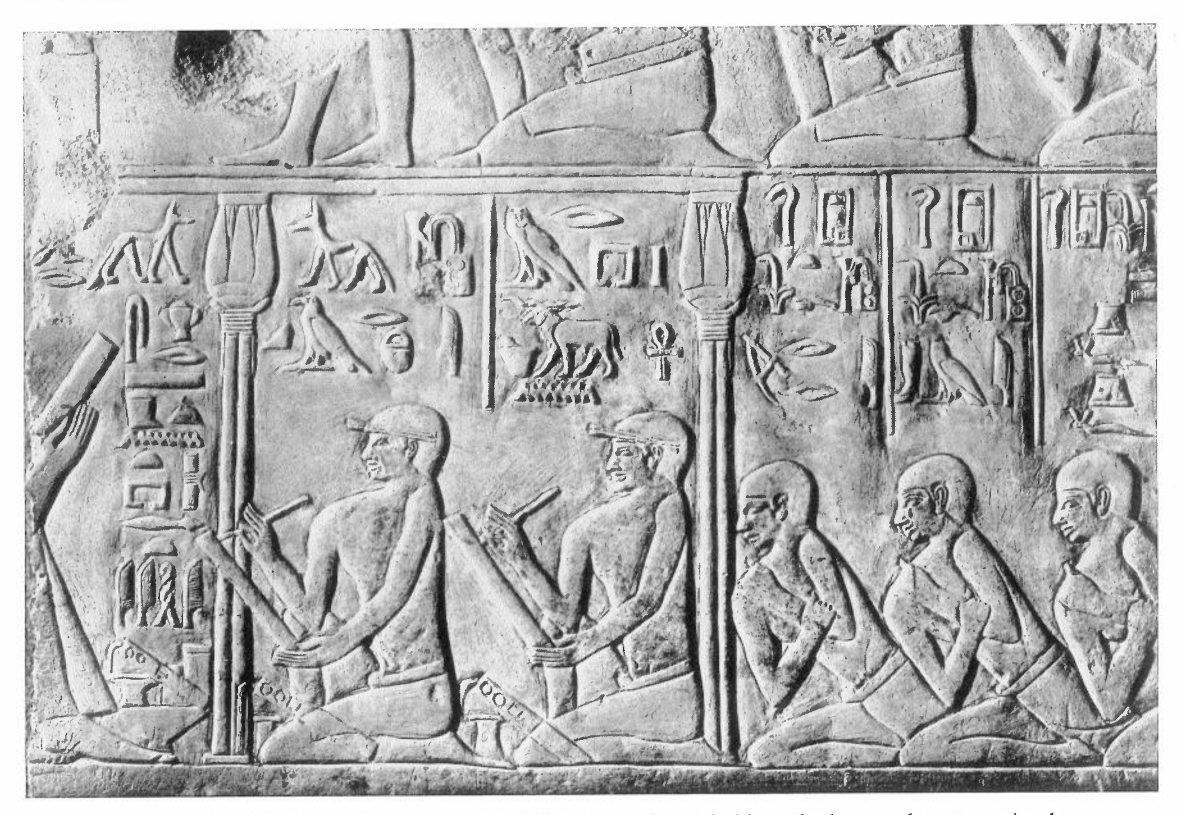
ESCOGIDO, Pueblo. → Israel.

ESCORPIÓN (heb. *ʿaqrāb*; as. *aqrabu*; ár. *ʿaqrab*[un]s σκορπίος; Vg. *scorpio*). Arácnido con quelíceros en forma de pinza y pedipalpo prensil. La parte posterior de su abdomen, dividido en dos regiones, termina en un gancho perforado por el que se introduce el veneno, capaz de matar a su presa y de causar fuertes dolore; al hombre. Vive en los países cálidos, en la maleza o bajo las piedras, y se nutre de insectos y de otros arácnidos. Se enumeran en Palestina hasta doce especies, la más corriente de las cuales es la amarilla *Buthus quinquestriatus*.

Los escorpiones y las serpientes abundan en los desiertos y en lugares carentes de agua[1]. Sin duda a causa del número de escorpiones, un famoso collado recibió el nombre de «Subida de los Escorpiones»[2]. Roboam amenaza a sus súbditos con algo peor que el pesado yugo que Salomón, su padre, les había puesto: con escorpiones más crueles que los azotes (aquí la palabra

Cilindro mesopotámico, del III período de 'Ūr, en el que aparece la figura de un escorpión en medio de las figuras que intervienen en un acto religioso





Escribas oficiales egipcios, en el acto de anotar unas declaraciones de bienes hechas por los personajes de una aldea. Relieve procedente de la mastaba de Merruka. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

«escorpión» designa un látigo provisto de puntas metálicas ganchudas)[3]. Ezequiel dice que no hay que temer a los hombres, aunque su aspecto y sus palabras sean como cardos, espinas y escorpiones[4]. El Eclesiástico afirma que la mujer mala es tan peligrosa como un escorpión[5] y que las cosas malas como los escorpiones han sido creadas para el castigo de los impíos[6]. Jesús concedió a los setenta y dos discípulos potestad para caminar sobre serpientes y escorpiones, es decir, les dio fuerzas para vencer las intrigas y persecuciones de sus enemigos[7]. Y para enseñar que Dios concederá todo lo que se le pida, Jesús dice a sus discípulos que ningún padre terreno entregará a su hijo un escorpión cuando le pide un huevo[8]. Las langostas apocalípticas, o ejército diabólico que atormentará a los idólatras, tendrán poder como los escorpiones de la tierra, su picadura será como la del escorpión y poseerán colas semejantes a las de éste[9].

[1]Dt 8,15. [2]Nm 34,4; Jos 15,3; Jue 1,36. [3]1 Re 12,11.14; 2 Cr 10, 11.14. [4]Ez 2,6. [5]Eclo 26,7. [6]Eclo 39,30. [7]Lc 10,19. [8]Lc 11,12. [9]Ap 9,3.5.10.

Bibl.: → **Fauna.**

J. VIDAL

ESCRIBA (heb. *sōfēr*, pl. *sōfĕrīm*; γραμματεύς, νομικοί, γραμματεῖς, νομοδιδάσκαλοι; Josefo ἱερογραμματεῖς; Vg. *Scriba*). I. En la SE, el término denota en general cualquier persona capaz de escribir; sin embargo, suele tener acepciones más específicas, tanto en AT como en el NT. El T. M. proporciona los siguientes significados, alguno de los cuales tiene reflejo, tras cierta evolución histórica, en los textos neotestamentarios: 1. El escriba real (heb. *ha-sōfēr*, *sōfēr ha-mélek*), que componía y redactaba edictos y órdenes por mandato del soberano, por lo cual llegó a equivaler a «alto funcionario», «notario del Estado» o «gran dignatario»[1]. 2. Escriba del jefe supremo del ejército, que redactaba la lista de alistamiento de los combatientes[2]. 3. Tal vez un organizador de tropas[3]. 4. Un perceptor de tributos[4]. 5. La persona perita en los libros sagrados, o escriba sagrado, en cuyo caso la palabra suele ir acompañada de epítetos que precisan esta acepción[5].

[1]2 Sm 8,17; 2 Re 12,11; 18,18; 19,2, etc. [2]2 Re 25,19; 2 Cr 26,11; Jer 52,25. [3]Jue 5,14. [4]Is 33,18. [5]1 Cr 27,32; Esd 7,6.11; Neh 8,11; Jer 8,8.

II. El escriba era por lo común, en todo el Próximo Oriente antiguo, algo más que un simple escribano o copista. La palabra es, en efecto, el nombre técnico que se aplicaba a quien ingresaba profesionalmente en la organización de funcionarios estatales. De su importancia da idea el hecho de que existieran desde época remota, en los países del Creciente Fértil, escuelas en las que se preparaba de modo adecuado a los futuros escribas (→ **Educación**).

La carrera de escriba carece, en Israel, de nota religiosa en la época anterior a la Cautividad: es una fun-

ción estrictamente secular que, en el período de la monarquía, llega a adquirir elevado rango. Entre los altos funcionarios de los monarcas hebreos, destaca el escriba real, que desempeña a la par los cargos de secretario particular del rey y de secretario de Estado. Es, por lo tanto, un personaje encumbrado. De su importancia se tiene un paralelo en el antiguo Egipto, en el que, durante el Imperio Nuevo, aparece con frecuencia el título de «escriba real». La función de éste no es más que la evolución y, hasta cierto punto, la concentración de actividades ejercidas en siglos anteriores por visires y empleados estatales. De Vaux apenas vacila en afirmar que el escriba israelita es una copia, en escala reducida, de este dignatario egipcio.

El escriba hebreo desempeña distintas funciones: redacta la correspondencia real privada y pública, registra el producto de las contribuciones destinadas al Templo[1], representa al soberano en momentos históricos trascendentales[2] e interviene en misiones de carácter religioso[3]. En su casa se reúnen los personajes importantes del reino[4] y la «cámara del secretario» debe de ser su despacho oficial[5]. Cuando el asedio de Jerusalén, la morada de uno de ellos se transforma en lugar de confinamiento de hombres famosos[6]. Por rango, es el segundo funcionario del reino, tras el mayordomo o superintendente del palacio[7]. Se conocen los nombres de los escribas reales de algunos monarcas: Śĕrāyāh (también llamado Šawšāʾ y quizá Šĕyāʾ [q. Šĕwāʾ]), fue el de David, ʾĔlīḥōref y ʾĀḥiyyāh los de Salomón, Šebnāh el de Ezequías, Šāfān el de Josías, ʾĔlīšāmāʿ el de Joaquim y Yĕhōnātān el de Sedecías.

[1]2 Re 12,11; cf. 2 Cr 24,11. [2]2 Re 18, 18.37; 19,2; Is 36,3.11.22. [3]2 Re cap. 22. [4]Jer 36,11-20. [5]Jer 36,12.20-21. [6]Jer 37, 15. [7]2 Re 18,18-19; Is 22,15; 36,3, etc.

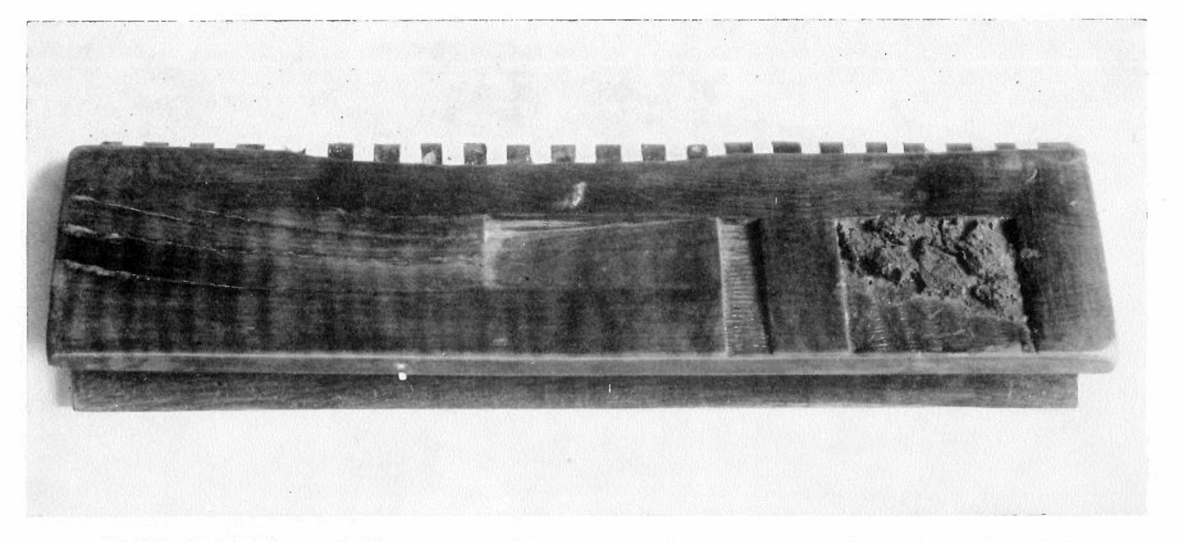
III. Otra clase de escribas, la más típica, nació al regreso de la Cautividad. Fue precisamente ésta lo que le dio mayor impulso de desarrollo. Tales escribas aparecieron como un grupo influyente de maestros e intérpretes de la Ley, precisamente a causa de la situación religiosa y social promovida por el Exilio. Su prototipo en los orígenes es Esdras[1], a quien se define como escriba experto en la Ley mosaica: es el que se ha consagrado a estudiar la ley de Dios, a cumplirla y a enseñar sus mandamientos y preceptos en Israel[2].

El Exilio fomentó la aparición de los «doctores de la Ley», de los que surgió el judaísmo, tal como se ha conocido en los últimos dos milenios. Los judíos tuvieron que recurrir en Babilonia a la religión para defender su integridad nacional. De vuelta a Palestina, el resurgimiento religioso se centró en la Ley, a cuyo estudio se dedicaron los regresados. No se tienen documentos, aparte las someras referencias del AT, sobre la fermentación espiritual de esta época. La tradición posterior atribuyó casi toda la obra de renacimiento a Esdras. Se le convirtió en la figura central del mismo. La sinagoga (*ha-kenéset hagĕdōlāh*), la asamblea de los sabios, se presenta como su auxiliar. En realidad, Esdras no fue sino el iniciador del movimiento. Instituyó la lectura de la Tōrāh en el sábado, las fiestas y todas las ocasiones públicas, si bien no se trataba de una lectura propiamente dicha, sino de una labor de exposición e interpretación.

Los primeros escribas, colaboradores y continuadores de Esdras y Nehemías, no fueron simples juristas como en los tiempos posteriores. Eran los «hombres sabios» y «justos», a que se refieren ciertos libros bíblicos[3], los cuales fijaron, sin duda, el canon del AT hebreo, y a los que la tradición de los siglos siguientes denomina en ocasiones «hombres de la Gran Asamblea». Tal vez su primera providencia fuera la de cambiar la escritura paleohebrea, que apenas se entendía, por la aramea cuadrada en que se perpetuó el T. M. También se les atribuye el cierre del → **canon**, que sería posiblemente obra de un proceso sucesivo. Quizá ordenaron y divulgaron las primeras formas de la liturgia, que



Escriba en cuclillas. Escultura egipcia en piedra calcárea, procedente de una tumba de Sakkarah



Escribanía de madera con adornos embutidos de marfil. Es de origen asirio y data de principios del I milenio. (Foto Museo del Louvre)

sirvieron de base para una gran ampliación en los períodos siguientes.

Su labor esencial consistió en la función de maestros y comentaristas de la Tōrāh y, en grado menor, de los demás escritos bíblicos del canon hebreo, lo cual sentó los cimientos de la Mišnāh, el Talmūd y los distintos textos aggádicos. El motivo de esta tarea residió en la discrepancia que, en la exposición de la Ley, había entre la legislación mosaica y los hechos y circunstancias de la vida real. Se constituyó así la Ley oral, acaso existente de modo oscuro en la edad anterior a la Cautividad, la cual tendía a satisfacer exigencias y a resolver problemas suscitados por una civilización más amplia y complicada que la del momento en que Moisés la había transmitido por orden divina.

El método de los escribas era estrictamente analítico. Se basaba en la creencia de que la Tōrāh no encerraba palabras o frases retóricas; antes bien, cada una de éstas tenía un significado especial. Su análisis permitía interpretaciones que daban a su contenido un significado más pleno y pormenorizado. Otros sistemas de exégesis eran el de la comparación de pasajes, la analogía lógica, etcétera. Esta forma de interpretación, que debía de ser antiquísima y que se empleó acaso como suplemento a la Ley mosaica, permitió a los escribas probar que las formas prácticas de solución estaban implícitas en el Pentateuco, lo cual era verdad sólo hasta cierto punto. Tales actividades interpretativas abrieron el camino a estudios posteriores y despertaron el anhelo de una mayor expansión de la Ley. Así se originaron nuevas regulaciones.

[1]Esd 7,6.11-12; Neh 8,1.4.9.13; 12,26.36. [2]Esd 7,6-10. [3]Eclo 38,24 y sigs.; Dan 11,33.35; 12,3.

IV. En el período helenístico, coincidente con el mando de la dinastía seleucida, los escribas fueron el núcleo de donde partió el movimiento de resistencia a la helenización de los judíos. Se sabe que existió una «sinagoga de los escribas», a la que pertenecieron los hasideos (heb. *ḥăsīdīm*), u hombres apegados a la tradición de Israel, los cuales se opusieron a la actividad de Antíoco IV Epífanes y motivaron la rebelión macabea[1]. Más tarde, en la época asmonea, surgió el partido o la facción de los → **fariseos**. Constituían éstos un influyente conjunto de escribas, que llegó a formar un grupo político, de carácter democrático, apoyado por el pueblo. Desde este momento, los escribas más poderosos fueron los fariseos, y puede decirse que la crónica de los escribas se encarna en la de los fariseos, en especial en la etapa neotestamentaria de la historia de Judea. Los escribas siguieron dedicados al estudio y a la interpretación de la Ley (→ **ʾAggādāh** y **Hălākāh**); y se ocuparon sobre todo de la conservación y defensa del sistema legal que estriba en el texto del AT. A ellos se debe la puntual transmisión de la religión israelita en los azarosos tiempos griego y romano, la defensa de los cimientos del judaísmo, en que se apoyaría el cristianismo primitivo, y el reconocimiento de su autoridad y su importancia en fechas posteriores a la destrucción de Jerusalén y de su Templo, y a la rebelión de Bar Kōkĕbāʾ.

[1]Cf. 1 Mac 7,11-17.

V. Los evangelios y el libro de los Hechos proporcionan datos sobre los escribas en vida de Jesucristo y la de los apóstoles. Las fuentes del NT revelan claramente su importancia con frecuentes referencias directas e indirectas, y muestran que componían una clase social perfectamente definida en el cuerpo del pueblo judío.

Los textos evangélicos permiten saber que los escribas ejercían su actividad legal en toda Palestina: los había en Jerusalén[1], fuera de la ciudad santa[2] y en todas las aldeas palestinas, tanto judías como galileas[3]. A veces aparecen como individuos concretos, es decir, sin valor colectivo[4]; otras veces como grupo desprovisto de notación específica[5]. Muchos pasajes los relacionan estrechamente con los fariseos[6], y la expresión de esta dependencia permite inducir que habría escribas

pertenecientes a otras sectas, tal como la de los → **saduceos**. Hay textos bastante frecuentes, que ponen de manifiesto su asociación con los ancianos y los sumos sacerdotes, y la manera de citar este nexo evidencia que se les consideraba, en cuanto a la importancia, superiores a los ancianos[7]. Componían uno de los estamentos del → **sanedrín** y suele admitirse que en su mayoría eran fariseos[8].

[1]Mc 7,1. [2]Mt 7,29. [3]Lc 5,k17. [4]Mc 12,28; cf. Mt 8,19; Lc 10,25. [5]Mt 9,3; 13,52; Mc 9,11.14, etc. [6]Cf. Mc 2,16 y Act 23,9. [7]Mc 8,31; 10,33; 11,18.27, etc.; cf. Mt 2,4; 21,15; Lc 22,66; 23,10; Act 4,5; 6,12. [8]Act 4,6; 5,34 y sigs.

Bibl.: F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 6,5,3. *ʾĀbōt*, 1,1. *Bābāʾ Batrāʾ*, 10,8. M. WAXMAN, *A History of Jewish Literature*, I, Nueva York 1930. I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst*, Francfort del M. 1931. K. GALLING, *Die Halle des Schreibers*, en *PJ*, 27 (1931), págs. 51-57. C. GUIGNEBERT, *The Jewish World in the Time of Jesus*, Londres 1938, págs. 67-73 (trad. ing.). R. DE VAUX, *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon*, en *RB*, 48 (1939), págs. 394-405. J. BEGRICH, *Sopher und Mazkir. Ein Beitrag zur inneren Geschichte des davidisch-salomonischen Grossreiches und des Königsreiches Juda*, en *ZAW*, 58 (1940-1941), págs. 1-29. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, págs. 201-202.

J. A. G.-LARRAYA

ESCRITURAS SAGRADAS. Nombre generalizado con que se designa entre los católicos el conjunto de los setenta y dos libros que, inspirados por Dios y admitidos como tales por la Iglesia, forman la Biblia.

El nombre refleja perfectamente el contenido real, toda vez que se trata de escritos, de libros — no de tradiciones orales —, con el carácter sacro que les viene de tener a Dios por autor principal.

Es la versión castellana (lat. *Sacrae Scripturae*) del ἱερὰ γράμματα («sagradas letras») con que san Pablo alude al AT en un pasaje en que lo identifica con γραφὴ θεόπνευστος («escritura inspirada por Dios»). Los cristianos comprenden bajo tal apelativo, y con igual derecho, los libros de uno y otro Testamento.

2 Tm 3,15-16.

C. WAU

ESCUDERO (heb. *nōśēʾ kēlīm*; αἴρων τὰ σκεύη; Vg. *armiger*). Solamente en un caso se menciona propiamente el escudero (*nōśēʾ ha-ṣinnāh*), auxiliar de Goliat, que le acompañó en su encuentro con David[1]. El término *nōśēʾ kēlīm* indica propiamente el encargado de llevar las armas del combatiente. Solía ser muy joven, secundaba a su jefe en la lucha y remataba a los enemigos que caían heridos[2].

Tuvieron escuderos Gedeón[3], ʾĂbīmélek[4], Jonatán[5], Saúl[6] y Joab[7]. Antes de caer en manos de sus enemigos, tanto ʾĂbīmélek como Saúl ordenaron a sus escuderos que les diesen muerte[8]. David mismo parece ser que en su juventud fue escudero de Saúl[9]. Posiblemente, todos los guerreros destacados tuvieron su propio escudero, el cual, al tener edad suficiente, pasaba al ejército como hombre de armas. Alguno de ellos, precisamente el de Joab, llegó a ser uno de los héroes de David[10].

[1]1 Sm 17,7.41. [2]1 Sm 14,13. [3]Jue 7,10. [4]Jue 9,54. [5]1 Sm 14,1. [6]1 Sm 31,4. [7]2 Sm 18,5. [8]Jue 9,54; 1 Sm 31,4. [9]1 Sm 16,21. [10]2 Sm 23,37.

D. VIDAL

ESCUDO (heb. *māgēn, ṣinnāh*; ὅπλον, θυρεός; Vg. *scutum*). El material poco resistente con que tales armas defensivas estaban fabricadas hizo que no se haya conservado ningún ejemplar de la época bíblica. Los bajorrelieves han perpetuado representaciones de soldados portadores de tal arma defensiva. Los egipcios utilizaban escudos cuadrados por abajo, pero redondeados por arriba, mientras que los asirios eran, frecuentemente, de forma rectangular y ovalados por la parte alta, si bien también utilizaron escudos redondos y a veces con la parte central saliente. De este último tipo eran los hititas. Los sirios utilizaron escudos semejantes a los egipcios, mientras que los de los mitanni eran pequeñas rodelas.

El término hebreo más empleado para significar el escudo es *māgēn*; por las representaciones de los bajorrelieves de Lākīš se sabe que eran pequeñas rodelas. Junto

Soldados asirios acosan a un león con puñales y escudos durante una cacería de Asurbanipal II. Relieve asirio procedente de Nimrud. (Foto *British Museum*)





Escudo metálico con adornos florales y animales hallado en el Luristán, Persia. (Foto *A.C.L.*, Bruselas)

a éste se utilizaron otros escudos mayores, de forma rectangular (*ṣinnāh*), que al contrario del anterior empleado por la infantería ligera, se utilizaba en los asaltos para parar golpes más violentos que los de una simple lucha cuerpo a cuerpo.

La mayoría de estos escudos estaban fabricados de madera o mimbre, recubiertos de piel[1], aunque en ocasiones se emplearon los de metales, a veces preciosos, para las ceremonias de gala[2].

Se utiliza frecuentemente para indicar simbólicamente la protección de Dios a sus criaturas[3].

[1] 1 Sm 17,7-41; 1 Re 10,16-17; 2 Cr 9,15.16; 2 Sm 1,21; Is 21,5; 22,6; Cant 4,4; Ez 27,10; 39,9. [2] 1 Re 10,16-17; 14,26-27. [3] Gn 15,11; Sal 18,2.30.35; 84,9; Ef 6,16.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 103-104. R. DE VAUX. *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960, pág. 54.

D. VIDAL

ESCUELA BÍBLICA. La *École pratique d'études bibliques* —éste era su nombre inicial— fue fundada en Jerusalén por M. J. Lagrange el año 1890. En 1882 M. Lecomte, dominico francés, había adquirido para su orden en la Ciudad Santa las ruinas de la basílica que la emperatriz Eudoxia había hecho edificar sobre el lugar del martirio de san Esteban. Sobre estas ruinas levantaron los dominicos su convento dedicado al protomártir cristiano y aneja al convento se estableció la Escuela por deseo de León XIII. Más tarde, en 1920, vista la fecunda labor realizada por la Escuela en el campo de la arqueología, la Academia de Inscripciones y Bellas Letras francesa, por decisión unánime del 15 de octubre, establecía: «La Escuela Bíblica de san Esteban, por su organización, su nivel científico y su autoridad, es la indicada para quedar constituida en Escuela Arqueológica Francesa de Jerusalén». A partir de este momento, la Escuela empezó a llamarse *École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem.*

El cuerpo de profesores y personal administrativo de la Escuela ha estado integrado y continúa estándolo casi exclusivamente por dominicos franceses. La escuela realiza una primera labor de orden docente con los futuros profesores de Sagrada Escritura: sacerdotes de todo el mundo, de uno y otro clero, pasan por sus aulas todos los años. El fin de esta actividad académica es no solamente preparar futuros profesores, sino iniciarlos también en la más seria investigación personal. Con el fin de asegurar esta iniciación científica personal, la Escuela ha limitado el número de alumnos: no podrán subir de 20 a 25. Esta primera labor se sujeta a un programa de dos cursos de duración en el que se conjugan sabiamente las lecciones teóricas con la comprobación práctica mediante viajes periódicos a través del país bíblico. Esta formación práctica es la característica y ventaja más sobresaliente de la Escuela Bíblica. «Del mismo modo que viendo Atenas se comprende mejor la historia griega; y el libro V de la *Eneida* cuando se ha navegado desde Tróade por Leucate y los montes Acroceráunicos hasta Sicilia y desembocaduras del Tíber, así también se adentrará uno mejor en la Escritura Santa cuando haya visto con los ojos Judea y haya tenido entre las manos el recuerdo de las ciudades antiguas» (pensamiento de san Jerónimo citado por M. J. Lagrange en *Saint-Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, París 1894, pág. 162).

El profesorado, ayudado por la colaboración de discípulos aventajados, realiza una segunda labor de auténtica investigación científica en todos los dominios de la ciencia bíblica. Aquí se destaca en primer plano la personalidad científica de M. J. Lagrange, que no solamente fue el fundador de la Escuela, sino que le dio su estilo, sus métodos y sus directrices, además de su voluminosa y valiosísima producción literaria. Para dar cauce y fomentar esta labor colectiva de investigación

bíblica, el P. Lagrange creó, a los dos años de la fundación de la Escuela, la *Revue Biblique*. El mismo Lagrange precisaba los fines de la revista en su primer número: comunicar a todos los progresos y descubrimientos llevados a cabo en el país bíblico; ofrecer a los especialistas la ocasión de comunicarse entre sí y confrontar mutuamente sus puntos de vista; salir al paso del racionalismo agresivo mediante un estudio serio y objetivo de las cuestiones debatidas; hacer llegar hasta los sacerdotes algunas explicaciones sobre los Salmos, los evangelios, las epístolas, etc., basadas en el sentido literal. Por iniciativa de León XIII, la *Revue Biblique* vino a ser el órgano oficial de la «Comisión Bíblica» recién fundada. El segundo cauce de la producción científica de la Escuela Bíblica es la colección *Études Bibliques*, fundada por Lagrange en 1900. Fundamentalmente está integrada por un comentario a la Sagrada Escritura, cuyas características definía el fundador en *RB*, 9 (1900), pág. 422. Obras monográficas complementarias del comentario vienen a completar esta colección.

En el haber científico de la Escuela destaca la labor realizada en el terreno de las ciencias positivas, auxiliares de la exégesis: topografía, geografía, arqueología, historia, etc.; aquí merecen citarse los nombres de H. Vincent, F. M. Abel y É. Dhorme. Toda este herencia de las ciencias positivas recae ahora sobre el P. R. de Vaux, actual rector de la Escuela Bíblica. Bajo su acertada dirección se han realizado las excavaciones en la región de Qumrān y se publican los manuscritos allí encontrados.

Como prueba de la madurez científica de la Escuela puede citarse la traducción completa de la Biblia que bajo la dirección del biblista mencionado se ha llevado a cabo en estos últimos años con el título de *Bible de Jérusalem*. La misma dirección de la Escuela creyó muy conveniente, hace poco tiempo, inaugurar una nueva colección suplementaria de esta traducción que se titula *Études Annexes*.

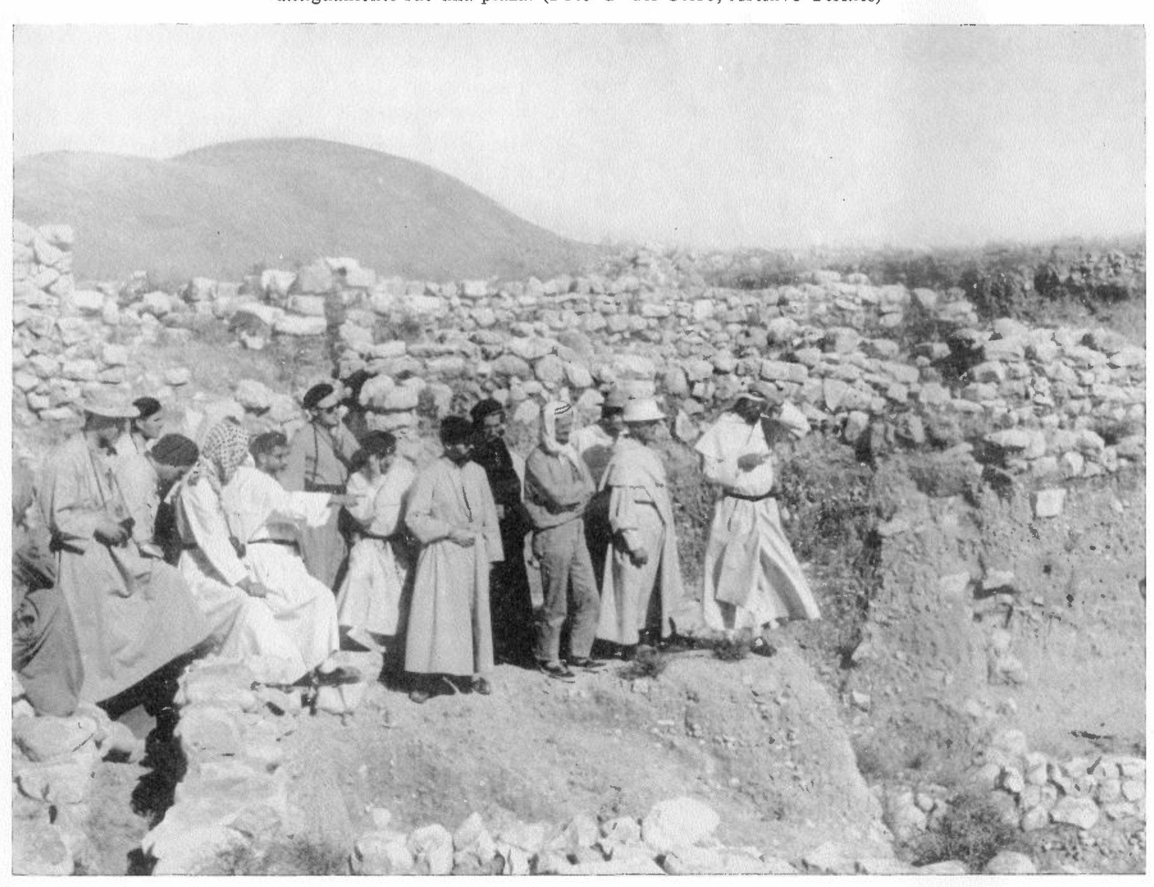
Bibl.: X. Faucher, *École pratique d'études bibliques au Couvent des Dominicains de Saint-Étienne à Jérusalem*, en *RB*, 1 (1892), págs. 126-132. M. J. Lagrange, *Après vingt-cinc ans*, en *RB*, 12 (1915), págs. 248-261. L. H. Vincent, *Le Père Lagrange*, en *RB*, 47 (1938), págs. 321-354. F. M. Braun, *L'Oeuvre du Père Lagrange. Étude et Bibliographie*, Friburgo 1943.

A. GONZÁLEZ LAMADRID

ESCUELA DE PROFETAS. → **Profetas, Escuela de.**

ESCULTURA. → **Imágenes.**

R. de Vaux, director de la *École Biblique et Archéologique Francaise de Jérusalem*, da explicaciones a sus alumnos sobre las excavaciones de Tell el-Fārʿah desde un lugar próximo a la entrada occidental de la ciudad, en lo que antiguamente fue una plaza. (Foto G. del Cerro, Archivo Termes)



ESDRAS (heb. *ʿezrāʾ*, «Dios es ayuda»; Ἔσδρας; Vg. *Esdras*). Juntamente con Nehemías, Esdras ocupa uno de los momentos más importantes de la historia de Israel: el momento de la restauración postexílica. Nehemías en el aspecto civil y Esdras en el terreno religioso son los dos protagonistas de la restauración. Los dos han escrito sus memorias, que permiten ponernos en contacto directo con sus personas. Las memorias de Esdras ocupan los caps. 7-10 de su libro y los caps. 8-9 del de Nehemías. Por ellas sabemos que era sacerdote y *sōfēr*, «escriba». En el período postexílico este término *sōfēr*, lo mismo que el γραμματεύς del NT, era una palabra técnica para designar al clérigo o laico versado en la Ley. Este sentido no lo tenía antes del exilio, cuando *sōfēr* designaba un alto funcionario de la corte, equivalente a nuestros secretarios de Estado. Por eso, a pesar de que Esdras dedicó parte de su vida al estudio, codificación y promulgación de la Ley, el calificativo de *sōfēr* debe entenderse, no en el sentido religioso postexílico, sino en el sentido administrativo que tenía en la corte de Persia. Cuando se dice, por tanto, de él que era «*sōfēr* de la Ley del Dios de los cielos»[1], debe entenderse en el sentido de secretario, es decir, Esdras, estaba encargado, a título de secretario, en la corte persa de todos los asuntos de la comunidad judía, los cuales se regulaban según la Ley de Moisés. Artajerjes le envió a Jersusalén con una importantísima misión: se trataba de llevar y promulgar en Jerusalén la ley que se acababa de codificar en Babilonia bajo la dirección del mismo Esdras. Artajerjes le daba categoría de ley de Estado, obligatoria para todas las comunidades judías, especialmente para la de Jerusalén. Llegado Esdras a Jerusalén en el 5.º mes del año 7.º de Artajerjes (cf. libros de Esdras-Nehemías), a la cabeza de una numerosa caravana, sacerdotes y levitas en su mayoría[2], presentó sus credenciales a las autoridades persas de Jerusalén[3] y aprovechando las fiestas del 7.º mes leyó a todo el pueblo públicamente la Ley, que iba a constituir la carta magna del judaísmo[4]. Las memorias de Esdras nos informan finalmente[5] sobre su actuación en el asunto de los matrimonios mixtos, en el que el reformador dio pruebas de la inflexibilidad y entereza de su carácter. Nada sabemos de lo que se refiere a la historia posterior de Esdras. ¿Fue llamado de nuevo a Persia para que rindiese cuentas de su misión? Esta hipótesis coincidiría con las tradiciones rabínicas que le hacen morir allí. El Eclesiástico no hace el elogio de los padres de Esdras, mientras recuerda a Zorobabel, Josué y Nehemías. Sin embargo, este importante personaje se ve compensado ampliamente por una profusión de literatura apócrifa que surgió en torno a su persona.

[1]Esd 7,12. [2]Esd 7,7; 8,1-31. [3]Esd 8,36. [4]Neh cap. 8. [5]Esd caps. 9-10.

Bibl.: A. Fernández, *Época de la actividad de Esdras*, en *Bibl*, 2 (1921), págs. 424-447. H. H. Schäder, *Ezra der Schreiber*, Tubinga 1930. N. H. Snaith, *The Date of Ezra's Arrival in Jerusalem*, en *ZAW*, 63 (1951), págs. 53-65.

A. González Lamadrid

ESDRAS, Apocalipsis de. Nombre que suele darse al cuarto libro apócrifo de Esdras (4 Esd), debido a su acusado carácter apocalíptico.

ESDRAS, Cuarto libro de. Obra apócrifa apocalíptica (4 Esd), que se titula «Segundo libro del profeta Esdras» (1,1). Se trata de uno de los apócrifos más importantes del AT y gozó otrora de muy amplia difusión. Se incluyó como apéndice en la edición oficial de la Vg., tras los libros canónicos 1 y 2 Esdras (= Esdras y Nehemías), junto al 3 Esdras.

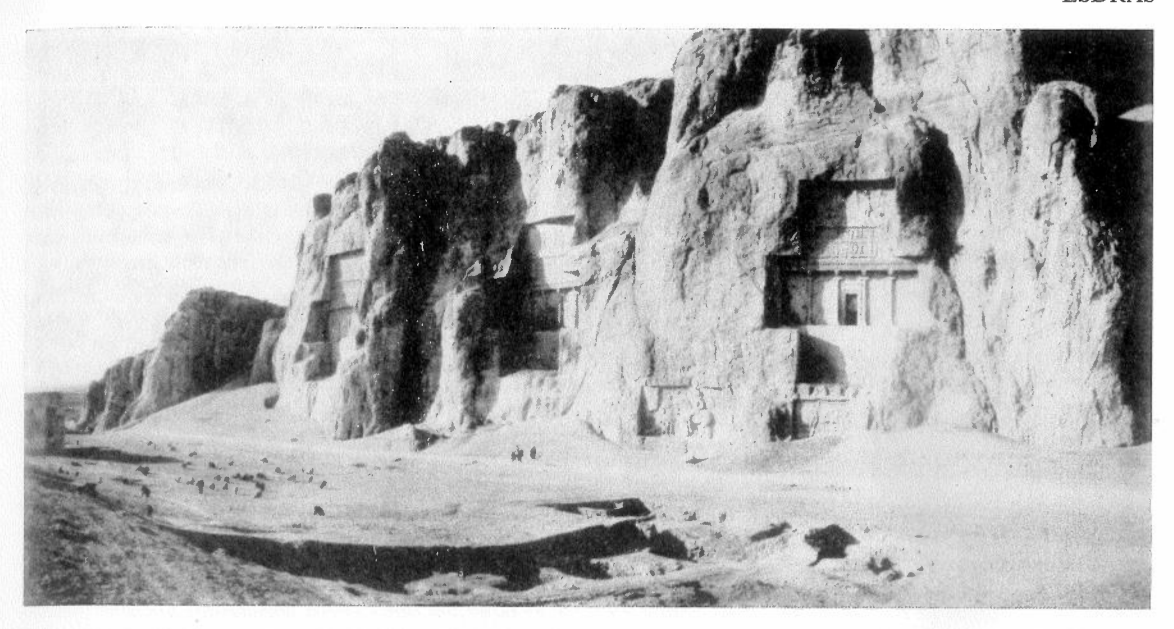
El cuarto libro de Esdras propiamente dicho abarca sólo los caps. 3-14, correspondiente a los caps. 1-2 al 5 Esdras y los caps. 15-16 al 6 Esdras (vid. *infra*). El núcleo primitivo o 4 Esdras gira en torno al problema de por qué ha de sufrir Israel si no es peor que otras naciones. De esta tesis particular se eleva a consideraciones de orden general. La justicia se manifestará como corresponde a las promesas hechas por Dios; pero hay que distinguir entre el siglo presente, transitorio y corrompido, y el futuro, en que reinarán la equidad, la dicha y la paz; este último está cercano. La visión escatológica es la clave con que se resuelve el problema del mal. Con el pecado de Adán se relacionan los males de la humanidad; mas, al parecer, la naturaleza humana estaba ya corrompida antes del pecado adánico, y éste, más que el origen, fue el principio de los pecados del mundo, a modo de primer eslabón de una cadena que se prolonga indefinidamente.

Este libro apócrifo consta de siete visiones en las que, por medio de los símbolos apocalípticos tradicionales, se describe el mundo futuro y el Mesías. Éste fallecerá y, al cabo de un silencio de siete días, resucitará y dará la merecida retribución a los justos y los pecadores. Se promete también la restauración de la Ciudad Santa. Esdras, inspirado por Dios, dicta durante cuarenta días a cinco amanuenses los veinticuatro libros del canon hebreo y otros sesenta y dos apócrifos; éstos habrán de mantenerse ocultos a fin de que los empleen únicamente los sabios del pueblo.

La fraseología y los conceptos del 4 Esdras ofrecen muchos puntos de contacto con los escritos neotestamentarios, y precisamente por ello este apócrifo fue honrado durante largo tiempo en la Iglesia. Se admite que hay en él un influjo cristiano, aunque no sea fácil determinar su amplitud. No obstante, muchas analogías son más aparentes que reales y tienen menos importancia que las divergencias, especialmente en lo que se refieren a la función del Mesías en el Juicio final y a la restauración mesiánica.

Kabisch creyó descubrir en el 4 Esdras cinco documentos distintos, que un redactor habría ensamblado sin lograr borrar las discrepancias entre ellos. La tesis tuvo aceptación en diversos autores; pero otros, como Lagrange y Trey, la rechazaron. Hoy se acepta de modo casi unánime la integridad y la unidad del texto de este apócrifo.

Sobre la data de composición, se supuso que había un indicio en la figura del «águila» de tres cabezas, doce (o mejor seis) alas y ocho alones, en que se veía simbolizada la sucesión de emperadores romanos desde César hasta Domiciano; pero la imagen resulta demasiado oscura para inferir una fecha de ella. El propio apócrifo (3,1) asegura que el libro se escribió treinta años después de la destrucción de Jerusalén por los babilonios (587 a.C.), lo cual no es más que un artificio



Tumbas de los soberanos aqueménidas Darío I, Jerjes I, Artajerjes y Jerjes II. Bajo Artajerjes se sitúa la obra de reorganización de Nehemías y Esdras

corriente en la literatura de este género con que se busca una mayor autoridad. Parece que, debió de componerse hacia fines del siglo I D.C., si se considera la puntualidad con que se describen los hechos relativos a la destrucción de Jerusalén por los romanos. Se cree que es obra de un judío palestino que lo redactó en hebreo o en arameo, mas se carece de este original.

Todos los textos que ahora se poseen: latino, siríaco, etíope, armenio, árabes (dos), georgiano y sahídico, derivan de un texto griego común que se ha perdido. La versión latina es la que se atiene más puntualmente al original hebreo. El 4 Esdras, que destaca entre los demás apócrifos por su estilo, su aliento poético y su elocuencia, ha influido en algunos escritos apocalípticos de inspiración cristiana, como el Baruk griego. Varios Padres de la Iglesia (Clemente de Alejandría, Ambrosio, etc.), lo citaron como formando parte de la SE y durante mucho tiempo gozó de gran crédito entre los cristianos. Algunos textos litúrgicos, como, por ejemplo, los de la misa de *Requiem*, están claramente inspirados en los de 4 Esdras 2,34 y sigs.

Bibl.: R. Kabisch, *Das vierte Buch des Esrabuches auf seine Quellen untersucht*, Gotinga 1882. M. R. James, *The Fourth Book of Ezra*, Cambridge 1895 (texto crítico). M. J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, París 1909, pág. 105 y sigs. B. Violet, *Die Esra Apokalypse*, Leipzig 1910 (texto crítico con trad. lat. y al.). R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913, págs. 542-624. B. Violet, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch*, Leipzig 1924 (trad. al.). W. O. E. Oesterley, *II Esdras (The Ezra Apocalypse)*, Londres 1933 (trad. ing.). S. Garofalo, *De Iudaeorum fastis religiosis in apocr. Libr. IV Esdrae*, en *VD*, 15 (1935), págs. 280-288. L. Gry, *Les dires prophétiques d'E. (IV Esdras)*, París 1938. J. B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, en *DBS*, I, cols. 411-418, con abundante bibliografía. C. C. Torrey, *The Messian Son of Ephraim*, en *JBL*, 66 (1947), págs. 253-277. S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, Londres 1952. J. Bloch, *Was there a Greek Version of the Apocalypses of Ezra?*, en *JQR*, 46 (1955-1956), págs. 309-320.

J. A. G.-LARRAYA

ESDRAS, Quinto y sexto libros de. Son pasajes apócrifos (5 Esd y 6 Esd), obra de cristianos que se integran en el libro 4 Esdras. El 5 Esdras comprende los caps. 1-2, que existen únicamente en la versión latina del mismo; el 6 Esdras abarca los caps. 15-16. El segundo tiene menor interés que el primero y sirve de apéndice al 4 Esdras; su corte es decididamente apocalíptico: contiene un mensaje aterrorizador que recuerda las invectivas de los profetas del AT. Suele considerarse que se escribió en griego hacia fines del siglo III. El 5 Esdras se compuso en fecha bastante discutida: mediados del siglo II D.C., o fines del siglo V o comienzos del VI. Consta de una maldición contra la sinagoga por su infidelidad (1,4-2,9) y de palabras de consuelo para la Iglesia, a la que se promete el triunfo y la dicha (2,10-48). Los especialistas se muestran acordes en que se trata de adiciones al texto primitivo de 4 Esdras.

Bibl.: L. Pirot, *Le 5 livre d'Esdras*, en *DBS*, III, cols. 1104-1107; íd., *Le 6 livre d'Esdras*, ibid., cols. 1107-1109.

J. A. G.-LARRAYA

ESDRAS, Tercer libro de. Esta obra apócrifa se llama también 1 (A) Esdras y 2 (B) Esdras.

Se encuentra junto a los LXX y las versiones que derivan del texto alejandrino, esto es, en griego, latín, siríaco, etíope y armenio. A veces se añade como apéndice a la Vg. Se considera una variante del libro canónico de Esdras y contiene 2 Cr 35,1-36,21, Esd 1,1-10,44 y Neh 7,72-8,13, con una extensa adición entre Esd 4,24-5,1 y dos más breves, una entre 2 Cr 35,19-22 (3 Esd 1,21.22) y otra ante Esd 2,1 (3 Esd 5,1-6).

La adición más amplia encierra un texto absolutamente nuevo de como Zorobabel llegó a ser jefe de los judíos. Según ella, siendo paje de Darío, contendió ante el rey con dos compañeros en responder a la cuestión

de cuál era el poder más fuerte del mundo. Uno contestó que el vino, otro que el monarca y Zorobabel que las mujeres, agregando que, no obstante, la verdad las superaba. Pidió por premio de su triunfo que se le permitiera ir a Jerusalén, a fin de colaborar en la reconstrucción de la ciudad y del Templo. El libro concluye abruptamente en medio de una frase.

Flavio Josefo (*Ant. Jud.*, 11) lo conoció sin duda, porque repite literalmente el relato sobre Zorobabel. El autor sentía un interés exclusivo por Esdras, ya que sólo trata de la lectura de la Ley por éste, omitiendo el nombre de Nehemías. Los críticos discrepan sobre el origen del libro; creen que es o la auténtica versión de los LXX de las Crónicas, o una compilación de documentos canónicos griegos, o bien una traducción de un antiguo texto hebreo que difiere del T. M. en muchos detalles.

La fecha de composición suele fijarse en el siglo II A.C., basándose en que Josefo la utilizó. La lengua original pudiera ser el hebreo o el arameo. Su canonicidad fue discutida; las iglesias griegas y latina le concedieron autoridad hasta el siglo V; sin embargo, no fue admitido en el censo de libros canónicos del Concilio de Trento, ni todos los Padres lo habían considerado como inspirado.

Bibl.: Textos: Griego, en las ediciones de la versión alejandrina de los LXX; latino, en la mayoría de las versiones de la Vg.; siríaco, P. DE LAGARDE, *Libri V.T. apocryphi syriace*, Leipzig 1861.

Traducciones: Inglesa, ST. A. COOK, en R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.*, Oxford 1913, págs. 1-58. Alemana, P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb des Bibel*, Ausburgo 1928, págs. 247-254, 1281-1282. S. S. TEDESCHE, *A Critical Edition of I Esdras*, New Haven 1928. C. C. TORREY, *The Apocryphal Literature*, New Haven 1945. J. P. AUDET, en *JThSt*, 1950, pág. 152 y sigs. A. L. ALLRIK, *1 Esdras according to Codex B and Codex A as appearing in Zerubbabel's List* in *1 Esdras 5:8-23*, en *ZAW*, 66 (1954), págs. 272-292.

J. A. G.-LARRAYA

ESDRAS-NEHEMÍAS, Libros de. Son la continuación lógica del libro de las Crónicas y parecen haber sido compuestos por el mismo autor, llamado generalmente el Cronista. Más aún; en un principio ambos libros formaban probablemente una sola obra bajo un solo título, pues en ambos casos presentan un mismo estilo, un mismo vocabulario, unas mismas ideas dominantes y unos mismos procedimientos redaccionales. El Cronista mismo ha subrayado esta unidad repitiendo en los primeros versículos de Esdras el final de las Crónicas.

1. NOMBRE. Aún después de haber sido separados de las Crónicas, Esdras y Nehemías formaban entre sí un solo libro, titulado Esdras. Para los días de san Jerónimo ya están separados tanto en la Biblia latina como en la griega. En la latina recibían el nombre de 1 y 2 de Esdras; en la griega, 2 y 3 de Esdras, ya que los LXX titulan 1 de Esdras a nuestro apócrifo 3 de Esdras. En 1448 la división se introdujo en un manuscrito hebreo y en 1517 fue divulgada por la Biblia hebrea de Daniel Bomberg. El título de Nehemías para el 2 de Esdras fue tomado de la inscripción de Neh 1,1.

2. CONTENIDO. El conjunto de Crónicas, Esdras y Nehemías forma una especie de díptico, que recoge las dos grandes fases de la teocracia davídica: su establecimiento por obra de David e historia de la misma hasta el destierro (1 y 2 Crónicas), y su restauración después del exilio (Esdras-Nehemías). La historia de la restauración postexílica a través de los libros de Esdras y Nehemías es más bien fragmentaria: recoge sólo unos cuantos hechos y momentos:

a) Llegada a Jerusalén de las primeras caravanas de repatriados, la más importante dirigida por Šēšēbaṣṣar, y reedificación del Templo, en medio de grandes dificultades, bajo la dirección de Zorobabel (Esd caps. 1-6).

b) Llegada a Jerusalén de una nueva expedición en el año 7.º de Artajerjes, encabezada por Esdras, y reformas religiosas introducidas por este mismo en la comunidad palestinense (Esd caps. 7-10).

c) Llegada de Nehemías en el año 2.º de Artajerjes I, su actividad en la reconstrucción (Neh caps. 1-12).

d) Segunda misión de Nehemías (Neh cap. 13).

3. FUENTES. Si bien no las cita explícitamente, el Cronista, del mismo modo que lo había hecho en las Crónicas, se sirve en la composición de Esdras-Nehemías de fuentes y documentos. Una simple lectura descubre a lo largo del libro varios *documentos oficiales*: los decretos de Ciro y Artajerjes; y la correspondencia cruzada entre la corte de Persia y sus autoridades en la provincia palestinense[2]. Esparcidas a través del libro se encuentran listas y catálogos de toda especie, que proceden probablemente de los archivos públicos: catálogo de repatriados en tiempo de Ciro y Artajerjes[3], catálogo de los que habían contraído matrimonio con mujeres extranjeras[4], catálogo de los que firmaron la renovación de la Alianza[5], y catálogos de los habitantes de Jerusalén y ciudades vecinas ocupadas por repatriados, y de sacerdotes y levitas en tiempo del sumo sacerdote Joaquim[6].

El Cronista encontró parte de este material integrado ya en obras parciales. Gelin ha sugerido la posibilidad de una fuente básica redactada en hebreo para los tres capítulos de Esdras, que recogen la historia de la restauración bajo el reinado de Ciro. Claramente se descubre otra fuente, redactada esta vez en arameo, en los caps. 4,6-6,18, que narran la restauración del Templo a pesar de las intrigas y hostilidad samaritana. En la fuente procedente de los archivos del Templo, este material estaba ordenado cronológicamente: reconstrucción del Templo bajo el reinado de Darío (5,1-6,18), e intentos fallidos de reconstruir las murallas de la ciudad bajo Jerjes y Artajerjes (4,6-23). Como se ve, el Cronista, usando de su libertad habitual, ha trastocado el orden y ha hecho pasar delante de Darío las intrigas samaritanas del tiempo de Jerjes y Artajerjes para colocarlas a continuación de la oposición samaritana en la construcción del Templo (4,1-5), y formar de esta manera una narración homogénea de signo antisamaritano.

De todas las fuentes del Cronista, las más importantes son las Memorias de Esdras y Nehemías. Las Memorias de Esdras ocupan los últimos cuatro capítulos de su libro (Esd 7-10). En ellas se advierte una marcada preocupación por las indicaciones cronológicas[7], que van desde el primer mes del 7.º año de Artajerjes hasta el primer del año siguiente, con una prolongada laguna entre los meses quinto y noveno. Esta laguna se ve cubierta

por Neh 7,72-9,37, donde se habla de la actividad de Esdras en el séptimo mes. Ésta y otras razones prueban suficientemente que esta sección de Nehemías pertenece a las Memorias de Esdras. Ha sido el Cronista quien las ha desdoblado e insertado parte de ellas dentro de las Memorias de Nehemías, dando de esta manera la impresión de contemporaneidad entre los dos protagonistas de la restauración y redondeando ésta en su doble aspecto civil (Nehemías) y religioso (Esdras).

Las Memorias de Nehemías cubren prácticamente todo su libro. Excepción hecha del cap. 13,4-31 y cap. 10, que se refieren a la segunda misión, el resto de las Memorias describe la actividad de Nehemías en su primera venida a Jerusalén, que dura desde el año 445 a 433. En las Memorias de Nehemías van insertados varios documentos contemporáneos, especialmente listas y catálogos[8]. Además de las notas y retoques originales del Cronista, han venido a añadirse a las Memorias de Nehemías listas posteriores, sobre todo la sección de las Memorias de Esdras, a que arriba se alude. Mientras las Memorias de Esdras tenían todas las características de una obra compuesta por el mismo reformador, con el fin de enviarla a las autoridades persas y judería de Babilonia y darles cuenta de su misión cumplida en Jerusalén, las Memorias de Nehemías no van dirigidas a sus hermanos de Babilonia, ni tampoco al rey persa, sino a Dios mismo. De ahí, las sucesivas plegarias que van insertas a lo largo de la obra[9]. «Se ha llegado a pensar si este escrito, que recoge los servicios prestados al pueblo de Dios, a Jerusalén y al Templo, estaría destinado a ser depositado en el santuario como una especie de ofrenda sagrada» (Gelin). Es un documento lleno de emoción que recuerda a veces las confesiones de Jeremías.

[1]Esd 1,2-4; 7,11-26. [2]Esd 4,9-16.17-22; 5,7-17; 6,3-12. [3]Esd cap. 2 = Neh 7,6-73; Esd 8,1-14. [4]Esd 10,18-43. [5]Neh 10,1-39. [6]Neh 11,3-12,26. [7]Esd 7,8.9; 8,31; Neh 7,72; 8,18; Esd 10,9.16.17; Neh 9,1. [8]Neh 3,1-32; 7,6-72; 1,4-18. [9]Neh 3,36-37; 5,19; 6,14; 13,14.22.29.31.

4. Cuadro histórico. Valiéndose de todas estas fuentes y documentos, el Cronista ha reconstruido desde algunos puntos de vista la historia de la restauración postexílica. Según la reconstrucción del Cronista tendríamos el siguiente cuadro histórico:

Jerusalén. Explanada del Templo. Esdras leyó y promulgó solemnemente en el Templo jerosolimitano la Ley de Moisés. (Foto F. Arborio Mella, Milán)



a) 538-515. Consecuente con la política tolerante y condescendiente de los aqueménidas, sobre todo en el aspecto religioso, Ciro publica en el verano del año 538 un edicto autorizando a los judíos desterrados en Babilonia a volver a su patria. Se organiza la primera caravana de repatriados dirigidos por Šēšĕbaṣṣar, especie de alto comisario, que debe asegurar la devolución de todos los vasos sagrados y objetos cultuales, llevados a Babilonia por Nabucodonosor, y restaurar el Templo de Jerusalén[1]. Šēšĕbaṣṣar desaparece inesperadamente de la escena y en su lugar se presenta de repente Zorobabel. Algunos autores han llegado a identificar estos dos personajes. De hecho, los dos reciben los mismos títulos y de los dos se dice indistintamente que pusieron los fundamentos del Templo[2]. Se trataría de una misma persona con dos nombres distintos. Sin embargo, los descubrimientos arqueológicos han precisado mejor el vocabulario referente a la fundación del Templo: Šēšĕbaṣṣar abrió los cimientos (*ʾuššayāʾ*) sobre los que Zorobabel puso los verdaderos fundamentos[3]. Es decir, debemos seguir distinguiendo a los dos personajes, pues, mientras no se pruebe lo contrario, a nombres distintos corresponden personas distintas.

Diferentes caravanas de sionistas fueron llegando a Jerusalén a partir de 538. En Esd cap. 2 se da una lista global de repatriados que está encabezada por Zorobabel, el cual —según acabamos de ver— llegó a ser gobernador de Judá después de Šēšĕbaṣṣar[4], si bien se desconocen las circunstancias concretas de su nombramiento y la duración de su mando. La edificación del Templo, que con tanto fervor había empezado se vio pronto obstaculizado por las intrigas y hostilidad samaritana. Estimulado por Ageo y Zacarías[5], Zorobabel puso de nuevo manos a la obra en el año 520 y la terminó en 515. El Templo levantado despertó sueños mesiánicos en torno a Zorobabel[6]. A partir de este momento, desaparece completamente Zorobabel.

b) 458-457. El Cronista introduce a continuación en escena a Esdras. Esdras era «sacerdote y escriba de la Ley del Dios de los cielos» o, dicho en otras palabras, una especie de secretario general en la corte persa, encargado de los asuntos judíos, que se regulaban de acuerdo con le Ley del Dios de los cielos o Ley de Moisés. Esdras solicita y obtiene del rey plenos poderes para organizar la comunidad judía palestinense y las demás juderías de la diáspora. La autorización que Artajerjes puso en manos de Esdras[7] implica tres capítulos principales: permiso a los judíos que había en Babilonia para volver a Judá; elevación de la Ley de Moisés a la categoría de ley de Estado, obligatoria para todos los judíos; y finalmente, varias disposiciones de orden financiero que ponen generosamente en manos de Esdras donativos y colectas con el fin de reorganizar y enriquecer el culto yahwista en el Templo de Jerusalén. Esdras se puso en camino el día 1.º del primer mes y llegó a Jerusalén, acompañado de muchos sacerdotes y levitas[8], en el quinto mes del 7.º año de Artajerjes, que corresponde al 458 A.C., en la hipótesis de que sea Artajerjes I. Llegado a Jerusalén, presentó sus credenciales a las autoridades persas y les dio a conocer su misión oficial[9]. Finalmente, aprovechando la reunión de todo el pueblo con motivo de las fiestas del séptimo mes, leyó públicamente la Ley de Moisés, que él había traído consigo de Babilonia y que había de constituir la carta magna de la comunidad postexílica[10]. La promulgación solemne de la Ley por obra de Esdras constituyó una fecha decisiva en la historia del pueblo elegido: fue el día del nacimiento del judaísmo. La misión de Esdras, concretamente la promulgación solemne de la Ley de Moisés, es importante también en la historia literaria del AT. Los autores están cada vez más de acuerdo en afirmar que la Ley de Moisés, elaborada en los círculos sacerdotales de Babilonia, a base de antiguas tradiciones, traída y promulgada por Esdras en Jerusalén, corresponde substancialmente a nuestro Pentateuco. Es decir, la redacción final del Pentateuco habría tenido lugar en este momento.

Después de la promulgación de la Ley, Esdras afrontó el grave problema de los matrimonios[11]. Era importante este paso en su plan de reforma religiosa, pues los matrimonios con mujeres extranjeras habían contaminado el yahwismo con prácticas paganas. En la pureza de la sangre y de la religión encontraría su cohesión la comunidad postexílica. La reforma de Esdras encontró muchas dificultades, pues eran los grandes principalmente quienes estaban implicados en estos matrimonios y la separación de las mujeres extranjeras deshacía las familias, producía malestar y levantaba protestas en los pueblos vecinos, que se sentían ultrajados. Sin embargo, se tomaron medidas eficaces y se empezó la reforma. No sabemos la duración ni el alcance de la misma, pues el relato en torno a Esdras se corta en este momento de repente sin que sepamos más de su vida posterior. Las últimas fechas de sus Memorias se refieren a los meses noveno y décimo del año séptimo de Artajerjes[12] y al mes primero del año 7.º. La hipótesis de una misión temporal, abreviada por un llamamiento prematuro de Artajerjes, no carece de probabilidad, ya que Esdras era «escriba» en Persia y pudiera haber sido llamado de nuevo a su puesto en la corte.

c) 445-433. Sin afirmar ninguna sucesión real, el Cronista introduce en la historia a Nehemías, copero del rey Artajerjes I. Habiendo llegado a su conocimiento la situación precaria en que se encontraban sus hermanos de Jerusalén y el estado de la ciudad, todavía en ruinas y con sus puertas quemadas, debido a la oposición y hostilidad de los samaritanos[13], Nehemías solicitó y consiguió de su soberano autorización para ir a Judá y reedificar la ciudad de sus padres. Le entregó además el rey una carta para sus guardabosques de Jerusalén ordenándole que facilitara a Nehemías las maderas necesarias. Llegó a Jerusalén el año 20.º de Artajerjes I, a saber, el 445 y su misión duró doce años[14]. Parece que salió de Susa sin el título de gobernador, pero lo debió de obtener una vez llegado a Jerusalén[15]. Después de una inspección nocturna del estado de la ciudad, se apresuró a comunicar al pueblo sus propósitos de reedificarla y asignó a cada familia su parte. Pronto afloró la oposición que dirigían esta vez Sanballaṭ, gobernador de Samaría, y Tobías, perteneciente a una influyente familia ammonita, que aún sobrevivía en el período griego. Nehemías habla también

de otros enemigos, principalmente de grupos árabes. La oposición de todos estos enemigos fue persistente y en algunos momentos llegó a la violencia[16], tanto que Nehemías se vio obligado a organizar una guardia permanente[17]. El valor y decisión de Nehemías superaron todas las dificultades y en cincuenta y dos días las murallas estuvieron terminadas[18]. Las Memorias de Nehemías hablan de la fiesta de su dedicación[19]. En un segundo tiempo, Nehemías se dedicó a repoblar la ciudad, que estaba casi desierta y con muchas casas sin reedificar[20]. Se establecieron en Jerusalén los principales del pueblo, sacerdotes, levitas y laicos: Nehemías habla de 150 dirigentes que se sentaban a su mesa[21]. Se echaron luego suertes para traer a la ciudad santa el uno por diez de la población total, quedando los otros nueve en las demás ciudades. Finalmente, hubo voluntarios que se instalaron en Jerusalén. Los autores han relacionado este procedimiento de repoblación con el «sinecismo» (συνοικισμός) griego, que tenía lugar en las ciudades recién fundadas o insuficientemente pobladas, y que designaba la concentración de varios conglomerados dispersos en un territorio en un lugar único (sinecismo geográfico), o también la concentración de los cuadros administrativos y culturales de una región en una ciudad (sinecismo político). Nehemías se interesó igualmente por arreglar los desórdenes sociales[22]. Finalmente, en el año 32 de Artajerjes, es decir, en 433 A.C., entró de nuevo en Babilonia. Pasado algún tiempo, pero dentro todavía del reinado de Artajerjes I, muerto en 424, volvió por segunda vez Nehemías a Judá, donde encontró comprometida la obra de la restauración y se vio obligado a actuar de nuevo con energía. El cap. 13 de su libro nos informa sobre sus medidas de reforma en esta segunda venida: expulsa a Tobías, el eterno enemigo de la reforma, que había sobornado al sacerdote ᵓElyāšīb y había instalado un aposento en los atrios del Templo, profanando de esta manera el santuario; reintegra en sus puestos a los levitas, que se habían visto obligados a abandonar sus funciones y la ciudad santa porque se les negaban las rentas; revaloriza el sábado, que se veía constantemente profanado; actúa contra los matrimonios mixtos; y, finalmente, ordena algunas reglamentaciones culturales. A continuación del cap. 13 debe colocarse la solemne renovación de la Alianza del cap. 10. Aquí termina la información de Esdras-Nehemías y se corta el hilo de la comunidad postexílica, el cual no se romperá hasta el período griego.

[1] Esd 1,8-11; 5,14-16. [2] Esd 5,16 y 3,8.10. [3] Esd 5,16 y 3,10; Ag 2,18; Zac 4,9. [4] Ag 1,1.14; 2,2.21. [5] Ag 1,1-2.10.14; Zac 1,16; 4,7-10. [6] Ag 2,23; Zac 6,12-15. [7] Esd 7,11-26. [8] Esd cap. 8. [9] Esd 8,36. [10] Neh cap. 8. [11] Esd caps. 9-10. [12] Esd 10,9.16.17. [13] Esd 4,6-23; Neh 1,3; 2,3. [14] Neh 2,1; 6,14. [15] Neh 5,14. [16] Neh 4,1-5. [17] Neh 4,16-17 [18] Neh 6,15. [19] Neh 12,27-43. [20] Neh 7,4-72; 11,1-2. [21] Neh 5,17. [22] Neh cap. 5.

5. ESDRAS-NEHEMÍAS: SUCESIÓN CRONOLÓGICA. En los libros de Esdras-Nehemías, el Cronista se muestra preocupado primordialmente por recoger los distintos factores que determinaron la restauración postexílica y el nacimiento del judaísmo. El orden cronológico de esos factores es secundario para él, pues ya le hemos visto más arriba desdoblándolos para agruparlos de una manera más o menos artificial. Éste había sido ya el espíritu del Cronista en la primera parte de su obra, el libro de las Crónicas. En este ambiente se explica ya la hipótesis propuesta por Albino van Hoonacker, a partir de 1890, según la cual debe invertirse el orden cronológico que se deduce de la presentación actual de Esdras-Nehemías. Es decir, debe colocarse antes la venida y actividad de Nehemías; por lo tanto, el orden no será Esdras-Nehemías sino Nehemías-Esdras. Los argumentos en que se apoya la hipótesis, inaugurada por Van Hoonacker, en líneas generales son los siguientes:

a) A la llegada de Nehemías, la ciudad santa se encontraba todavía desmantelada y sus murallas en ruinas[1]: Esdras, por el contrario, habla de la defensa que protege a Judá y Jerusalén, la cual parece que debe entenderse de las murallas de la ciudad[2]; o lo que es lo mismo, ha precedido la actuación de Nehemías.

b) A su llegada a Jerusalén, Nehemías encontró la comunidad judía en un estado precario en su doble aspecto material y espiritual: la ciudad santa poco poblada, sus muros derruidos, contactos con los pueblos extranjeros y alianzas matrimoniales con ellos[3]. Este estado de cosas se explica difícilmente en la hipótesis de que haya precedido la actividad de Esdras, según se narra en los caps. 7-10 de su libro, ya que según ellos la reforma de Esdras fue seria y eficiente.

c) Nehemías es contemporáneo del sumo sacerdote ᵓElyāšīb[4] y Esdras de un tal Yōḥānān, el cual parece que no puede ser otro que el nieto de ᵓElyāšīb[5]. Tendríamos, por tanto, de nuevo que Esdras es posterior a Nehemías. Cuando se trata de determinar más concretamente la fecha de la misión de Esdras, los autores se dividen todavía en dos alas distintas. La mayoría se inclina por el año 7.º de Artajerjes II, o sea el año 398 A.C.[6] Ésta es la opinión más generalizada hoy día. Otros autores corrigen Esd 7,8 y leen, o bien 27.º año de Artajerjes I, o bien 37.º año, correspondientes al 438 y 428 A.C. respectivamente. Resumiendo, tendríamos tres hipótesis principales en torno a la cronología Esdras y Nehemías: la sentencia tradicional, que sigue teniendo hoy buenos defensores, la cual defiende el orden que se desprende espontáneamente de la obra del Cronista, a saber, Esdras-Nehemías; la hipótesis inaugurada por Van Hoonacker, quizá la más generalizada, que invierte el orden colocando a Nehemías bajo el reinado de Artajerjes I y a Esdras en el año 7.º de Artajerjes II; y finalmente, otros autores, aún invirtiendo el orden tradicional, corrigen el texto y colocan la venida y actividad de ambos reformadores bajo el mismo Artajerjes I: la de Nehemías en el año 20.º y la de Esdras en el año 27.º ó 37.º.

[1] Neh 1,3 y sigs. [2] Esd 9,9. [3] Neh 7,4; 1,3; 3,33-35; 6,10-14.17-19; 10,31. [4] Neh 3,1. [5] Cf. Esd 10,6 y Neh 12,11-22. [6] Esd 7,1.8.

6. VALOR HISTÓRICO. Contra la objetividad de la obra del Cronista, se han formulado duras acusaciones (→ **Crónicas**). Concretamente, en los libros de Esdras-Nehemías, la crítica ha ido revisando una a una sus fuentes y ha concluido casi siempre negando su valor histórico. Incluso las Memorias de Esdras, que se presentan con tantas garantías de veracidad, han sido interpretadas por la crítica como una apología del sacerdocio, compuesta artificialmente por el propio Cro-



La llanura de Esdrelón frente a Megiddo. Por ella pasaba la «via Maris», que procedía de Egipto, Protegían su entrada a la llanura Megiddo y Taᶜănāk. (Foto *Orient Press*)

nista. Pueden verse en este sentido las obras de C. C. Torrey y R. H. Pfeiffer, que recogen a su vez la bibliografía anterior. Es cierto que el Cronista está dominado por preocupaciones de orden teológico y prescinde a veces de la objetividad histórica. En el aspecto cronológico, ya le hemos visto trastocar el orden en el cap. 4 de Esdras y desplazar sus Memorias. En la hipótesis de la mayoría de los autores ha invertido incluso —según acabamos de ver —, el orden cronológico Nehemías-Esdras. Parece también descuidar el Cronista otras veces el aspecto histórico: la misma lista, que usa para designar en Esd cap. 2 los repatriados en tiempo de Šēšĕbaṣṣar, le sirve para catalogar a los que repueblan Jerusalén en los días de Nehemías (Neh cap. 7); la presentación histórica de Šēšĕbaṣṣar y Zorobabel se presta también a confusiones; hace coincidir en Jerusalén a Esdras y a Nehemías[1], los cuales — según la opinión general —, no se han conocido nunca; la lista de los que se comprometen a ser fieles a la reforma de Nehemías ocupa el cap. 10 en vez de ir a continuación del cap. 13 (Cazelles).

Sin embargo, «todo cuanto escribe el Cronista pertenece al género narrativo: nada de poesía, nada de visiones ni de profecías; son documentos oficiales, catálogos, relatos matizados de circunstancias cronológicas y topográficas, que les dan, por decirlo así, forma

Esdrelón. Parte de la extensa y feraz llanura de Galilea, vista desde el tell de Megiddo, en dirección septentrional. En el horizonte se divisan los montes de Nazaret. (Foto S. Bartina)

Estanques de Salomón. Se hallan en el kilómetro 13 de Jerusalén a Hebrón, donde brota ʿAin Sāleh *(Fons signatus)*, cuyas aguas, con las de otros manantiales, van por un acueducto, desde tres depósitos, a Jerusalén. (Foto S. Bartina)

concreta y tangible, y que revelan en el escritor marcado interés por la exactitud y acribia histórica» (Fernández). La presentación general que el Cronista hace de la restauración encuadra perfectamente dentro de la historia del imperio persa. La condescendencia y comprensión de los aqueménidas respecto de la comunidad judía caen perfectamente dentro de la táctica conciliadora de esta dinastía para con sus súbditos. Las relaciones de la comunidad palestinense —según se desprenden de los libros de Esdras-Nehemías —, ofrecen también toda garantía. En la misma línea de verosimilitud y confianza están las relaciones con la comunidad samaritana. La nueva documentación de Elefantina confirma plenamente la historicidad substancial de nuestros libros. Los nuevos descubrimientos de la arqueología han ido revalozizando cada vez más la autoridad del Cronista. Puede consultarse en este sentido el artículo de Richardson.

[1]Neh cap. 8; 12,26.36.

7. Importancia. Los libros de Esdras-Nehemías nos informan sobre uno de los momentos más importantes de la historia de Israel: el momento de la restauración postexílica. Hasta el destierro Israel había formado una unidad política, con sus reyes e instituciones monárquicas. Al instalarse de nuevo en Palestina después del exilio, los repatriados creyeron por un momento poder establecer el reino político de David, llegando incluso a soñar con el advenimiento del príncipe mesiánico y la inminencia del reino universal de Yahweh[1]. Zorobabel, descendiente de David, llegó a ser aclamado públicamente por Ageo (2,23). Sin embargo, pronto se vieron obligados a renunciar a sus sueños políticos. Los persas, si bien muestran en algunos aspectos su liberalidad, en otros, por ejemplo, en el terreno administrativo y fiscal[2], dejan sentir el duro yugo de su dominación. Perdida la esperanza de su autonomía política, la comunidad postexílica acentúa su vida religiosa y se estructura en forma de «iglesia» en medio de las naciones con su templo y su cabeza en Jerusalén. Es lo que se llama técnicamente el judaísmo. En la base de todo este edificio jurídico-religioso, estaba la Ley, elaborada por los círculos sacerdotales de Babilonia, traída y promulgada por Esdras.

[1]Ag 2,4-9; Zac 6,10-17; cf. Is caps. 60-62. [2]Esd 4,6-23; 5,3-5; Neh 5,4.15.

Bibl.: Comentarios: A. Bertholet, en *KHC*, Tubinga-Leipzig 1902. L. Batten, en *ICC*, Edimburgo 1913. A. Fernández, en *Colectánea Bíblica*, Madrid 1950. M. Rehm, en *EB*, Wurzburgo 1950. R. A. Dyson, en *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, Londres-Edimburgo 1953. A. Gelin, en *LSB*, París 1953. K. Galling, en *ATD*, Gotinga 1954. P. Medebiélle, en *La Sainte Bible*, París 1949. W. Rudolph, en *HAT*, Tubinga 1955. B. Paleia, en *La Sacra Bibbia*, Turín 1957.

Otras obras: C. C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*, en *ZAW*, 2 (1896); íd., *Ezra Studies*, Chicago 1910. A. Van Hoonacker, *La succésion chronologique Néhémie-Esdras*, en *RB*, 32 (1923), págs. 481-494; 33 (1924), págs. 33-64. A. Gelin, *Les premiers Sioniens*, en *LV*, 8 (1951), págs. 95-104. N. H. Sanith, *The Date of Ezra's Arrival in Jerusalem*, en *ZAW*, 63 (1951), págs. 53-65. H. H. Rowley, *The Chronological Order of Ezra and Nehemiah (The Servant of the Lord and other Essays on the O.T.)*, Londres 1952, págs. 131-159. H. Cazelles, *Esdras*, en *Catholicisme*, 4, París 1954, cols. 428-434; íd., *La mission d'Esdras*, en *VT*, 4 (1954), págs. 113-140. A. Lefèvre, *Néhémie et Esdras*, en *DBS*, VI, cols. 393-423. R. de Vaux, *Israël*, en *DBS*. IV, cols. 762-769. P. Grelot, *La dernière étape de la rédaction sacerdotale*, en *VT*, 6 (1956), págs. 174-189. W. Pavlovsky, *Die Chronologie der Tätigkeit Esdras. Versuch einer neuen Lösung*, en *Bibl*, 38 (1957), págs. 275-305, 248-256. J. Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, Londres 1958. H. N. Richardson, *The Historical Reliability of Chronicles*, en *JBR*, 26 (1958), págs. 9-12.

A. GONZÁLEZ LAMADRID

ESDRELÓN (Ἐσδρηλών, Ἐσδρηλώμ; Vg. *Esdrelon*). Nombre griego de la mayor llanura de Palestina, situada a casi todo lo ancho del país, y más precisamente, a la parte occidental del valle de → **Yizrĕʿēʾl**, de cuyo topónimo hebreo no es más que una corrupción o derivación[1]. También se llama Esdrela (gr. Ἐσδρηλά), nombre que denota dicha llanura con una acepción más restringida.

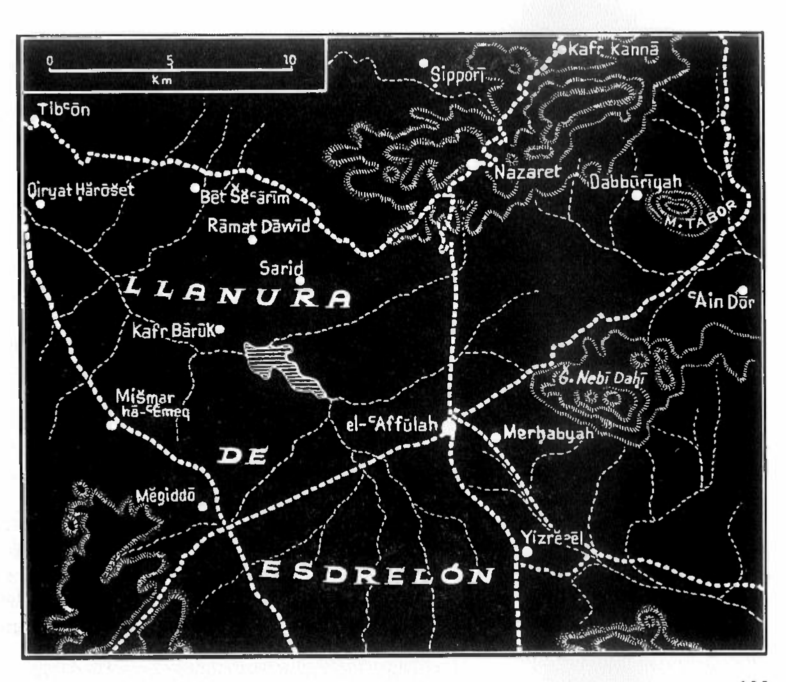
[1]Jdt 1,8; 3,9; 4,5.6; 7,3.

Bibl.: Simons §§ 79, 552-553, 1438, 1599 (d), 1603.

R. SÁNCHEZ

ESDRIN (Ἔσδριν; et. → ʿ**Ezrī**; Vg. *Esdrin*). Jefe de una de las divisiones del ejército de Judas Macabeo, cuyos hombres comenzaron a flaquear por efecto de la fatiga en el combate contra Gorgias. A veces se le denomina Esdrís.

2 Mac 12,36.



Mapa parcial de la llanura de Esdrelón con sus principales ciudades y vías de comunicación

Bibl.: M. Grandclaudon, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, Paris 1951, pág. 217.

D. VIDAL

ESDRÍS (Ἐσδρί); Vg. *Esdrin*). → **Esdrin**.

ʿÉṢEM (en pausa *ʿāṣem*, «osamenta», «hueso»; Ἀσόμ, Ἰσσόν, Αἰσέμ; Vg. *Esem, Asem, Asom*). Ciudad de la tribu de Judá, situada en el Négeb, próxima a la frontera de Edom[1]. Posteriormente fue asignada a la tribu de Simeón[2]. Su identificación es insegura. Quizá pueda localizarse en Abu ʿIẓam o en Umm el-ʿIẓam al sudeste de Ḫirbet ʿArʿarah en la región de Bersabee.

[1]Jos 15,29. [2]Jos 19,3; 1 Cr 4,29.

Bibl.: Abel, II, págs. 51, 88. Simons, §§ 317 (25), 321.

J. CARRERAS

ESENIOS. Este artículo prescinde de la cuestión referente a la posibilidad de identificar a los esenios con los habitantes de Qumrān. Las fuentes principales de nuestros conocimientos son: las obras de Filón, Eusebio, Flavio Josefo y Plinio. No se puede confiar del todo en las informaciones de estos autores. Plinio dice que los esenios existieron durante «miles de siglos». Josefo cuenta que tenían prohibido comunicar sus cosas a los extraños. De Filón, que vivió en Alejandría, no se sabe que hiciera más de una visita a Palestina. Flavio Josefo tuvo algún trato personal con ellos. Refiere (*Vita*, 2), que, a la edad de dieciséis años, estudió el sistema de vida y las creencias de los fariseos, saduceos y esenios, a fin de adherirse a los mejores. A los diecinueve se hizo fariseo, después de haber pasado tres años con un anacoreta llamado Banus. Evidentemente, poco tiempo le quedó para informarse sobre los esenios; y él mismo relata que los aspirantes no eran admitidos a prueba con ellos, sino después de un año de observación fuera de la comunidad. Por consiguiente, no es posible que hubiera vivido en comunidad esenia alguna.

El nombre aparece bajo dos formas griegas: Ἐσσηνοί y Ἐσσαῖοι. Su origen ha sido muy discutido. Filón presenta dos veces como opinión propia que dicho vocablo se relaciona con la palabra ὁσιότης, «santidad». Es muy posible que tuviera su origen en la forma *ḥăsayyāʾ*, «hombres santos».

Según Filón, la sociedad, que comprendía sacerdotes y legos, se dice que llegaba a los 4000 miembros y según otra parte que rebasaba dicha cifra. Plinio los sitúa en la costa noroeste del mar Muerto. Filón dice que vivían en aldeas y huían de las ciudades por causa de su corrupción; sin embargo, en otra obra relata que vivían en ciudades y aldeas. Josefo cita solamente ciudades; en Jerusalén existía una puerta que llevaba el nombre de los Esenios; es probable, por consiguiente, que tuvieran no muy lejos una colonia. Según Plinio y Filón, los miembros de la comunidad eran todos adultos, y más bien de edad que jóvenes; pero Josefo afirma que aceptaban a los hijos de otras familias, a fin de iniciarlos en su género de vida.

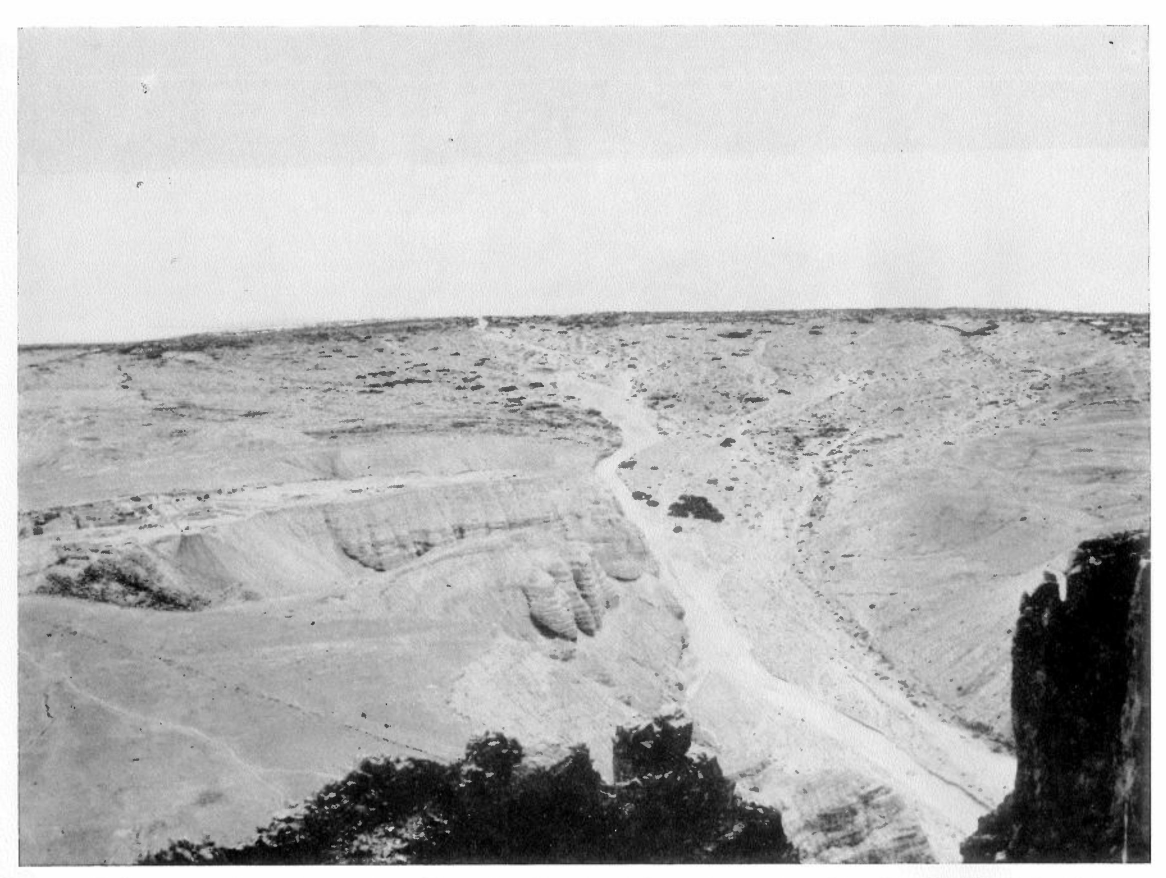
Esta rigurosa secta judía existía ya en tiempo de Jonatán (160-142 A.C.). Reconocían a Dios por rector supremo del mundo, sin la voluntad del cual nada sucedía (Josefo). Sostenían que el alma es inmortal, pero el cuerpo perecedero: por eso negaban la fe en la resurrección. Después de su muerte, recibían los hombres premios y castigos. Se esforzaban para realizar con la máxima solicitud la voluntad de Dios revelada en la Ley de Moisés. En la Ley se daba gran importancia a la pureza ritual y procuraban constantemente evitar cualquier falta contra ella.

La hermandad estaba bien organizada: seguía un género de vida regular. Vestía de blanco. Los aspirantes recibían un vestido del mismo color, un taparrabos para el baño y un instrumento para limpiar el suelo después de satisfacer las necesidades naturales. Antes de ser admitidos a la convivencia con la comunidad, eran probados durante un año. Después iniciaban otro período de dos años de probación. Durante este lapso de tiempo, no les era permitido tocar los alimentos de la comunidad, es decir, prepararlos, cosa que andaba a cargo de sacerdotes elegidos a este fin. Los requisitos para este cargo eran el conocimiento meticuloso de las leyes de pureza legal y una patente fidelidad en su observancia.

Se pasaba a ser miembro de pleno derecho de la comunidad con una ceremonia que precedía a la admisión, en la cual el novicio prometía reverenciar a Dios y comportarse rectamente y con fidelidad, en relación, sobre todo, a los constituidos en dignidad; si algún día llegaba a tener poderes, nunca abusar de ellos; nunca enseñar sus creencias, sino en la medida en que fueran conocidas; no dar nunca cuenta de los asuntos de la comunidad a los extraños a ella y conservar en secreto los escritos de la secta y los nombres de los ángeles.

Puede presumirse que su género de vida era de celibato, sin propiedad privada y bajo la regla de los superiores. El celibato es mencionado por Filón, Josefo y Plinio. Solamente se menciona una rama de esenios que consideraba cosa buena casarse con el solo fin de mantener la raza. Eran verdaderos ascetas que rehusaban el amor y el placer (Filón, Josefo). En las fuentes se da mucha importancia al aspecto comunitario de su vida, que se ha considerado como algo único y admirable. Toda propiedad, fuesen casas, dinero, vestidos o comida se poseía en común. Reinaba absoluta igualdad entre ellos. El fruto del trabajo era puesto en manos de administradores elegidos para hacerse cargo de los fondos comunes. Los que no eran aptos para el trabajo, los enfermos y ancianos, eran cuidados sin restricciones. La posesión en común iba acompañada de la práctica de la pobreza personal. Vestido y calzado no eran desechados hasta resultar inaprovechables.

Los superiores compartían el mismo tipo de vida común, usando el mismo vestido que los demás miembros. Su autoridad se extendía a todas las actividades y nada se emprendía si no era bajo su dirección. Cierta libertad individual fuera de los bienes comunes se permitía sólo para prestar socorro a los verdaderamente necesitados. Incluso en este caso, una regla explícita prohibía prestar ayuda a los familiares sin especial permiso. La promesa de obediencia, como ya se dijo, se incluía en el juramento prestado antes de la «profesión».



Ḫirbet Qumrān (izquierda), junto al Wādī Qumrān (derecha), puede considerarse, según una hipótesis muy bien fundada, como el gran centro monástico de los esenios. (Foto J. Starcky)

El día se dedicaba al trabajo, comenzando antes de la salida del sol (Filón), al que seguían oraciones del alba (Josefo). El trabajo era totalmente dedicado a la agricultura, labranza, apicultura y otras ocupaciones pacíficas (Josefo), cuyo objetivo era la utilidad y no la adquisición de bienes (Filón). Hacia la quinta hora (11 de la mañana) los hermanos se reunían y, después de bañarse ceñidos con un lienzo, tomaban la refección del mediodía. Ciertas plegarias recitadas por un sacerdote precedían y seguían a la austera comida. A ésta sólo se admitían los miembros de la comunidad. El panadero y el cocinero, ambos sacerdotes, distribuían panes y el plato único. De esta sazón, los manjares no eran tocados sino por aquellos considerados completamente dignos de confianza en materia de pureza ritual. Nada se nos dice de la bebida suministrada. Después de la comida tomaban de nuevo los vestidos de trabajo y las labores continuaban hasta el crepúsculo vespertino, en que se servía la segunda refección de la misma manera que la primera. Limitaban la comida y bebida a lo estrictamente necesario. Algunos esenios leían tratados antiguos; elegían especialmente los que resultaban provechosos tanto para la mente como para el cuerpo, y estudiaban, además, las raíces medicinales y las propiedades útiles de las piedras.

El sábado era observado con la abstención más estricta posible de todo trabajo. Incluso se privaban de las necesidades naturales. En sus sinagogas, sentados por orden de edad, atendían a la lectura de los libros sagrados y sobre todo a la interpretación alegórica que se les daba. Los demás días también se les daba instrucción sobre la Ley. Los textos que mencionan la ofrenda de sacrificios son de interpretación discutible.

Sus ideales se podrían resumir en amor de Dios, amor a los hombres y amor a la virtud. El amor de Dios se manifestaba por la obediencia a su Ley, «que la mente humana no podía haber concebido sin la divina inspiración». El amor a los hombres significaba igualdad de todos y exclusión de la esclavitud, espíritu de amistad y cuidado de los inválidos. El amor a la virtud, además de la pobreza, implicaba frugalidad, sobriedad, continencia, conformidad, paciencia, renuncia a la búsqueda de honor y placer, y soportar con valentía el sufrimiento.

La naturaleza humana es débil, e incluso entre estos hombres celosos las faltas no eran desconocidas. Cien miembros juzgaban al culpable probablemente sólo cuando se le acusaba de delitos gravísimos, que eran castigados por lo general con la expulsión, y en caso de blasfemia contra el Legislador (Moisés), con la pena capital.

Bibl.: PLINIO, *Hist. Nat.*, 5, 15, 73. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13, 5,9; 18, 1,5; íd., *Bell. Iud.*, 2, 8,2-13. FILÓN, *Quod omnis probus liber*, 75-91; id., *Apol. pro Jud.*, 1-18. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, 8, 11. J. B. LIGHTFOOT, *S. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres 1886, págs. 347-417. W. BAUER, *Essener*, en PAULY-WISSOWA, IV, es detallado, pero de un escepticismo injustificado. S. WAGNER, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion*, en *BZAW*, 79 (1960). E. F. SUTCLIFFE, *Los monjes de Qumrān*, Barcelona 1962 (trad. cast.).

E. F. SUTCLIFFE

ESENIOS Y LA COMUNIDAD DE QUMRĀN. Hasta 1947, los esenios eran conocidos indirectamente, a través de las noticias de Flavio Josefo, Filón y Plinio el Viejo[A]. Desde 1947, en que empezaron los hallazgos de manuscritos en la región de Qumrān, el conocimiento de los esenios comenzó a ser inmediato y directo, pues todos los manuscritos representan probablemente la biblioteca de la propia comunidad esenia. A la documentación literaria debe añadirse la aportación arqueológica de las excavaciones de Qumrān, sede central de la federación esenia.

1. HISTORIA. Los orígenes o prehistoria del movimiento esenio deben buscarse en los asideos del período macabeo[1]. Eran los asideos israelitas píos que habían huido al desierto presionados por la persecución helenista. En un comienzo debió de tratarse de grupos, más o menos aislados, sin organización alguna política o religiosa. Posiblemente a este primer período se refiere el *Documento de Damasco*[2] cuando habla de la ceguera y desorientación en que anduvieron los ascendientes de la comunidad damascena durante veinte años, hasta que finalmente Dios suscitó entre ellos el Maestro de Justicia que los condujo por el camino de su corazón. El Maestro de Justicia, al cual los documentos conceden gran importancia, debe ser considerado como el fundador del movimiento esenio. Posiblemente ha sido también el autor de la *Regla de la Comunidad* y de los *Salmos de acción de gracias*. El Maestro de Justicia era sacerdote y la comunidad fundada por él fue predominantemente sacerdotal. Se trató de un grupo de sacerdotes separados del Templo de Jerusalén, a los cuales se unirían elementos laicos asideos. Este segundo tiempo, que marca el nacimiento y organización de la comunidad esenia, puede colocarse hacia la mitad del siglo II A.C. De hecho, los documentos de Qumrān hablan de un «sacerdote impío», contemporáneo y antagonista del Maestro de Justicia, en términos que parecen convenir a Jonatán (160-142 A.C.). Flavio Josefo, al hablar por primera vez de los esenios, a propósito de Jonatán, orienta en el mismo sentido. El reinado de Juan Hircano I (134-104 A.C.) parece marcar el comienzo de un apogeo

Las ruinas del gran monasterio esenio de Qumrān. En la ilustración aparecen vistas desde la torre del mismo en dirección a ʿAin Fešḫah. (Foto P. Termes)





Qumrān. Cisterna con escalones rota por el terremoto del 31 A.C., que interrumpió por unos años la vida comunitaria en dicho lugar. (Foto J. Starcky)

esenio en el desierto de Judá. Así parecen confirmarlo las ampliaciones en los edificios de Qumrān y ʿAin Fešḫah en este momento. La arqueología señala un abandono general de las habitaciones del desierto de Judá durante el reinado de Herodes el Grande (37-4 A.C.). Este intermedio pudiera corresponder al éxodo damasceno de que habla el *Documento de Damasco*. También pudiera pensarse en una reintegración de los esenios a las ciudades palestinas, favorecida por la benevolencia y simpatía del rey idumeo hacia los esenios. A la muerte de Herodes, éstos vuelven al desierto y restauran los edificios de Qumrān. Sería éste el último período de su historia, pues, en el año 68 de la era cristiana, los soldados de Vespasiano avanzaron por el valle del Jordán y pusieron fin a la vida esenia en el desierto de Judá (→ **Damasco, Documento de**).

2. CONSTITUCIÓN INTERNA. La descripción que hacen de los esenios Josefo y Filón no coincide exactamente con la comunidad de los manuscritos de Qumrān o con la del *Documento de Damasco*. Creemos, sin embargo, que se trata siempre del mismo movimiento religioso, si bien integrado por grupos, de distintos matices accidentales, que han evolucionado en el corto decurso de su historia. Aquí se repara únicamente en los rasgos fundamentales de la secta esenia.

La nota más saliente es su vida comunitaria. Presenta todas las características de las actuales comunidades religiosas: mesa común, bolsa común y vida cultural y ascética concebida en razón de la comunidad. Por eso, el nombre preferido por los esenios para designarse a sí mismo era el de «comunidad». Su documento fundamental, que viene a ser sus constituciones, recibe el nombre de *Regla de Comunidad*.

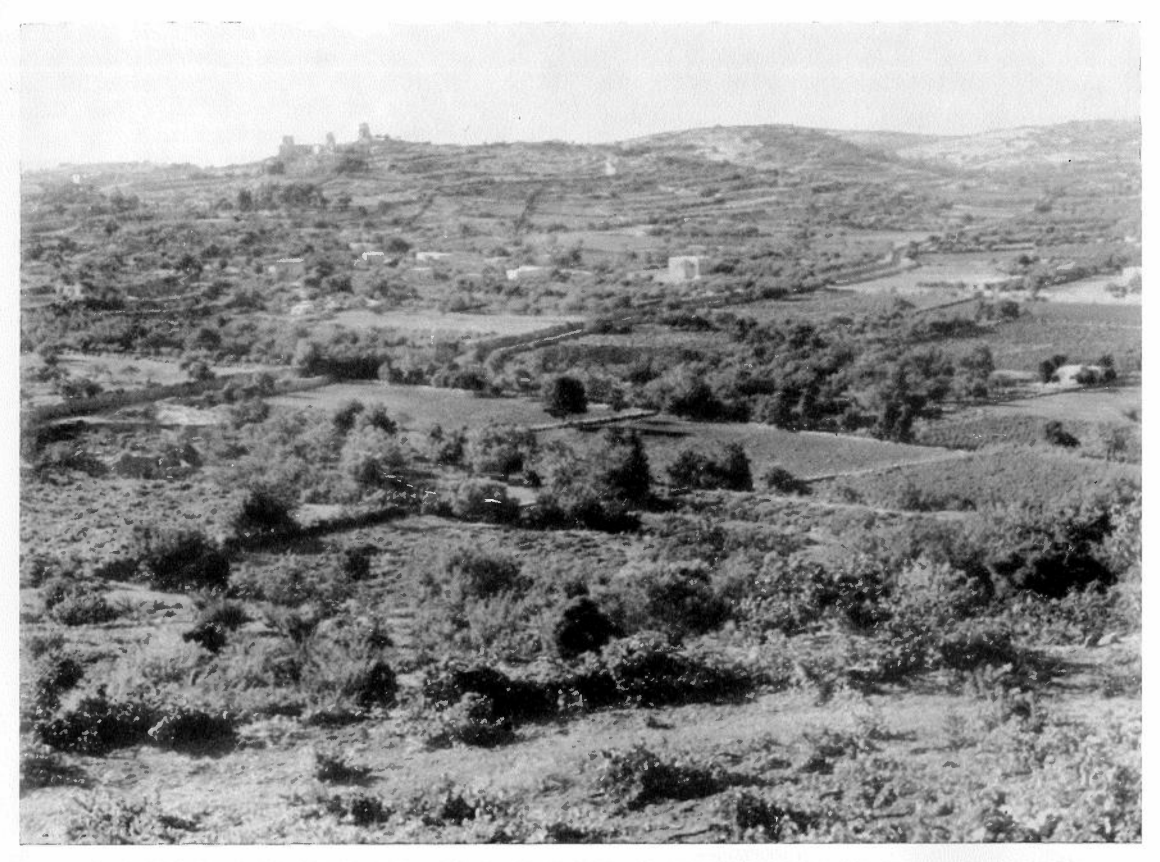
Los futuros miembros de la comunidad, antes de adentrarse en los secretos de la misma y participar en sus misterios, pasaban por una iniciación que duraba tres años. La entrada de nuevos miembros se celebraba con gran solemnidad. Dentro de la comunidad, los miembros se dividían en hijos de Aarón e hijos de Israel, es decir, clase sacerdotal y laicado respectivamente. Los hijos de Aarón eran sacerdotes o levitas, y los laicos se hallaban distribuidos en millares, centenas, cincuentenas y decenas. Los esenios tenían en gran estima el celibato y lo practicaban en general. Flavio Josefo habla también de un grupo de esenios que llevaba vida matrimonial.

La comunidad esenia estaba perfectamente organizada en un régimen de jerarquía revestida de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo. La jerarquía estaba en mano de los hijos de Aarón. Existía, con todo, una asamblea general, que incluía miembros laicos, la cual decidía en algunos casos particulares.

La vida diaria de los esenios estaba dedicada al trabajo y a la oración. Contiguas al monasterio de Qumrān, existen varias instalaciones industriales que han conservado hasta nuestros días el testimonio de las distintas clases de sus trabajos manuales. El inmediato oasis de ʿAin Fešḫah les ofrecía campo propicio para la agricultura. Al terminar el trabajo, se reunían en asamblea litúrgica que duraba una «tercera parte de la noche»[3]. También la vida litúrgica de los esenios ha dejado huellas arqueológicas. Todavía puede verse en las ruinas excavadas de Qumrān una gran sala, llamada por los arqueólogos «sala de reunión», en la cual los esenios tenían, con toda seguridad, sus asambleas. Consistían estas asambleas fundamentalmente en lecturas de los textos santos, comentarios y el banquete sagrado, en el cual participaban solamente los iniciados. Tanto por los elementos que empleaban en él (pan y vino), cuanto por el sentido que le daban, el banquete esenio se asemeja bastante a la Eucaristía cristiana, si bien en ésta entran, como es lógico, nociones y factores completamente nuevos.

3. Doctrina. El movimiento esenio es de carácter abiertamente escatológico. Tienen la conciencia de estar si no en abierta escatología, sí en vísperas de ella. Se llaman a sí mismos la «Nueva Alianza» y se tenían por el «resto santo» de Israel, que una vez más había superado la crisis de la historia. Los esenios conocían bien, porque la habían meditado largamente[4], la idea profética del «resto», según la cual el plan salvífico de Dios se ejecutaba, no a través de toda la colectividad de Israel, infiel y claudicante, sino a través de sucesivas minorías cualificadas, un «resto», que representaba el genuino y auténtico Israel, el «Israel de Dios», como diría san Pablo[5]. Los esenios creían ser ese «resto» cualificado, elegido por Dios. Estaban convencidos de representar la «Nueva Alianza» prometida por Jeremías para los tiempos escatológicos[6]. Pero paralelamente a sus padres, que habían peregrinado cuarenta años antes de entrar en la Tierra Prometida, ellos tenían que repetir la experiencia del desierto para acelerar de este modo el acontecimiento escatológico. Los padres habían superado a medias la prueba del desierto. Por eso, los esenios, conscientes de la limitación humana y de la fuerte presión del mal, ponían su confianza en la gracia y ayuda de Dios. Esta fe en la gracia divina, que los acerca a la doctrina de Pablo, es otra característica de la teología esenia. Varias prácticas, especialmente los baños rituales, ayudaban a los esenios a superar la prueba y prepararse a la purificación escatológica. Salvados victoriosamente los cuarenta años del desierto, llegaría necesariamente la plenitud de los tiempos, precedida de una última crisis en la que la luz vencería a las tinieblas. El dualismo, en su doble aspecto ético y cósmico, es otra tesis importante de la doctrina esenia. Los autores han querido ver las raíces de este dualismo en la religión persa. El hecho es posible, aunque debe indicarse que los esenios siguen en este punto dentro del más ortodoxo monoteísmo, pues según ellos Dios sería el autor de ambos principios, el del bien y el del mal. En este ambiente escatológico, se

Fragmento del manuscrito 1QSa (col. 10) hallado en la cueva 1 de Qumrān. En las líneas 9-11 se puede leer: «Te he explicado nuestras prácticas. Nuestro Maestro dijo: Obrarán conforme a estas primeras prescripciones que inauguraron los hombres de la comunidad, para ejercitarse en su práctica hasta el advenimiento del Mesías y de los dos Mesías: el de Aarón y el de Israel».



Valle de ʾEškōl o de los Exploradores, enviados por Moisés, junto a Hebrón. Después de 3000 años de cultivo sin abonos, las vides de esta región son todavía espléndidas. (Foto P. Termes)

explica fácilmente la gran importancia que tiene en los escritos esenios el tema mesiánico. Es característica de Qumrān la creencia en un doble Mesías: el Mesías de Aarón y el Mesías de Israel, es decir, uno de ascendencia sacerdotal y otro de origen davídico. En general, la teología esenia, en lo que se refiere a Dios, los espíritus, el hombre y el mundo, sigue fundamentalmente en la línea del AT. Los esenios acentúan más el dominio de Dios; tienen una angelología muy desarrollada; insisten en la inmortalidad del alma y presienten la felicidad en compañía de los ángeles. La moral es estricta y pura, pero la recargan con infinidad de impurezas legales. Están en la línea profética en lo que se refiere al culto espiritual, si bien algunas veces degeneran en ritualismo y superstición, por ejemplo, en su apego al calendario tradicional, que fue una de las causas que los separaron del Templo de Jerusalén.

[A]Filón, *Quod omnis probus liber sit*, 12-13. F. Josefo, *Bel. Iud.*, 2,8,2-13; cf. 1,3,5 y 2,7,3; id., *Ant. Iud.*, 13,5,9; 15,10,4-5; 18,1,5. Plinio, *Hist. Nat.*, 5,17.

[1]1 Mac 2,29 y sigs., 42; 7,13-17. [2]CDC 1,9-11. [3]1 QS 6,7-8. [4]CDC caps. 1-8,19-20. [5]Gál 6,16. [6]Jer 31,31-34.

Bibl.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J.C.*, II, Leipzig 1898, págs. 556-584. M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant J.C.*, París 1931, págs. 307-330. J. Bonsirven, *Le Judaïsme Palestinien au temps de J.C.*, París 1935, págs. 63-67. W. H. Brownlee, *A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with pre-Christian Jewish Sects*, en *BA*, 3 (1950), págs. 50-72. A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, París 1950. K. G. Kuhn, *Die Sektenschrift und die iranische Religion*, en *ZTK* (1952), págs. 296-316. A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, París 1953. M. H. Gottstein, *Anti-Essene Traits in the Dead Sea Scrolls*, en *VT*, 4 (1954), págs. 141-147. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, Nueva York 1955. A. González Lamadrid, *Los Descubrimientos de Qumrān*, Madrid 1956, págs. 98-187. B. J. Roberts, *The Qumran Scrolls and the Essenes*, en *NTS*, 3 (1956-1957), págs. 58-65. M. Burrows, *More on the Dead Sea Scrolls*, Nueva York 1958. H. Sérouya, *Les Esséniens*, París 1959. E. F. Sutcliffe, *Los monjes de Qumrān*, Barcelona 1960 (trad. cast.).

A. González Lamadrid

ESENIOS, Puerta de los. Puerta en la muralla meridional de Jerusalén, mencionada por Flavio Josefo[A]. Algunos la identifican con la puerta del Valle del libro de Nehemías.

[A]*Bel. Iud.*, 5,4,2.

ʿĒŠEQ (et. ?; ʼΑσήλ Vg. *Esec*). Benjaminita, descendiente de Saúl, hermano de ʿĀṣēl y padre de ʾŪlām, Yĕʿūš y ʾĔlīféleṭ.

1 Cr 8,39.

Bibl.: Noth, 1120, pág. 254.

ʾĒṢER (et. ?; sudar. *aṣr*; cf. ár. *aṣara,* «hacer benevolente»; ʾΑσάρ, ʾΩσάρ; Vg. *Eser*). Sexto hijo de Śēʿîr y padre de Bilhān, Zaʿăwān y ʿĂqān. Fue uno de los jefes (heb. *ʾallūf*) de los hurritas en la tierra de Śēʿîr.

Gn 36,21.27.30; 1 Cr 1,38.42.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propes sud-sémitiques,* I, Lovaina 1934, pág. 46. *Miqr.,* I, col. 518.

J. CARRERAS

ʾEŠKŌL («racimo»?; Εσχώλ; Vg. *Escol*). Hermano de Mamrēʾ y ʿĀnēr, amorreos aliados de Abraham, a quien ayudaron en la persecución de Kĕdŏrlāʿōmer, rey de Elam, y de sus confederados para rescatar a Lot.

Gn 14,13.24.

Bibl.: *Miqr.,* I, col. 762.

G. SARRÓ

ʾEŠKŌL (heb. *naḥal ʾeškōl,* «valle del racimo»; Φάραγξ Βότρυος; Vg. *torrens botri*). Lugar donde los hombres mandados por Moisés a explorar la tierra de Canaán, cortaron un racimo de uvas que, juntamente con higos y granadas, llevaron al campamento de Israel[1].

La denominación, que, aunque hipotéticamente, sería susceptible de evocar el de su supuesto posesor en la persona de ʾEškōl, hermano de Mamrēʾ[2], es generalmente considerada como de una entidad geográfica, que ya san Jerónimo señaló al norte de Hebrón, entre esta ciudad y Bēt Ṣūr, y que algunos modernos han pretendido situar en Burǧ el-Ḥaškah o Beit Kāḥel atraídos por su semejanza onomástica.

Adviértase que ʾEškōl significa «racimo» y podría darse, por consiguiente, que la locución «valle de ʾEškōl», una vez tomado el segundo de estos vocablos como un nombre común, y no propio, fuese traducida por «valle del racimo» con relación al «racimo» que los exploradores arrancaron de una cepa de las viñas de los alrededores de Hebrón[3].

[1] Nm 13,23-24. [2] Gn 14,13. [3] Nm 13,24.

Bibl.: JERÓNIMO, *Epitaph. Paulae. Escol,* en *DB,* II, cols. 1928-1929. ABEL, I, págs. 403-404. B. UBACH, en *Bíblia de Montserrat, Il·lustració,* III, Montserrat 1954, págs. 54-57. SIMONS, §§ 80, 430, n. 222.

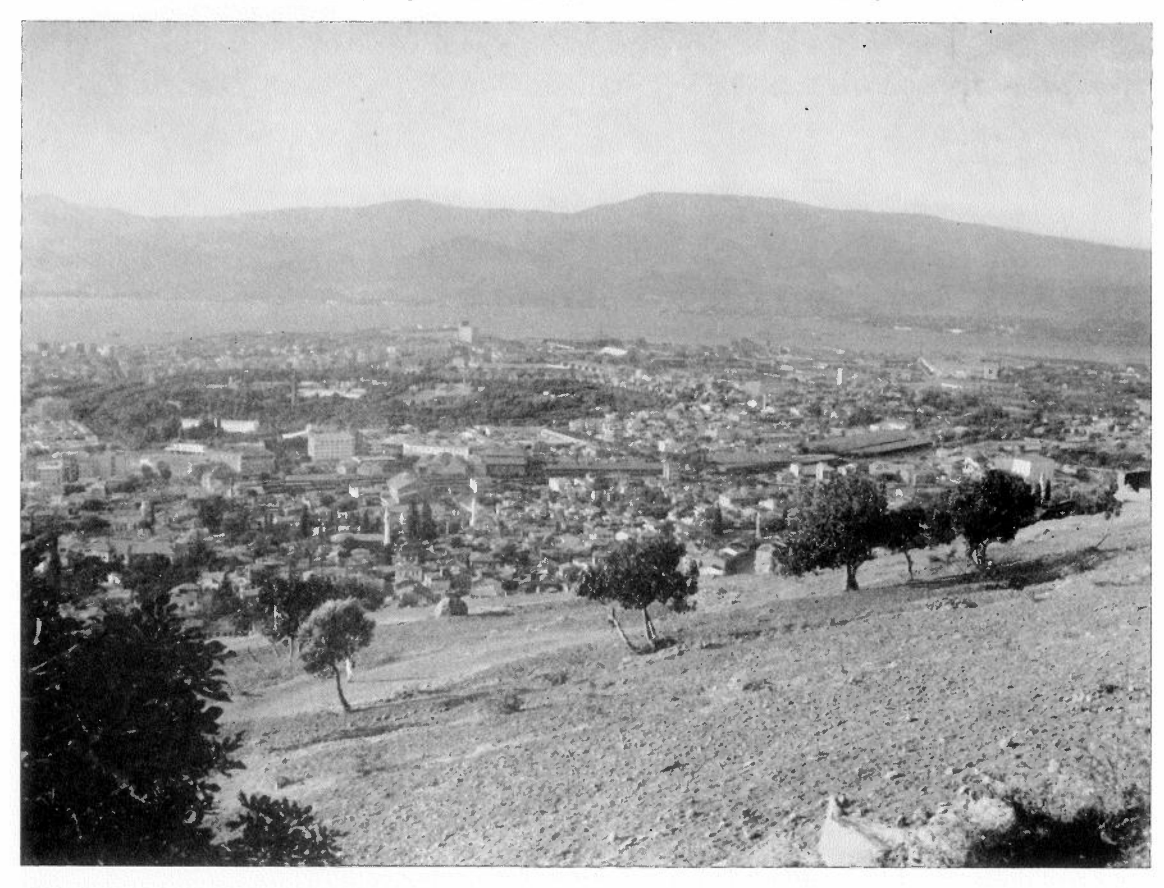
B. UBACH

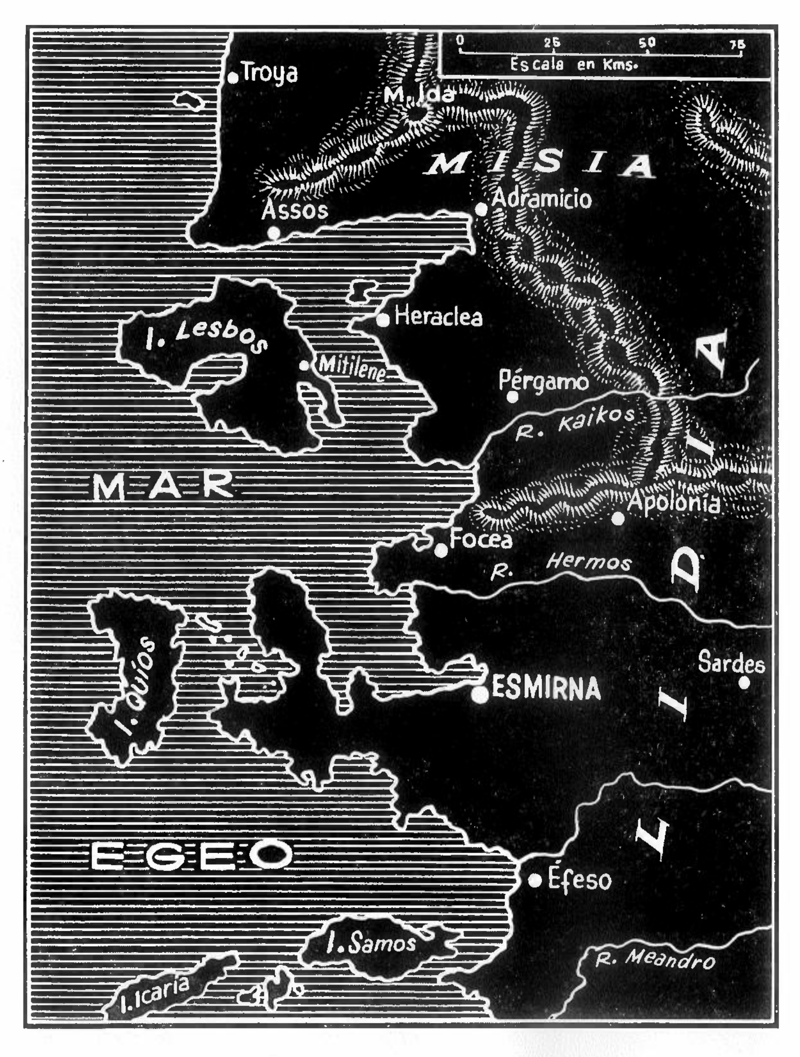
ESLÍ (ʾΕσλί cf. heb. *ʾāṣal,* «separar», «reservar»; Vg. *Hesli*). Nombre de un antepasado de Jesucristo. Vivió después de la Cautividad y figura sólo en la genealogía del evangelio de san Lucas.

Lc 3,25.

ESLOVACAS, Versiones. Los eslovacos usaron las Biblias checas hasta el siglo XIX. El primero que la tra-

La ciudad de Esmirna y el golfo del mismo nombre, vistos desde el castillo. (Foto P. Termes)





Mapa en el que se puede apreciar la situación de Esmirna en las costas orientales del Asia Menor, en la región de Lidia

dujo al croata fue J. Palkovic, canónigo de Gran, tomando como base la Vulgata. Su edición salió en Gran el 1832. Durante mucho tiempo fue la corriente. Pero a principios del siglo XX un grupo de católicos, dirigidos por J. Donoval, formaron la Union Vojtech, e hicieron una nueva versión, que, revisada por R. Oswald, publicaron el NT el año 1913 y toda la Biblia el 1928. De otro lado, J. Rohacec, pastor luterano, tradujo de los originales primero el NT y luego toda la Biblia, que adoptó la Sociedad Bíblica y fueron editados, respectivamente, el 1913 en Budapest y el 1936 en Praga, Finalmente, el año 1946 Esteban Zlatos y A. J. Surjansky piblicaron la traducción del NT en Trnava (→ **Bohemias, Versiones**).

T. AYUSO

ESLOVENAS, Versiones. En las versiones eslovenas, que no han de confundirse con las eslovacas, deben distinguirse dos estadios: el antiguo y el moderno. El antiguo, que contiene los documentos paleoeslovenos, abarca tres sectores: *a*) los escritos en glagólico, que son los más antiguos; *b*) los puramente paleoeslovenos, escritos con caracteres cirílicos; *c*) la revisión rusa de los libros bíblicos paleoeslovenos. El lugar propio para tratar de ellos está en las versiones paleo-eslavas. Por lo que al moderno se refiere, la Sociedad Bíblica publicó el año 1914, en Lubliana, toda la Biblia, después de haber editado el año 1908 el NT, según la traducción de Chraska. Y el 1929, el Dr. Jeglika, obispo de Lubliana, publicó la traducción del NT.

T. AYUSO

ESMERALDA (heb. *bārēqet* y *bārĕqat*, de *bāraq*, «destellar»; σμάραγδος; Vg. *smaragdus*). Piedra preciosa, variedad verde del berilo. Como la esmeralda se descubre contadas veces en las excavaciones arqueológicas, tal vez la palabra bíblica denote cualquier gema brillante de color verde.

La esmeralda ocupa el tercer puesto en la primera hilera de piedras preciosas del pectoral del sumo sacerdote[1], forma parte integrante del atavío del rey de Tiro, según Ezequiel[2], y es la cuarta piedra preciosa que figura en los cimientos del muro de la Jerusalén Celeste[3].

[1] Éx 28,17. [2] Ez 28,13. [3] Ap 21,19.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 3,7,5; íd., *Bel. Iud.*, 5,5,7. J. BOLMAN, *De edelstenen uit den Bijbel*, Amsterdam 1938.

C. COTS

ESMIRNA (Σμυρνά, «mirra»; Vg. *Smyrna*). Ciudad marítima de Asia Menor. Su situación ideal, al fondo del golfo del mismo nombre y en la falda del monte Pagos, que se eleva a sus espaldas, hizo proverbial su belleza, siendo llamada «el adorno de Asia». Estaba situada a unos 50 km al norte de Éfeso y en la entrada del valle del río Hermos. Aunque no tenía la importancia de que gozaba Éfeso en el comercio internacional, su población no debió de ser mucho menor. Era rica a causa del comercio, por ser escala de las vías marítimas y terrestres costeras.

Pasó sucesivamente de la dominación eolia a la jónica, siendo destruida hacia el año 580 A.C., por el rey Alyattes de Lidia. Tuvo mayor importancia comercial después de su restauración acaecida bajo los sucesores de Alejandro Magno. Se distinguió por su fidelidad a Roma. Su diosa principal era Cibeles y muchas de sus

calles llevaban los nombres de otras divinidades. Tito Livio alabó su *singularis fides*. En el año 195 A.C., dedicó un templo a la diosa Roma y en el 26 de nuestra era obtuvo, con preferencia a Éfeso y Sardes, el derecho a erigir un templo a Tiberio, a Livia y al Senado. Un terremoto la destruyó el año 178. Modernamente ha florecido de nuevo y lleva el nombre de Izmir.

Fue una de las → **Siete Iglesias** mencionadas en el Apocalipsis[1] y se la exhorta a permanecer fiel en su fe[2]. Gracias a uno de sus obispos, san Policarpo, martirizado hacia el año 169, se sabe que «aún no conocía a Dios» hacia el año 61. Sin embargo, según el contexto de Ap 2,8-11, a fines del siglo I ya había una comunidad cristiana muy virtuosa, pues la carta no contiene reproche alguno, sino elogios y exhortaciones. Parece ser que sufrían por causa de los judíos, a los que Juan llama «sinagoga de Satán». La influencia cristiana debió provenir de la ciudad de Éfeso.

[1] Ap 1,11. [2] Ap 2,8-11.

Bibl.: POLICARPIO, *Ad Filipenses*, 2, 3. PAULY-WISSOWA, III, A, col. 730 y sigs. W. M. RAMSAY, *Letters to the Seven Churches of Asia*, Londres 1904. L. VANNUTELLI, *Anatolia meridionale e Mesopotamia*, Roma 1911. A. GELIN, *Apocalypse*, en *La Sainte Bible*, XII, París 1951, págs. 598, 601, 602. G. M. CAMPS, *Apocalipsi*, en *La Biblia de Montserrat*, XXII, Montserrat 1958, págs. 245-246, 252-253.

R. SÁNCHEZ

EŠNUNNA, Código de. → **Códigos orientales y la Biblia, Los.**

ESORA. Nombre latino, castellanizado en → **Aisorá**, que es simple transcripción de una ciudad mencionada en el texto griego del libro de Judit[1].

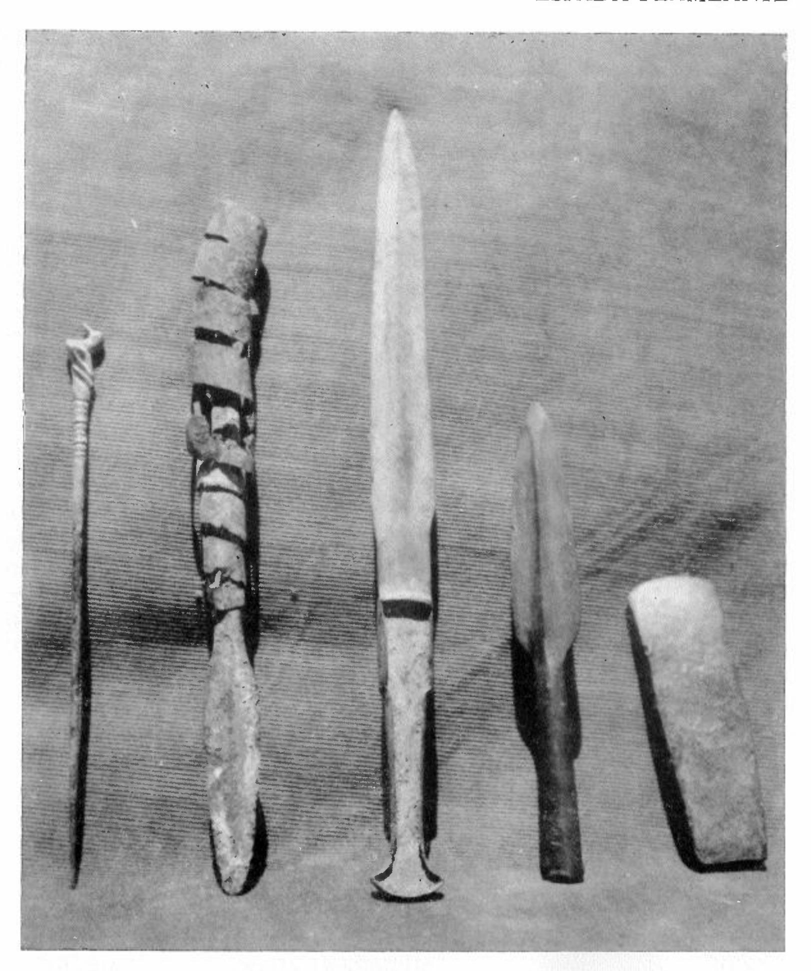
[1] Jdt 4,4 (gr.).

ESPADA (heb. *ḥéreb*; ξίφος, μάχαιρα, ῥομφαία; Vg. *gladius*). Principal arma ofensiva utilizada por los hebreos. Es difícil diferenciar en los textos bíblicos la espada del puñal, ya que ambos se designan generalmente con la misma palabra. Los arqueólogos han tomado arbitrariamente como canon para diferenciar a ambas armas, que su longitud no revase el medio metro (puñal) o que lo exceda (espada). Aun así, hay ejemplares que, estando dentro de las medidas del primero de ambos tipos, tienen otras características peculiares que pueden hacer que se inscriba en el segundo o viceversa.

Las espadas existentes en Palestina, al igual que las asirias, eran generalmente cortas, no excediendo los 50 cm. No se conocen las espadas largas típicas de los Pueblos del Mar y que se han conservado en las representaciones egipcias o en las excavaciones efectuadas en

Esmirna. Estatuas de mármol de Poseidón y Deméter, la Cibeles de los romanos, en el ágora. (Foto P. Termes)





Espadas y puntas de venablos del período Hierro, aproximadamente contemporáneas de Saúl y David. Una de ellas conserva en torno a su base una espiral de metal con la que al parecer se sujetaba al mango. (Foto *Orient Press*)

países del Egeo. Posiblemente de tal tipo fue la empleada por Goliat[1]. Tampoco se habla de la espada curva que, posiblemente a través de los hicsos, se conoció en la franja costera siria y en Egipto, llamada en este último país *ḫpš* en contraposición a la espada recta, *ḥrp*, nombre emparentado con la designación que en semítico se aplica a tal arma.

En Jericó, Tell el-ᶜAǧǧūl y Megiddo se han hallado espadas-puñales de la época de transición del Bronce Antiguo al Bronce Medio, todas ellas de un tipo triangular alargado, en las que se insertaba un puño. Del Bronce Medio son unas espadas más cortas, en realidad puñales, con una hoja triangular ancha con estrías, halladas en los mismos lugares que las anteriores. Del mismo período es la encontrada en Tell el-Duweir con inscripciones en la hoja. En Tell el-Fārᶜah se descubrió la primera muestra del hierro en un puñal o espada con hoja de tal metal y empuñadura de bronce.

Se llevaban en una funda (*nādān, táᶜar*) que se sujetaba a la cintura[2]. Podía tener uno o dos filos[3]. Con ella se golpeaba al enemigo o se le atravesaba[4]. Constaba de una hoja y de una empuñadura[5].

El NT utiliza los términos μάχαιρα y ρομφαία indistintamente. Con la espada se podía golpear, matar y herir[6], y era el arma típica de la guerra[7]. Es el símbolo del poder[8] y del juicio divino[9]. La «espada del espíritu» es el arma propia del cristiano y puede identificarse con la palabra de Dios[10].

[1] 1 Sm 16,45.51; 21,9-10. [2] 1 Sm 17,51; 2 Sm 20,8; Jer 47,6; Ez 21,8-10. [3] Jue 3,16; Sal 149,6. [4] 1 Sm 17,51; 31,4; 2 Sm 2,16; Mt 26,51. [5] Jue 3,22; Nah 3,3. [6] Lc 22,49; Act 12,2;; Ap 13,14. [7] Mt 26,47; Mc 14,43; Lc 22,52; Ap 6,4.8; 13,10. [8] Rom 13,4. [9] Ap 1,16; 19,15. [10] Heb 4,12; Ap 1,16; 2,16; 19,15.

Bibl.: H. Bonnet, *Die Waffen der Völker des Alten Orients*, Leipzig 1926, págs. 71-73. A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 379-384. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960, págs. 49-50. K. Kenyon, *Arqueología en Tierra Santa*, Barcelona 1963, págs. 141-143, 146, 163, 166, 225, 232 (trad. cast.).

D. VIDAL

ESPADA FLAMEANTE (heb. *láhaṭ ha-ḥéreb ha-mithappéket*; ἔταξεν τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην; Vg. *flammeus gladius atque versatilis*). Para prevenir toda tentativa humana de volver al paraíso y de comer del árbol de vida, puso Yahweh-ᵓĔlōhīm a la entrada del jardín una doble guardia: los querubines y la «llama de la espada zigzagueante»[1]. El texto no permite suponer la llama como espada en la mano del ángel (como con frecuencia lo representa el arte religioso); se trata de dos cosas distintas, independientes, y que posiblemente tienen su origen literario en dos tradiciones diferentes.

La «llama de la espada zigzagueante» no tiene explicación ni analogía exacta en otros textos bíblicos. Los profetas a veces hablan de la espada de Yahweh que ejecuta los juicios divinos contra las naciones y contra Israel mismo[2]; ésta se compara con el relámpago en Ez 21,15, donde a continuación se habla del fuego de la cólera divina que lo devora todo[3].

En Gn 3,24 el juicio ya está hecho, el paraíso perdido; se trata ahora de garantizar para el futuro la inaccesibilidad en aquel lugar sagrado. Esta función corresponde muy bien a los querubines, para los que no faltan textos e ilustraciones en la Biblia y en el Oriente antiguo. En cuanto a la «llama de la espada zigzagueante» se halla un texto ilustrativo en una inscripción de Tiglatpileser I (1114-1076), quien en el lugar de una ciudad destruida

mandó colocar, en una casa de ladrillos, «un relámpago de bronce» (*biriq siparri*), con una inscripción que prohibía fundar de nuevo la ciudad y reconstruir sus murallas. El atributo «zigzagueante» se refería entonces, no al movimiento de la espada, sino a su forma, que sería la de un relámpago.

El dios Adad, de pie sobre un toro, blandiendo en ambas manos un rayo o una espada flameante. Relieve de la época del monarca Tiglatpileser III procedente de Arslān-Ṭāš. (Foto Museo del Louvre)



Así la «llama de la espada zigzagueante», lo mismo que los querubines, es la expresión simbólica del hecho, de que el acceso al → **árbol de vida** y la vuelta al paraíso quedan cerrados desde entonces para el hombre por orden divina.

[1]Gn 3,24. [2]Is 27,1; Jer 47,6-7; Ez 21,8 y sigs. [3]Ez 21,36-37.

Bibl.: F. Thureau-Dangin, en *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses*, 1 (1896), págs. 147-151 (con ilustraciones). J. Skinner, *Genesis*, en *ICC*, 1, Edimburgo 1912, pág. 89. É. Dhorme - L. H. Vincent, *Les chérubins*, en *RB*, 35 (1926), pág. 346, lám. 8. R. de Vaux, *La Genèse*, en *LSB*, París 1951, pág. 49. C. A. Simpson, *The Book of Genesi*, en *The Interpreter's Bible*. I, Nueva York 1952, págs. 515-516. H. Junker, *Das Buch Genesis*, I, Wurzburgo 1955, pág. 33. A. Vaccari, *La Santa Bibia*, Turín 1961, pág. 53. M. García Cordero, *Génesis*, 2.ª ed., en *La Biblia Comentada*, Madrid 1962, pág. 101.

O. HAGGENMÜLLER

ESPADAÑA. → **Flora** § 8 *c*.

ESPAÑA EN LA BIBLIA. Varias veces y de diversas maneras aparece España en la Biblia. Se entiende aquí por España el extremo suroccidental de Europa, lo que ahora se denomina propiamente península Ibérica. Los testimonios del mundo bíblico se refieren al conjunto en general o a puntos más concretos y determinados que se han de discernir y apreciar en cada caso concreto. Algunos de estos testimonios se refieren al nombre solo o preponderantemente, otros a las realidades geográficas o históricas, a las personas o a las cosas. Para articular de alguna manera el conjunto de los datos es conveniente presentarlos en forma de listas y apartados según el orden de los libros bíblicos y por grupos independientes. El grado de certeza de cada testimonio dependerá de la fuerza de las razones en que se apoye.

1. Las islas del mar. La palabra utilizada en hebreo para significar «islas» (*'īyīm*) indica propiamente «costas marinas», incluidas, claro está, también las islas propiamente dichas. Ahora bien, en varios pasajes bíblicos se habla de las «costas e islas» más occidentales del Mediterráneo, con lo cual se alude, junto con otras realidades, a las islas Baleares (Mallorca, Menorca, Ibiza) y a las costas del levante español (desde la Costa Brava catalana con su prolongación hasta pasado el estrecho de Gibraltar).

El Salmo 72,10 dice: «Los reyes de Taršīš y *de las islas* le ofrecerán dones; los reyes de Arabia y de Saba le llevarán presentes». Poniendo por centro geográfico Palestina, donde escribe el salmista, ciertamente se alude en estas palabras al lejano oriente (Arabia y Saba) y al extremo occidente (Taršīš y costas e islas marinas) como extremidades opuestas, símbolo de la totalidad del mundo conocido.

La reina de que se habla en el Salmo 45,13 recibe los dones de Tiro y, según los LXX, «de las hijas de Tiro», es decir, de sus colonias. El tráfico fenicio con las costas españolas orientales, durante el I milenio A.C., es abundantemente conocido por fuentes extrabíblicas escritas y por la arqueología. Estartit, Ibiza y Cádiz, por no citar más nombres, son espléndidas pruebas de esta realidad histórica[A]. Con subido lirismo, Ezequiel, al describir la caída de Tiro, ve la consterna-


Relieve asirio del palacio de Asurbanipal, en el que aparecen dos cortesanos armados con largas espadas. (Foto *British Museum*)

ción de sus extremas colonias meterráneas, «las islas del mar y todas las costas»[1]. Isaías asegura que, supervivientes de la catástrofe destructora, pasarán a las colonias de Tiro hasta los confines de Taršiš[2]. Y en el llamado Deuteroisaías, al englobarse a todas las naciones, se habla con insistencia de las «islas» lejanas de occidente[3].

[A]Cf., p. ej., HERODOTO, 4,8; VELEYO, 1,2; POLIBIO, 2,13.

[1]Ez 26,2-3.15-18. [2]Is 23,1-12; cf. Jer 2,10. [3]Is 40,15; 41,1-5; 42,4.10-17; 49,1-6; 59,3-4; 66,19-21.

Bibl.: F. PLANAS, *Las islas del mar*, en *Miscelánea Bíblica Andrés Fernández*, Madrid 1960, págs. 569-576.

2. LOS EXTREMOS DE LA TIERRA. Hay varias expresiones en la Biblia que, habida cuenta del concepto geográfico que de la tierra tenían los semitas, han de referirse a España en cuanto último extremo occidental de la ecumene entonces conocida. Algunas de ellas designan de modo vago y por igual el norte, sur, este y oeste del mundo, siendo el centro ideal desde donde se contempla el orbe, Palestina, como en el Apocalipsis cuando se habla de los cuatro ángeles que están sobre los cuatro ángulos de la tierra[1], o cuando se dice de Satanás que seducirá los pueblos que están en los cuatro ángulos del mundo[2]. En esta misma línea de pensamiento se habla de puntos cardinales (siempre entendidos en sentido muy preciso y concreto, pues se fundaban en el camino del sol), cuando se dice que en el día del juicio los elegidos serán congregados de los cuatro vientos[3]. De modo parecido se mencionan los últimos confines del orbe[4], hasta donde han de llevar los apóstoles el mensaje de su testimonio y de su predicación[5]. Por el contexto se ha de ver de qué confín preciso se trate, como cuando Cristo dijo que «vino de los *confines de la tierra* la reina del *austro* a oír la sabiduría de Salomón»[6]. Ahora bien, es cierto que, algunas veces, esas frases generales aluden, no sólo de modo complexivo con los restantes puntos cardinales, sino de modo expreso y exclusivo a España en cuanto extremo occidente (vid. *infra*, §§ 6 y 8).

[1]Ap 7,1. [2]Ap 20,7. [3]Mt 24,31. [4]Tob 13,13; Sal 22,28; 67,8. [5]Act 1,8. [6]Mt 12,42; Lc 11,31.

3. TARŠIŠ. La enigmática ciudad de Taršiš y su rica región, varias veces mencionadas en el AT, son conocidas por este preciso nombre durante el período temporal de la monarquía y en época anterior. Las mismas exuberantes realidades significadas aparecerán posteriormente con otro nombre (vid. *infra*, § 5). Por la síntesis de todos los datos bíblicos, se deduce que Taršiš estaba lejos en el Mediterráneo, pues sólo iban hasta allá las llamadas «naves de Taršiš» (de gran calado o cargueros de mineral)[1], porque la región era rica en metales (plata, estaño y plomo)[2] y cita de traficantes[3]. Se concluye además que estaba opuesta por diámetro a Nínive, ambas vistas desde Palestina, puesto que Jonás, embarcándose en Joppe, quiso huir lo más lejos posible del destino de su misión[4], y una oposición occidental idéntica con respecto al golfo Pérsico hay que admitirla en virtud de los datos del Salterio[5]. Gracias a las seguras indicaciones que suministran numerosos documentos extrabíblicos de la antigüedad clásica, que señalan como centro minero y altamente comercial un lugar que se halla pasado el estrecho de las Columnas de Hércules (Gibraltar), parece no puede ponerse en duda tal localización de Taršiš, sobre todo si se identifica con Tartesos. Otro problema distinto es ya precisar el lugar

concreto de su emplazamiento (Algaida, Asta Regia, Jerez, Huelva). Las fabolusas riquezas mineras de la España antigua fueron una realidad incontestable. Todavía hoy el sur de la península es el máximo centro productor de variados metales. La toponimia árabe, que es un estado posterior superpuesto a los onomásticos de las lenguas románicas y prerrománicas, llamó por antonomasia «La mina» a uno de estos focos mineros, Almadén (*al-maʿdīnᵘ*). Ahora propenden los especialistas (Albright, Solá Solé y otros) a admitir que el nombre Taršiš pudo significar «región minera» (raíz *ršš*) y aplicarse a otras partes, pero por excelencia se diera al sur de España[6] (→ **Navegación**).

[1]Is 2,16; Sal 47,8. [2]Jer 10,9; Ez 27,12. [3]Ez 38,13. [4]Jon 1,3; 4,2. [5]Sal 72,10. [6]1 Re 3,22; 2 Cr 9,21; 20,36.37.

Las naves iban a Taršiš desde ʿEṣyōn Géber, sea a otra región minera, sea dando la vuelta a África (¡cada tres años una vez!), sea que el nombre hubiese migrado a otro sitio, como sucedió no infrecuentemente en el mundo geográfico antiguo.

Bibl.: S. DE AUSEJO, *Nuevos pasos para la localización de Tarsis*, en EstB, 1 (1941-1942), pág. 450. A. GARCÍA Y BELLIDO, *Tartessos*, en *Historia de España*, dirigida por R. MENÉNDEZ Y PIDAL, I, 2, Madrid 1952, págs. 279-308. S. BARTINA, *Tarsis. Studia recentiora*, en *VD*, 34 (1956), págs. 342-348. J. M. SOLÁ SOLÉ, *Tarshish y los comienzos de la colonización fenicia en Occidente*, en Sef, 17 (1957), págs. 23-35.

4. SĔFĀRĀD. Los últimos versículos de Abdías son eminentemente geográficos[1]. Distingue los reinos de Israel y de Judá, antes oprimidos, y dice con voz profética que dominarán por el poder a Yahweh, incluso y, sobre todo, con proyecciones mesiánicas, a Esaú (Edom), Filistea, Canaán y Egipto, símbolos de los pueblos (Sem, Cam y Jafet), con distintas gradaciones de religiosidad. La conquista se realizará de este modo: Los naturalees del reino de Judá (Jacob, Sión), que en él habiten, invadirán el Négeb (sur), la región montañosa de Esaú (Idumea), mientras que los de la Šĕfēlāh (región de colinas descendientes entre el espinazo de Jerusalén y los llanos mediterráneos), se apoderarán de Filistea, que está junto al mar. Por otra parte, la casa de José (Efraím y Benjamín) invadirán la disidente Samaría, hacia el norte, y las extensiones de Galaad. Ya parece que no hay más que reconquistar a los enemigos invasores de Palestina. Quedan, sin embargo, los extremos norte y sur, lejanos y contrarios. Como tenaza, los deportados en una región imprecisable (falta el nombre en el texto corrompido), que probablemente es Ḥălaḥ de Mesopotamia (Dhum), se apoderarán de Canaán hasta Ṣārĕfat (Sarepta o Sarafand, *ca.* 20 km al sur de Sidón) y, por otra parte, los cautivos de Jerusalén que fueron exilados a Sĕfārād se adueñarán de las ciudades del sur (Négeb), acabando así la total ocupación del país y sus extremos límites. Parece indudable que los judíos exilados que ocuparán Canaán han de estar en el nordeste (Mesopotamia), y a su vez los que han de reconquistar el mediodía palestino (hasta el Sinaí, Arabia y Egipto) han de estar en el sudoeste de la tierra entonces conocida.

De las muchas soluciones que se han propuesto para explicar el sentido de Sĕfārād, no deja de tener buena probabilidad la que la localiza en España.

Para *b-sfrd* del T. M., se ha de excluir el Ἐφραδά de los LXX, que leyeron mal *sPRT*, lo mismo que el Bósforo (*in Bosphoro*) de la Vg., que interpretó falsamente *B-SPRd*, pasando la proclítica a radical y suprimiendo la *d* final.

Arias Montano relacionó *sfrd* con Ἑσπερία, Ἑσπερίδες (valorícense sólo las consonantes), que viene de ἑσπέρα que es igual a *vesper* («occidente», «atardecer») y *vespertinus* («occidental», «vespertino»), nombre que en la literatura clásica griega y latina designa indudablemente a España. El mismo autor llama *Gaditanus Bosphorus* al «estrecho de Cádiz» (Gibraltar). Una obra anónima del siglo XVI deriva, tal vez por asonancia, *sfrd* de *swf h-ʾrṣ* «límite de la tierra».

Excluyendo por razones principalmente geográficas Sardes (la capital de Lidia, aram. *sparda*) y Esparta, la lectura de las inscripciones persas *ṣeparda*, da un sentido vago y no sufre el paralelismo del profeta, mientras que el cuneiforme *šuparda*, del tiempo de Sargón II, que señala el sudoeste de Media, ni fonética ni geográficamente ofrece sólidas probabilidades de coincidencia. Sin embargo, el sentido de «occidente» con respecto al imperio asirio, que parece incluir en sí este nombre geográfico de Asia Menor, sufriría su equivalente aplicación al extremo occidental del Mediterráneo.

Lo cierto es que la Pešiṭṭāʾ, el Targūm y los rabinos medievales entendieron unánimemente Sĕfārād de España. Los judíos sefarditas, que aún hoy hablan el español del siglo XVI, de Sĕfārād reciben la denominación, en oposición al grupo norteño oriental de los aškenazíes.

[1]Abd 17-21.

Bibl.: A. SAYCE, *The Land of Sepharad*, en *ExpT* (1902), A. I. LAREDO, *«Sefarad» en la literatura hebraica*, en Sef, 4 (1944), págs. 349-358. D. G. MAESO, *Sobre la etimología de la voz «Sefarad»*, en Sef, 4 (1944), págs. 359-363. SIMONS, §§ 1521, 1704. J. GRAY, *The Diaspora of Israel and Judah in Obadiah v. 20*, en *ZAW*, 65 (1963), págs. 53-59.

5. ESPAÑA SEGÚN EL LIBRO PRIMERO DE LOS MACABEOS. En el AT, se menciona explícitamente el nombre de España en su forma actual. La conquista del mosaico de pueblos que formaban la península Ibérica, en un momento crucial de la historia, se disputó entre cartagineses y romanos. Sólo en 201 A.C., en la batalla de Zama, Roma vence fundamentalmente a Cartago y empieza la sumisión paulatina de Iberia, que tenía que llegar virtualmente del todo a término con la conquista de Cantabria, el 19 A.C., bajo Augusto.

Los éxitos de los ejércitos romanos en España influyeron en la política de los países bíblicos y del pueblo de Dios. Judas Macabeo (*ca.* 163) «oyó la fama de los romanos..., lo que habían hecho en la región de España (Ἱσπανία, Σπανία [A]; Vg. *Hispania*) para apoderarse de las minas de plata y oro que allí hay y para someter a todo el país con su prudencia y paciencia, a pesar de estar ese país muy alejado de ellos»[1], y por ese motivo establece un pacto político de alianza con Roma.

No es exageración la continua lucha que sostuvieron los romanos en la península Ibérica, en perpetua revuelta, como aparece en los numerosos documentos históricos (cf. *infra*, § 6), como tampoco lo es la fabulosa riqueza del subsuelo, que perdura hasta hoy.

En las palabras bíblicas hay manifiestamente un reconocimiento de la riqueza minera del país, que coincide con otros testimonios bíblicos de época anterior (cf. § 3) y además un juicio admirativo de la fuerza de las tribus hispánicas. Semejantes afirmaciones aparecen en las obras de los escritores grecolatinos[A].

[A] ESTRABÓN, 3,2,8-9; DIODORO SÍCULO, 5,35; PLINIO, *Hist. Nat.*, 3,4; 31,96; 33,21.67.78.

[1] 1 Mac 8,1.3-4; cf. F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 2,16,4.

6. LOS REYES DE LOS EXTREMOS DE LA TIERRA. El mismo libro primero de los Macabeos, donde habla de España con su nombre actual (cf. § 5), contiene un inciso que merece mención aparte por gozar de entidad histórica propia. Los romanos, por medio de su colosal fuerza bélica, disputaron el suelo español con sus minas a *los reyes de los confines de la tierra*[1]. Se ha visto en estas palabras una alusión a los generales cartagineses Aníbal y Asdrúbal, que a través del estrecho de Gibraltar llevaron su desafío con rudos ataques hasta la misma Roma y fueron castigados decisivamente por los romanos en suelo ibérico. Pero además, y sobre todo, se habría de ver en estas palabras una alusión a los caudillos peninsulares como Indíbil y Mandonio, como luego Viriato y Sertorio, que con sus gestas contra las fuerzas del Lacio se opusieron a la conquista y fueron finalmente sometidos. «Los restantes reyes (de España) les pagaban (a los romanos) tributo anual.»

[1] 1 Mac 8,4.

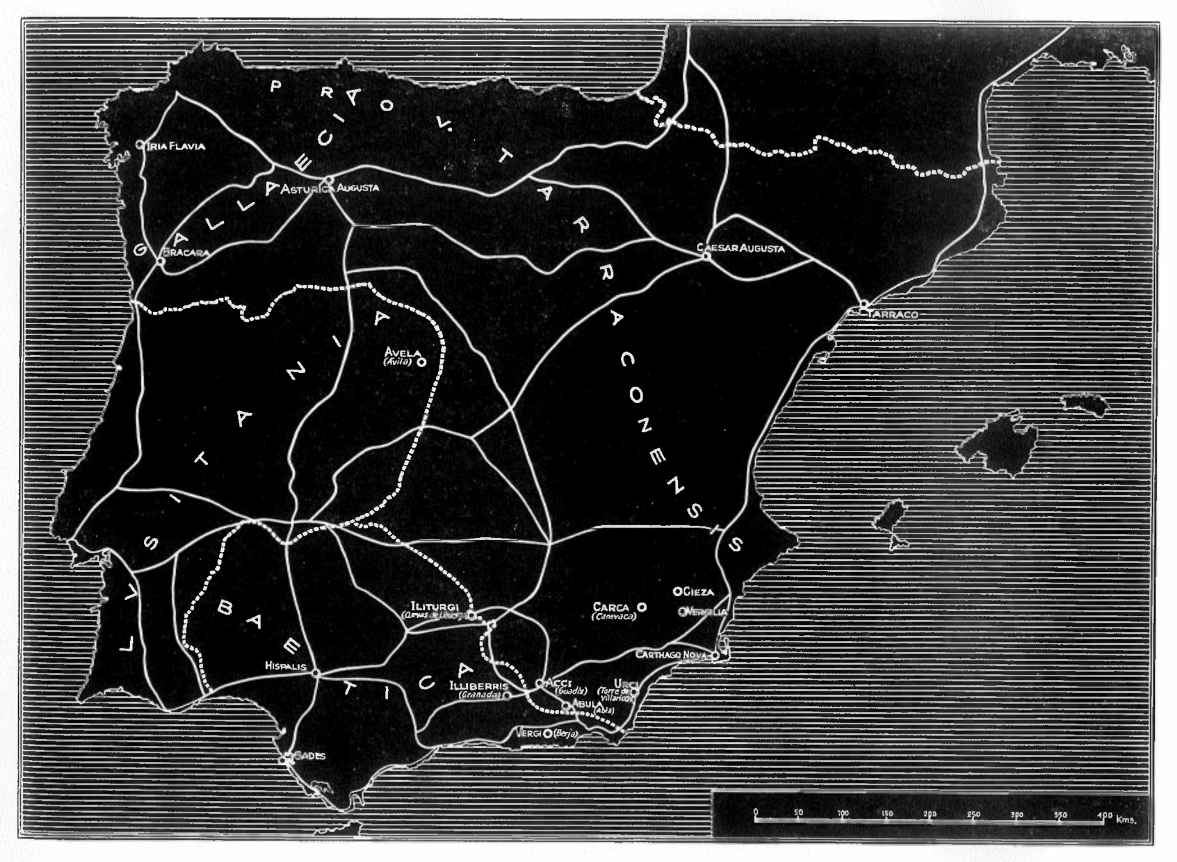
Bibl.: P. BOSCH GIMPERA - P. AGUADO BLEYE, *La conquista de España por Roma (218 a 219 A.C.)*, en *Historia de España*, dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL, II, Madrid 1935, págs. 3-283. A. PENNA, *Libri dei Maccabei*, Turín-Roma 1953, pág. 108.

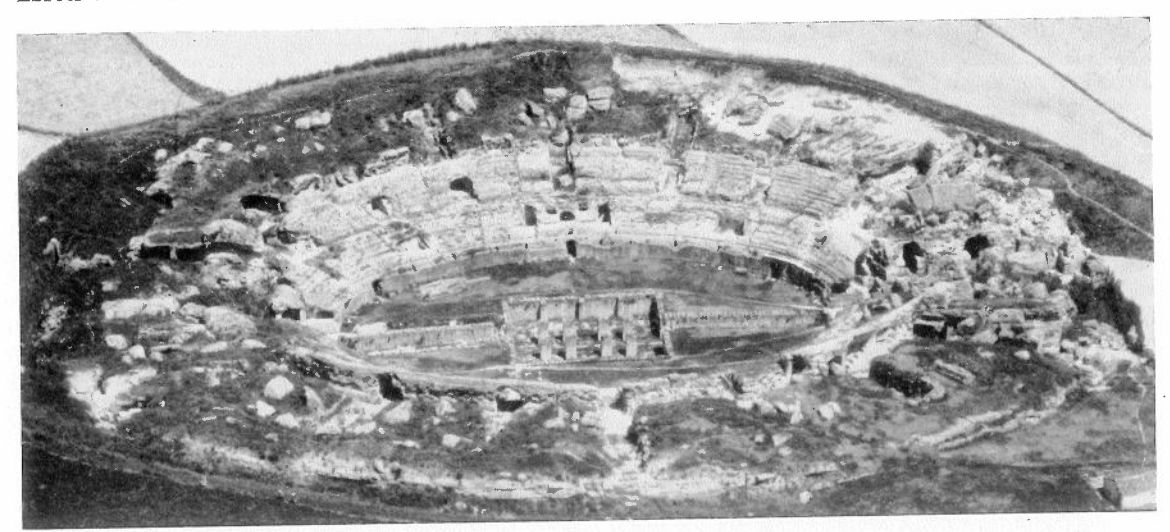
7. EL ESPAÑOL GALIÓN, HERMANO DE SÉNECA. Lucio Junio Galión fue procónsul de Acaya cuando Pablo evangelizaba Corinto. Libró al apóstol de un motín que sus adversarios habían levantado contra él[1]. Galión nació en la Bética, probablemente en Córdoba, igual que Séneca, el gran retórico, filósofo y asceta multimillonario. La célebre inscripción de Delfos, que es una carta de Tiberio a la ciudad, contiene claramente el nombre del procónsul («Junio Galión mi amigo y procónsul de Acaya»), fija el tiempo de su mandato (51-52 ó 52-53 D.C.) y es importante para precisar la cronología en la vida de san Pablo. Galión acabó malamente sus días, complicado en una conjuración contra Nerón.

[1] Act 18,12-17.

Bibl.: E. BEURLIER, *Galion*, en *DB*, III, cols. 98-99. P. BENOIT, *Sénèque et Saint Paul*, en *RB*, 53 (1946), págs. 7-35. L. HENNEQUIN, *Delphes (Inscription de)*, en *DBS*, II, cols. 355-373, con abundante bibliografía. J. LEAL, *Hechos de los Apóstoles*, en *La Sagrada Escritura*, Madrid 1962, pág. 124. R. M. GRANT, *Gallio*, en *The*

Mapa de la España apostólica, con las provincias y vías romanas. Nótese en particular, junto a la costa oriental, la *Via Herculia* o *Via Augusta*, continuación de la *Via Domitila* de la Galia. En el sudeste aparecen las sedes de los «varones apostólicos» con su nombre antiguo y moderno





Ruinas del anfiteatro de la romana *Colonia Aelia Augusta Italica* en la Bética. Este anfiteatro presenta huellas de dos importantes terremotos. (Por cortesía de Editorial Vergara)

Interpreter's Dictionary of the Bible. II, Nueva York 1962, págs. 350-351.

8. San Pablo en España. Pablo anuncia el año 48, al escribir a los romanos desde Corinto, su propósito de visitar España (Σπανία; Vg. *Hispania*)[1]. En la Biblia no se dice luego que Pablo estuviera realmente en España, pero se ha de tener en cuenta que se interrumpe la narración de las actividades de Pablo en los Hechos de los Apóstoles durante su primera prisión romana. Después del bienio de su prisión, Pablo emprende todavía varios viajes apostólicos hasta su segunda prisión romana y su martirio. Durante este tiempo se ha de colocar su viaje a España.

Los numerosos testimonios históricos posteriores, seguros e independientes, muestran con certeza la realización de este plan. Clemente Romano afirma (96 d.C.) que Pablo murió «después de haber pisado el término de occidente» (ἐπί τὸ τέρμα τῆς Δύσεως ἐλδών), con lo cual designa ciertamente a España en la terminología de la época. Son sus palabras: «Pablo fue en realidad heraldo, tanto en oriente (ἀνατολῇ) como en occidente (δύσει), y alcanzó el noble trofeo de su confianza (en el apostolado). Habiendo enseñado la justicia al orbe entero, pisado el término (extremo) de occidente y dando testimonio (martirial) ante los prefectos, así fue arrancado de este mundo y se marchó al Lugar Santo, hecho máximo exponente de esperanza»[A].

El fragmento de Muratori (escrito *ca.* del 170 d.C.) dice, por su parte, textualmente: «Lucas, en la obra que dedica al óptimo Teófilo (Act), reúne cada una de las cosas que sucedieron ante su presencia, como lo demuestra evidentemente que pase por alto el martirio de Pedro y también la partida de Pablo de la Urbe (Roma), cuando fue a España (*ad Spaniam proficiscentis*)[B].

Además de estos textos de valor excepcional, otros varios testimonios históricos independientes demuestran la existencia de una tradición muy antigua, bien fundada, a favor de la ida efectiva de Pablo a España. Son los *Hechos de Pedro con Simón,* apócrifo[C], y muchos Santos Padres y escritores eclesiásticos (Atanasio, Cirilo de Jerusalén, Epifanio, el Crisóstomo, Teodoreto de Ciro, Jerónimo y Efrén)[D].

El excepcional florecimiento casi repentino de la Iglesia en España, ya en los primeros siglos, postula una predicación apostólica. Ireneo (*ca.* 180) se refiere a «*las iglesias* de España»[E], Tertuliano dice que «España, hasta el extremo de todos sus límites, está sujeta a Cristo»[F], Arnobio asegura que «hay en España incontables cristianos»[G]. Las prósperas vías de comunicación por mar y tierra de época romana, y las ricas y florecientes colonias judías de Iberia fueron sustrato apropiado para el éxito del viaje paulino.

[A] Clemente Romano, *Cor.*, 5,7, en *PG*, 1,219. F. X. Funk, *Opera Patrum Apostolicorum*, I, Tubinga 1905, pág. 107. [B] Líneas 35-39. C. Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, 4.ª ed., Friburgo de B. 1923, pág. 96. S. Muñoz Iglesias, *Doctrina pontificia*, en DocB, pág. 155. [C] *Actus Petri cum Simone 1-3,* en *Acta Apostolorum apocrypha*, editada por C. Tischendorf, R. A. Lipsius, M. Bonnet, Leipzig 1891, pág. 45-49. [D] Atanasio, *Epístola ad Dracontium*, 4, en *PG*, 25, 528. Cirilo de Jerusalén, *Catechesis*, 17; *De Spiritu Santo*, 26, en *PG*, 33,997. Epifanio, *Adversus haereses*, 1,27,6, en *PG*, 41, 373. Juan Crisóstomo, *Homilia decimotertia in epistolam primam ad Corinthios*, 3, en *PG*, 61,111; íd., *In epistolam ad Hebraeos*, *Praefatio*, 1, en *PG*, 63, 11;y principalmente en la *Homilia decima in epistolam secundam ad Timotheum*, 3, en *PG*. 62,659. Teodoreto de Ciro, *In Psalmum 116*, 1, en *PG*, 80,1805 *Interpretatio epistolae ad Philippenses, 1,25-2*, en *PG*, 82,567; *In-*; *terpretatio epistolae secundae ad Titum, 4,17*, en *PG*, 82, 856. Jerónimo, *In Isaiam prophetam, 4,11,* en *PL*, 24,150-151; *In Amos, 2,5,* en *PL*, 25,1043-1044. Efrén, *Expositio evangeliorum concordiae 286*, cf. Th. Zahn, *Einleitung in das NT*, I, 3.ª ed., Leipzig 1906, pág. 151. [E] Ireneo, *Adversus haereses*, 1,10,2, en *PG*, 7,553. [F] «Hispaniam omnes termini», Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, 7, en *PL*, 2,650. [G] Arnobio, *Adversus gentes*, 1,16, en *PL*, 5,737.

[1] Rom 15,22-26.28.

Bibl.: Th. Zahn, *Einleitung in das NT*, I, 3.ª ed., Leipzig 1906, págs. 451-454. E. Dubowy, *Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien*, en *BSt*, 19 (1914), págs. 1-111. Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, I, 1, Madrid 1929, págs. 105-145. C. Spicq, *Saint Paul, Épîtres pastorales*, París 1947: *Saint Paul a évangelisé l'Espagne*, págs. LXXVII-LXXXIII. S. de Ausejo, *Pablo*,

Viaje a España, en *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1963, cols. 1395-1397 (trad. cast.). L. LASIERRA, *¿San Pablo en España?*, en *Hechos y Dichos*, 90, 29 (1963), págs. 28-35.

9. SAN PABLO EN TARRAGONA. Exceptuados vagos testimonios antiguos, como el de san Jerónimo que dice que Pablo llegó a España por mar, y la consideración de que Tarragona eran entonces uno de los puertos más importantes del Mediterráneo español, se apoya esta opinión en respetables documentos visigóticos (Códice de Verona), en un códice de Regio Emilia (siglo VIII?) y otros varios que contienen la *Vita sancti Prosperi* (siglo XI). La Tarragona romana no era sólo la ciudad, sino también la inmensa provincia, y puesto el viaje de Pablo por mar o por tierra, predicaría sin duda alguna en importantes ciudades como Ampurias y Gerona, centros de cultura griega, focos de la diáspora judía y sedes episcopales ya con suma probabilidad en el siglo I.

Bibl.: B. LLORCA, *Historia de la Iglesia católica*, I, Madrid 1950, pág. 139. J. SERRA VILARÓ, *San Pablo en Tarragona*, en *Boletín Informativo del Año Jubilar Paulino en España*, 1, Tarragona 1963, págs. 14-16.

SAN PABLO EN LA BÉTICA. Recientemente se ha insinuado que Pablo llegó en su viaje a España hasta la provincia romana Bética. Las razones principales en que se funda esta opinión son que, como *extremo de la tierra*[1] occidental en la Biblia (vid. § 2), han de considerarse las columnas de Hércules y que los varones apostólicos[A], que una tradición asegura haber sido ordenados obispos por san Pablo, tuvieron sus sedes en el sur de España.

[A]B. LLORCA, *Manual de Historia Eclesiástica*, 3.ª ed., Barcelona 1961, págs. 45-46.

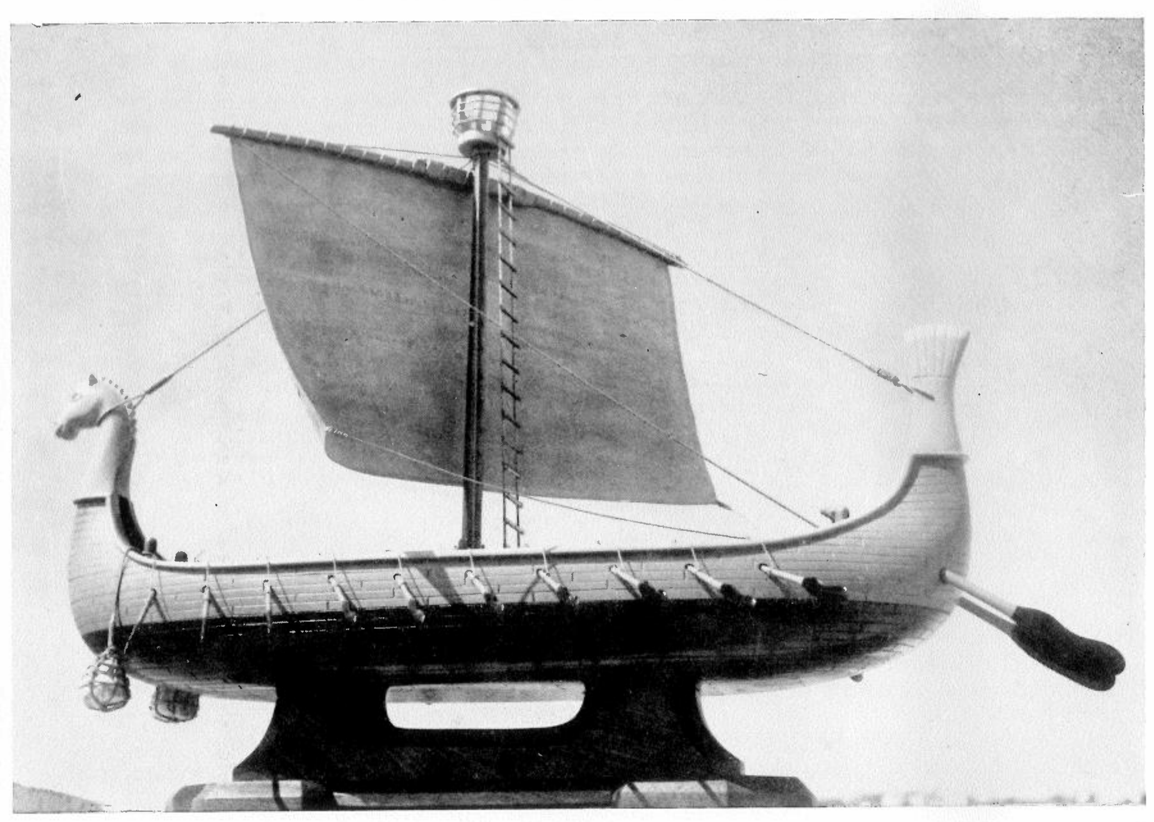
[1]Cf. Act 1,8.

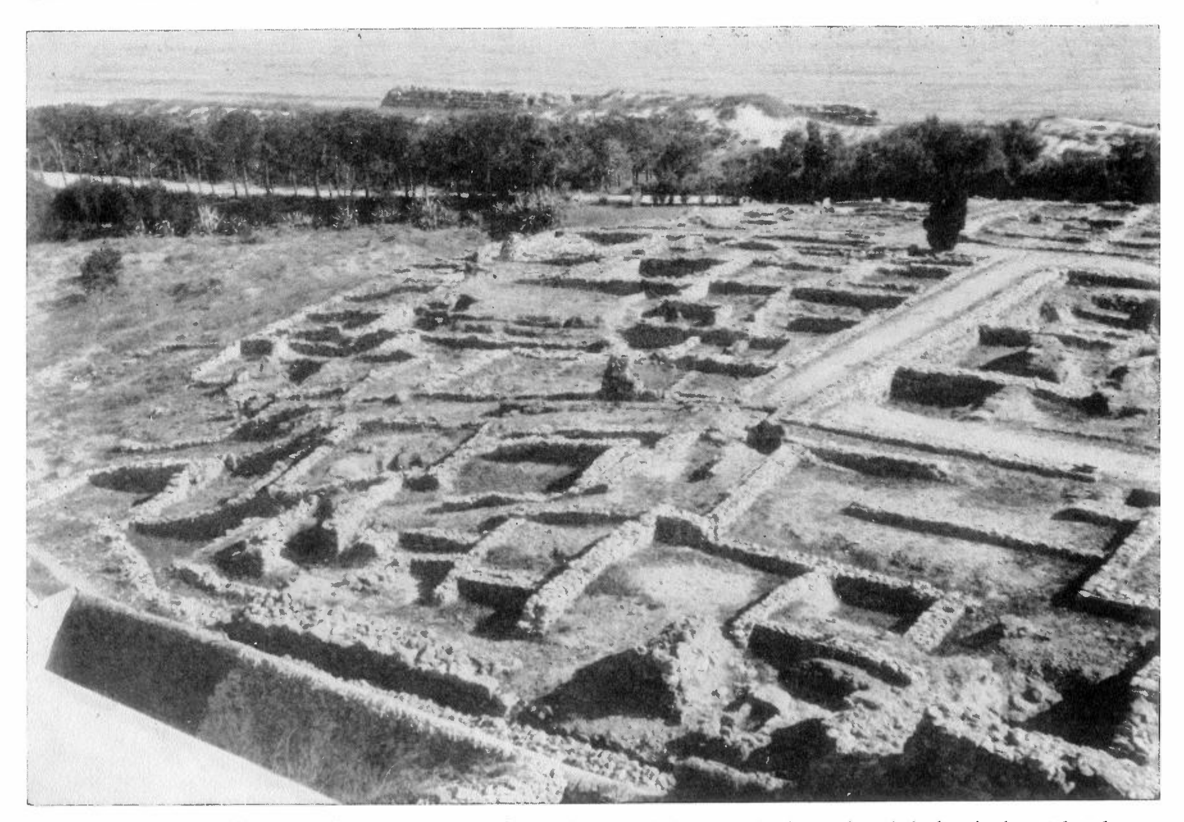
Bibl.: S. DE AUSEJO, en *El Español*, 29 X-4.XI, Madrid 1961, págs. 18-19; íd., *San Pablo misionero hispánico*, en *Ya*, 6.III.1963; íd., *La venida de san Pablo a España*, en *ABC*, 20.IV.1963.

10. SANTIAGO EL MAYOR EN ESPAÑA. LA TRADICIÓN MARIANA DEL PILAR. Sobre la venida de Santiago el Mayor a España antes que Pablo, de la cual habla extensamente Isidoro de Sevilla (siglo VII), hay que distinguir el aspecto de su predicación personal del problema de la presencia de su sepulcro en Santiago de Compostela. Las pruebas documentales que favorecen el segundo punto son más considerables que las que se refieren al primero. Ambos han recibido una importante confirmación después de las recientes excavaciones hechas bajo la basílica compostelana con el hallazgo de antiquísimos restos romanos. Pero este problema queda al margen del campo estrictamente bíblico y se apoya en argumentos históricos posteriores. Lo mismo sucede con la tradición mariana del Pilar (Zaragoza).

Bibl.: B. LLORCA, *Manual de Historia Eclesiástica*, 3.ª ed., Barcelona 1961, págs. 42-44, con bibliografía. J. FINEGAN, *Spain*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nueva York 1962, pág. 429.

Reconstrucción, basada en relieves del siglo VIII A.C., de una embarcación fenicia de altura, como debieron de ser las naves de Tarsis. (Foto *Orient Press*)





Restos, puestos de manifiesto por las excavaciones, de la ciudad griega de Ampurias. A la izquierda estaba el barrio portuario. (Foto Museo Arqueológico, Barcelona)

11. El Ampurdán en la Biblia. Actualmente, una región de la provincia de Gerona lleva el nombre de Ampurdán. Se halla situada en el ángulo nordeste de España, junto a la frontera con Francia y el mar. A su vez, esta región natural se divide en Alto Ampurdán (interior) y Bajo Ampurdán (costa marina). El nombre le viene de la célebre ciudad ibera, griega y romana llamada Ampurias, cuyos magníficos restos arqueológicos dan idea de su antiguo esplendor. El pequeño ἐμπόριον griego, o centro de cambios mercantiles, fundado probablemente ya en el siglo vi a.C., por una colonia de focenses en una islilla hoy unida al continente, fue un centro comercial de primer orden cercano a Rode (Rosas), como puede deducirse de la esplendidez y abundancia de obras artísticas halladas en sus ruinas[A].

En la Biblia, no sólo aparece en varias formas la raíz griega constitutiva del nombre de Ampurias, como ἐμπορεύομαι en el sentido de «negociar»[1], ἐμπορία en el sentido de «negociación»[2] o incluso ἔμπορος en el sentido de «mercader[3]», sino que sale la misma palabra ἐμπόριον en el complejo οἶκος ἐμπορίου, «casa de tráfico», que en virtud del trasfondo semítico sufre el sentido de «colonia de traficantes». Jesús prohíbe que el Templo del Padre se convierta en mercado de transacciones comerciales[4].

Pero en otro aspecto más profundo y directo se alude en la Biblia al Ampurdán. En el pasaje del Apocalipsis en que se describe proféticamente el hundimiento de Babilonia (la Roma pagana) se narran con vuelo poético las lamentaciones que profieren varias entidades y estamentos por la caída de la gran ciudad. Ven los interesados, desde los límites del mar y del imperio, la colosal humareda de la urbe en llamas y prorrumpen en endechas y lamentos por las pérdidas que tal tragedia les acarrea. Entre ellos están los comerciantes del emporio (ἔμποροι), que ya no hallarán ventajosa salida comercial a sus productos[5]. De las colonias de transacciones conectadas vitalmente con el comercio romano, la única que lleva el nombre aún hoy en toda la cuenca mediterránea es el Ampurdán.

[A] A. García Bellido, *Emporion*, en *Hispania Graeca*, II, Barcelona 1948, págs. 19-52 con bibliografía; id., *La colonización griega en España, Emporion*, en *Historia de España*, dirigida por R. Menéndez y Pidal, I, 2, Madrid 1952, págs. 566-593. Cf. revista *Ampurias*, desde el n.º 1 (1939).

[1] 2 Pe 2,3. [2] Mt 22,5. [3] Mt 13,45. [4] Jn 2,16. [5] Ap 18,11-17a.

Bibl.: S. Bartina, *Apocalipsis de san Juan*, en *La Sagrada Escritura*, III, Madrid 1962, págs. 773-775.

12. El tetrarca Herodes en España. Flavio Josefo afirma que Cayo César sacó de la prisión a Agripa y le dio la tetrarquía de Filipo, concediéndole además el título de rey. Entonces, el tetrarca Herodes, llevado de envidia e incitado por su mujer, decidió viajar hasta Roma para obtener del emperador dignidades semejantes. El César, prevenido por Agripa, castigó a Herodes con el destierro a España hasta la muerte y añadió su

tetrarquía a los dominios de Agripa[A]. Sin embargo, el mismo Flavio Josefo, en otro pasaje más extenso de sus obras, cuenta los mismos hechos históricos y dice que se asignó a Herodes y a su mujer como ciudad de exilio Lugdunum en la Galia[B].

[A]F. Josefo, *Bel. Iud.*, 2,9,6. [B]Íd., *Ant. Iud.*, 18,7,2.

13. Otras referencias. En distintas ocasiones se han estudiado o sugerido temas en que lo español se relacionaba con la Biblia. Se ha dicho que san Pedro estuvo en España[A]. Se ha tratado de la intervención de las *legiones hispanae* (sea las que habían peleado en España, sea las formadas con contingentes españoles) en los acontecimientos históricos del mundo bíblico, o del nacimiento en España de Poncio Pilato, durante la estancia de su padre militar en la península (García Cordero), o bien de las rutas béticas de las naves adrumitenas[1] o de la posibilidad de que César Augusto en una de sus permanencias en Tarragona hubiese promulgado a todo el imperio el decreto de empadronamiento que motivó el nacimiento de Jesús en Belén[2] y de otros por el estilo. Tales puntos, o no han sido suficientemente probados de modo científico, o quedan algo al margen de la cuestión presente.

[A]«Pedro, como vicario de Cristo, fue a las Españas. Llevaba imágenes sacadas de Antioquía», Flavio Lucio Dextro, *Cronicon*, A. C. 50, A. R. 801, en *PL*, 31,161-162.

[1]Act 27 2. [2]Lc 2,1.

Bibl.: J. Patrick, *Spain*, en *A Dictionary of the Bible*, 7.ª ed., 4 (1909) págs. 608-609. F. Vigouroux, *Espagne*, en *DB*, II, cols. 1951-1952. A. Vidal, *En la Biblia se habla de España*, en CB, 3 (1946), págs. 86-89. J. Finegan, *Spain*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, Nueva York 1962, págs. 429-430. S. de Ausejo, *España*, en *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1963, cols. 600-601 (trad. cast.).

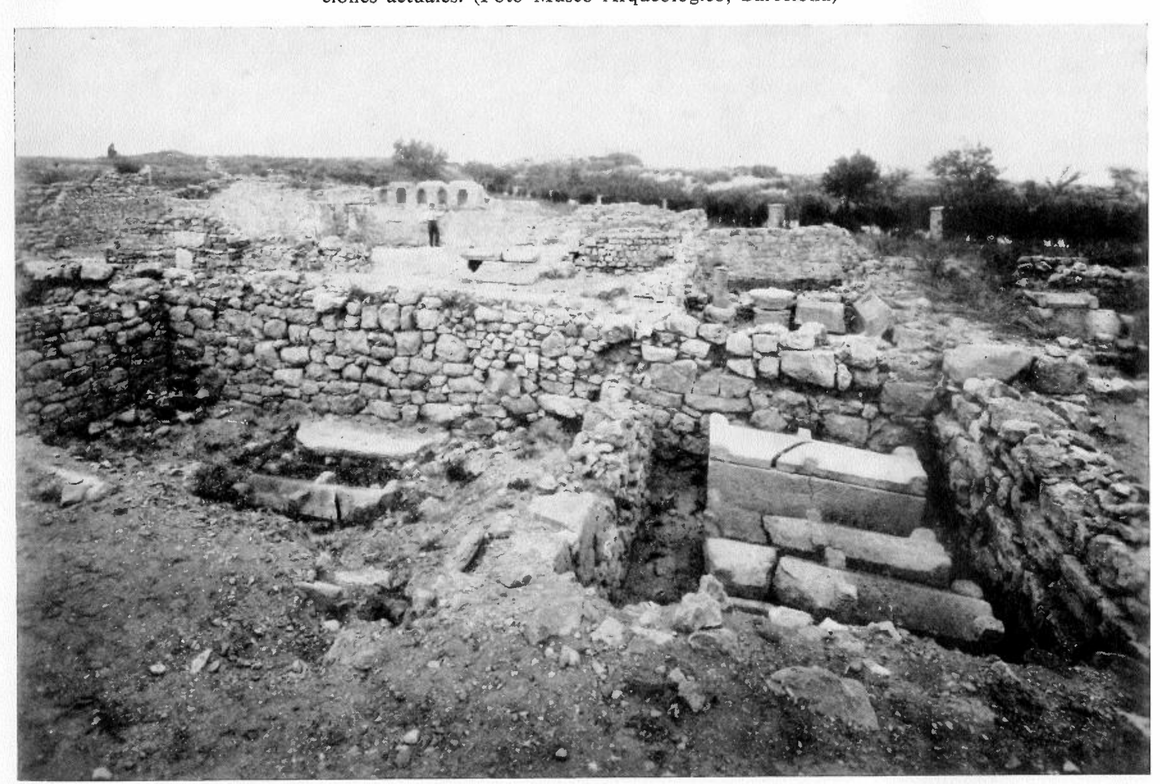
S. BARTINA

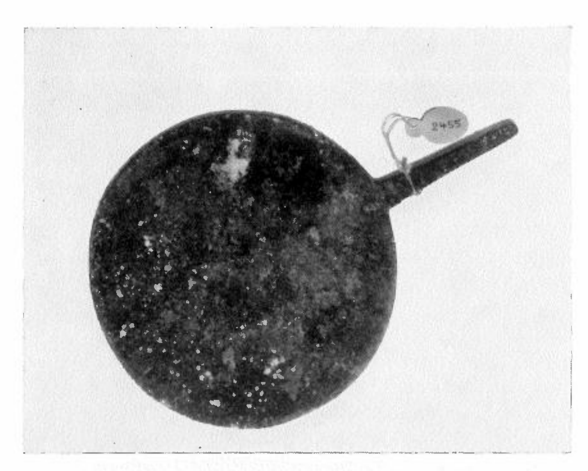
ESPAÑOLAS, Versiones. → **Castellanas, Versiones.**

ESPARTA (Σπάρτη; Vg. *Sparta*). Ciudad de Grecia, capital de Lacedemonia. Sólo se menciona en el libro de los Macabeos, con motivo de la alianza hecha entre ambos pueblos[1]. Jonatán Macabeo envió una embajada a Roma y Esparta para asegurarse la amistad de ambas naciones. Los encargados de tales oficios fueron Numenio, hijo de Antíoco, y Antípatros, hijo de Jasón[2]. La respuesta favorable llegó en tiempo de Simón, después de la muerte de Jonatán[3]. Son interesantes estos documentos no sólo para conocer la contemporánea política de los Macabeos, sino también para servir de testimonio de las primitivas relaciones entre judíos y espartanos.

Muchos críticos no católicos han negado la autenticidad de tal correspondencia. Hoy, sin embargo, suelen admitir la historicidad de la carta dirigida a Simón. En cuanto a los documentos atribuidos a Ario[4] y a Jonatán[5], el examen desapasionado de los datos lleva a la conclusión de que admitir su existencia es mucho más verosímil que las hipótesis enunciadas en contra. En estos últimos documentos se cita la alianza firmada

Ampurias. Restos romanos de una basílica, de la *cella* de los mártires y de una necrópolis, según las excavaciones actuales. (Foto Museo Arqueológico, Barcelona)





Espejo de bronce sin pulimentar. Todos los espejos antiguos conocidos son de metal. (Foto *Orient Press*)

entre el rey espartano Ario (que reinó entre el 309 y 265 A.C.) y el sumo sacerdote → **Onías**.

En el documento de Ario, los espartanos se declaraban, según propios documentos hallados en sus archivos, del mismo linaje de Abraham que los hebreos[6]. Apelar a semejantes parentescos era cosa rara entre los pueblos y ciudades antiguos. La leyenda se forjó posiblemente entre los judíos de la Diáspora, quizá entre los que emigraron a Esparta en tiempo de Antíoco IV Epífanes. El autor inspirado se limita simplemente a transcribir la documentación cursada. Josefo ha conservado el nombre del embajador por medio del cual Esparta contestó a los hebreos, a quien llama Demótecles. No se han conservado otras pruebas documentales de las primeras relaciones entre ambas naciones, pero parece ser que el primer judío que llegó a Esparta fue un esclavo, antiguo prisionero o cautivo de piratas.

[1] 1 Mac 12,2-23; 14,16-23; cf. 2 Mac 5,9. [2] 1 Mac 12,16; 14,22. [3] 1 Mac 14,16-23. [4] 1 Mac 12,20-23. [5] 1 Mac 12,6-18. [6] 1 Mac 12,21.

Bibl.: JOSEFO, *Ant. Iud.*, 11,8,6; 13,167; 14,10,22. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, 2,90; 9,18.23.27. F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, París 1949. M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, París 1951, págs. 102-104, 114-115. A. PENNA, *Libri dei Macabei. L'amicizia con gli Spartani*, en *La Sacra Bibbia*, Turín 1953, págs. 146-149.

R. SÁNCHEZ

ESPECIAS. → **Flora.**

ESPECIOSA, Puerta (Ὡραία πύλη; Vg. *Speciosa Porta*). Puerta del Templo de Jerusalén, que los Hechos llaman «Bella», dándole un nombre que sólo nos es conocido por el relato de san Lucas[1]. Josefo la califica, simplemente, de grande, sin designarla con ninguna otra denominación especial. En ella pedía limosna un cojo que después fue milagrosamente curado por san Pedro. La Puerta Bella daba acceso desde el atrio de los Gentiles al de las Mujeres. A causa de su situación, era la más frecuentada de todas las entradas.

[1] Act 3,2-10.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 449-452.

J. A. PALACIOS

ESPEJO (heb. *mar'āh, rĕ'î, gilyōnîm*; ἔσοπτρον; Vg. *speculum*). En los tres pasajes hebreos en que aparecen los espejos, vienen designados con nombres diversos, si bien los dos primeros anotados derivan de la raíz «mirar» (ac. *nāmaru*). En Éxodo son utensilios femeninos tan abundantes, que con ellos pudo Moisés fundir el pilón de bronce para las purificaciones; sus dueños eran las mujeres misteriosas — porque se desconocen sus funciones — que servían a la entrada de la Tienda de la Reunión. En el profeta Isaías hay una amenaza de que Dios las privará de tales vanidades. En Job se compara el firmamento a un espejo fundido por su tersura y brillo.

Los primeros espejos eran de metal pulido de modo que pudiese reflejar la imagen. Eran considerados como objetos de gran lujo y formaban parte de los obsequios enviados por los faraones de Egipto a los príncipes fenicios de Biblos; así, en las cartas de Tell el-ʿAmārnah, Amenofis IV hace al rey Burnaburiaš un obsequio de 32 espejos de bronce. Los había también de plata.

Las excavaciones palestinenses han sacado a luz diversos ejemplares de espejos metálicos con mangos adornados de flores e incisiones de gran delicadeza, que probablemente eran importados de Egipto. La mayor parte de los encontrados son de después del destierro con mangos de hueso en forma de cariátide. De la época romana han sido hallados algunos sin mango, siempre con lámina redondeada.

Santiago alude al uso de los espejos para mirarse la cara.

El espejo tiene sentido figurado en el libro de la Sabiduría que es comparada a un espejo de Dios, reflejo de su gloria y belleza.

También en Pablo, el espejo es como el intermedio en el que ahora vemos la verdad, no de modo perfectamente claro.

Éx 38,8; Is 3,23; Job 37,18; Sab 7,26; Sant 1,23; 1 Cor 13,12; cf. 2 Cor 3,18.

Bibl.: G. KITTEL, ἔσοπτρον, κατοπτρίζομαι, en *ThW*, II, págs. 693-694. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, París 1939, I, págs. 393-394.

C. WAU

ESPELTA. → **Flora,** § 1, *b*.

ESPERANZA (heb. *tiqwāh, miqweh, tōḥélet, śēber, maḥseh, késel, mabbāṭ*; ἐλπίς, ὑπομονή, ὑπόστασις, σκέπη, καταφυγή; heb. *qiwwāh, yiḥēl, śibbēr, ḥāsāh, bāṭaḥ, ḥikkāh, šāʿāh, he'ĕmîn*; ἐλπίζειν, ὑπομένειν, πεποιθέναι, προσδοκᾶν). I. EN EL AT. Ya el gran número de palabras hebreas y griegas, y de modo especial, la preponderancia de verbos, manifiesta que la esperanza para el pensamiento del AT tiene un contenido muy amplio y que presenta un proceso más que un estado de cosas.

En primer lugar, la esperanza no se actualiza en la necesidad, sino que está siempre presente porque se funda en el pacto con sus promesas (la tierra, la salud, la protección) y en una fe inconmovible en el poder de Dios, siempre dispuesto a cumplir sus promesas, aun cuando la experiencia se oponga a todo ello. La esperanza pura, única que merece tal nombre, no se

orienta hacia los hombres, sino única y exclusivamente a Dios, misericordioso pactante con Israel y creador del cielo y de la tierra, cuya fidelidad permanece eternamente y cuya especial providencia cuida de los oprimidos u necesitados[1]. En este Dios en quien el pueblo espera[2] y su esperanza abraza desde las situaciones penosas hasta los más audaces proyectos nacionales en el futuro[3]. Pero el israelita particular, incrustado en la comunidad de Israel, que ha recibido las promesas de salud, y consciente de ser miembro del pueblo elegido, espera también en Yahweh en medio de sus múltiples tribulaciones, y esa esperanza le hace fuerte y decidido[4]. De la esperanza del individuo están repletos, ante todo, los salmos y de modo muy particular los salmos de lamentación y confianza en los que ora un solo individuo. El inocente atribulado y perseguido vuela al santuario y busca protección en el altar de Yahweh[5], donde encuentra la palabra liberadora o el consejo consolador del sacerdote. El enfermo reza desde el lecho del dolor lleno de confianza en su Dios para que le libre de la enfermedad[6]; el culpable acude confiado a Yahweh para lograr el perdón de sus pecados[7]; el rey ora antes de la batalla con la esperanza de que la clemencia del Altísimo le conceda la victoria[8].

De esa esperanza puede el piadoso israelita estar a veces tan rebosante, que su oración se transforma en verdadera expresión de confianza[9]: la confianza en Dios es entonces tan fuerte, que se sabe totalmente protegido por Yahweh como se oculta un pajarillo bajo las alas protectoras de la madre; liberado por completo, puede entonces exclamar: «El Señor es mi pastor, nada me falta»[10].

La esperanza en el AT, como muestran los referidos ejemplos, está en primer lugar y de modo preponderante dirigida a la existencia mundana y terrena: sólo quien se cuenta entre los vivientes puede esperar con la antigua fe del pueblo[11]; en el más allá, el hombre ya no está en situación vital de alabar a su Dios[12] y, por lo tanto, se considera que los muertos han perdido todas las esperanzas[13].

Sin embargo, el hombre piadoso del AT, aun en semejante tribulación, tiene el coraje de clamar a Dios, Señor de la vida y de la muerte, para confiarse a Él contra toda esperanza[14]. Fue esta inconmovible esperanza junto con la gracia y la ulterior revelación de Yahweh la que por fin iluminó la oscuridad, en que por tanto tiempo permaneció oculta la fe en el más allá, abriéndose camino y explicitándose en una esperanza escatológica, la esperanza en el momento en que Yahweh ponga término a todas las necesidades, guarde para siempre en su mano las almas de los justos[15] y hasta resucite a nueva vida sus cuerpos martirizados[16].

Vista de la llanura de Corinto junto a la antigua población. Los cristianos de Corinto pudieron leer en las dos epístolas que les dirigió san Pablo preciosas doctrinas sobre la esperanza. (Foto P. Termes)



En Sal 73,23-26, se manifiesta la esperanza en la felicidad de que Yahweh hará partícipes en el más allá a los piadosos y en la que los impíos no tendrán parte alguna.

Únicamente la esperanza del justo, que brota de una genuina confianza en Dios, ofrece la seguridad efectiva de que los deseos de los impíos no lograrán su último cumplimiento[17].

[1]Sal 146,3-9. [2]Sal 129; cf. Is 39,8. [3]Is 2,2-4; 11,6-9; Miq 4, 1-4; Zac 8,4-5, etc. [4]Is 30,15; Sal 31,15-16. 20-25; Sab 17,12. [5]Sal 4; 5; 7, etc. [6]Sal 6; 38, etc. [7]Sal 51; 130. [8]Sal 21. [9]Sal 91. [10]Sal 23,1. [11]Ecl 9,4. [12]Sal 88,11-13. [13]Lam 3,18. [14]Job 14,13-17; cf. Eclo 8,12-13; 12,13-14. [15]Sab 3,1. [16]2 Mac 7,14.23; cf, Sal 49,16; 16,10-11. [17]Sal 112,10.

II. En el NT. Sólo las cartas paulinas, incluida Hebreos, hablan formalmente de la virtud de las esperanza cristiana bajo las indicaciones de ἐλπίς y ἐλπίζειν; pero lo hacen con tanta frecuencia, que puede sintetizarse con ellas una teología de la esperanza. Hay algunos otros pasajes en que aparecen nombre y verbo en algunas Cartas Católicas, en discursos de Pablo, y en Mt y Ap como referencia del AT[1]; pero realmente es sólo allí donde se habla de la esperanza.

Aun cuando el cristiano ha sido hecho partícipe por Cristo de la remisión de los pecados, del don del Espíritu Santo y de la filiación divina[2], no los tiene, sin embargo, como inadmisibles, y la redención plena todavía ha de llegar[3]. Por ello, la esperanza pertenece esencialmente a su situación religiosa: «Alegrándose con pacientes en la tribulación»[4]. La última meta de la esperanza cristiana es «la gloria de Dios», en la que tendremos parte como «hijos de Dios» y, por lo mismo, «como herederos de Dios y coherederos de Cristo»[5]. Entonces culminará «la redención de nuestro cuerpo», en la resurrección gloriosa que Cristo realizará con su parusía. Entre tanto, toda la creación está en tensa espera de la gloriosa «revelación de los hijos de Dios», porque con ella está conectada su liberación «de la esclavitud de la corrupción para la libertad de la gloria de los hijos de Dios»[6]. La participación en la gloria de Dios es para los hijos de Dios también una participación en su dignidad regia en el Reino de Dios, junto, con y por Cristo.

Tal participación, es la visión beatífica: «Ahora vemos por un espejo y oscuramente, después veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido»; y «ellos verán su rostro», «nosotros sabemos que cuando Él aparezca seremos semejantes a Él, porque le veremos como Él es»[7].

Esa felicidad junto a Dios la espera Pablo, pero inmediatamente después de su muerte: «Pues sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una casa sólida, no hecha por mano de hombre, eterna en los cielos»[8]. Pablo desea ser «sobre-vestido» de la habitación celestial para que la mortalidad sea absorbida por la vida; pues sabe que mientras esté en el cuerpo está lejos del Señor y camina en fe y no en visión, por lo cual, dice rebosando de confianza: «Preferimos estar lejos del cuerpo y cerca del Señor»; tiene el deseo de «morir y estar con Cristo», porque eso es mucho mejor, aunque el «permanecer en la carne» temporalmente sea necesario por causa de los fieles. Antes de su martirio, sabe que entonces ha llegado el momento en que «el Señor le librará para su reino celestial»[9].

La «tranquilidad» de aquellos que mueren en el Señor no hay, pues, que figurarla como una suspensión de toda la vida espiritual hasta la resurrección —ello equivaldría a retroceder de la revelación del más allá tal como la presentan Sab 3,1-5 y Sal 73,24 y sigs.; más bien hay que afirmar, según la doctrina de Jesús sobre la palabra de Yahweh, que Él era el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob: «No es Dios de muertos, sino de vivos, pues todos viven para Él»[10]. La vida que Jesús comunica a los creyentes es una «vida eterna»[11], que ningún daño sufre con la muerte corporal. Al ladrón arrepentido Jesús le promete que el mismo día estará con Él en el paraíso[12].

Por todo ello, «la recompensa en el cielo», que los creyentes pueden esperar por su perseverancia fiel en todas las persecuciones e injurias por causa del nombre de Cristo, se les concederá antes de la resurrección. Tal es la esperanza del cielo en los cristianos.

El autor de la esperanza cristiana es Dios, «el Dios de la esperanza», del que Pablo desea a los romanos que «los llene de cumplida alegría y paz en la fe, para que abunden en esperanza por la virtud del Espíritu Santo»[13]. Como Dios «reparte» la fe a cada uno según quiere. así también distribuye todos los dones de gracia y la esperanza, aconteciendo todo «en el Espíritu Santo» que es el gran don de la Nueva → **Alianza**.

Dios es asimismo el fundamento sobre el que se apoya la esperanza cristiana. Se espera «en Dios», que con su poder resucita los muertos, que nos guarda para la salud futura, que en su amor misericordioso y compasivo es el salvador de todos los hombres, principalmente de los fieles, que protege a la viuda desamparada, que a todos provee abundantemente y que en su fidelidad da cumplimiento a sus promesas y llevará a plena realización la obra buena que ha comenzado en nosotros con su llamamiento. Por todo ello, nos guarda y nos fortalece y no permite que seamos tentados sobre nuestras fuerzas, sino que con la tentación dispone el éxito para que podamos resistir[14].

Aquí aparece cómo son objeto de la esperanza todos los auxilios divinos de que precisamos para la consecución de la salud.

Desde que Dios ha realizado sus promesas, enviando a su Hijo, que obró la redención, la esperanza cristiana se basa íntimamente en Cristo, en quien se ha cumplido el plan de la salud; de tal modo que Pablo al contenido de aquel «misterio escondido desde los siglos y desde las generaciones y ahora manifestado» puede llamarlo simplemente «Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria». Porque Dios con su Hijo, que entregó por todos nosotros, todo lo ha entregado, y porque su Hijo resucitó e intercede por nosotros, ahí está el motivo de nuestra esperanza confiada e invencible[15]. Pero también el Espíritu Santo, que, a consecuencia de la redención de Cristo, hemos recibido «como prenda de nuestra herencia» (cf. «las primicias del Espíritu»), es otro motivo poderoso de nuestra esperanza; como ha empezado ya la divinización de nuestra vida, de igual modo la acabará[16].

Con el fin de que nuestra esperanza se robustezca siempre más, tiene por supuesto que conservar la paciencia (ὑπομονή) con constancia[17]. En la medida en que la esperanza se apoya en el poder de Dios, en su amor, misericordia y fidelidad, en tal medida es virtud teologal y participa de la seguridad de la fe (*Sum. Theol.*, 2, 2, 9,18.a, 4).

La esperanza nace de la fe con la que abraza su objeto: «Esperamos de la fe, por el Espíritu el premio de la justicia», pues «la fe es la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de las cosas que no vemos»; y los ejemplos que siguen en el cap. 11 de Hebreos demuestran el intercambio fe-esperanza[18].

El desarrollo pleno lo logran primeramente la fe y la esperanza en la caridad que «todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta (ὑπομένει)[19].

Esta traída de «virtudes teologales» es la conducta religiosa del cristiano[20].

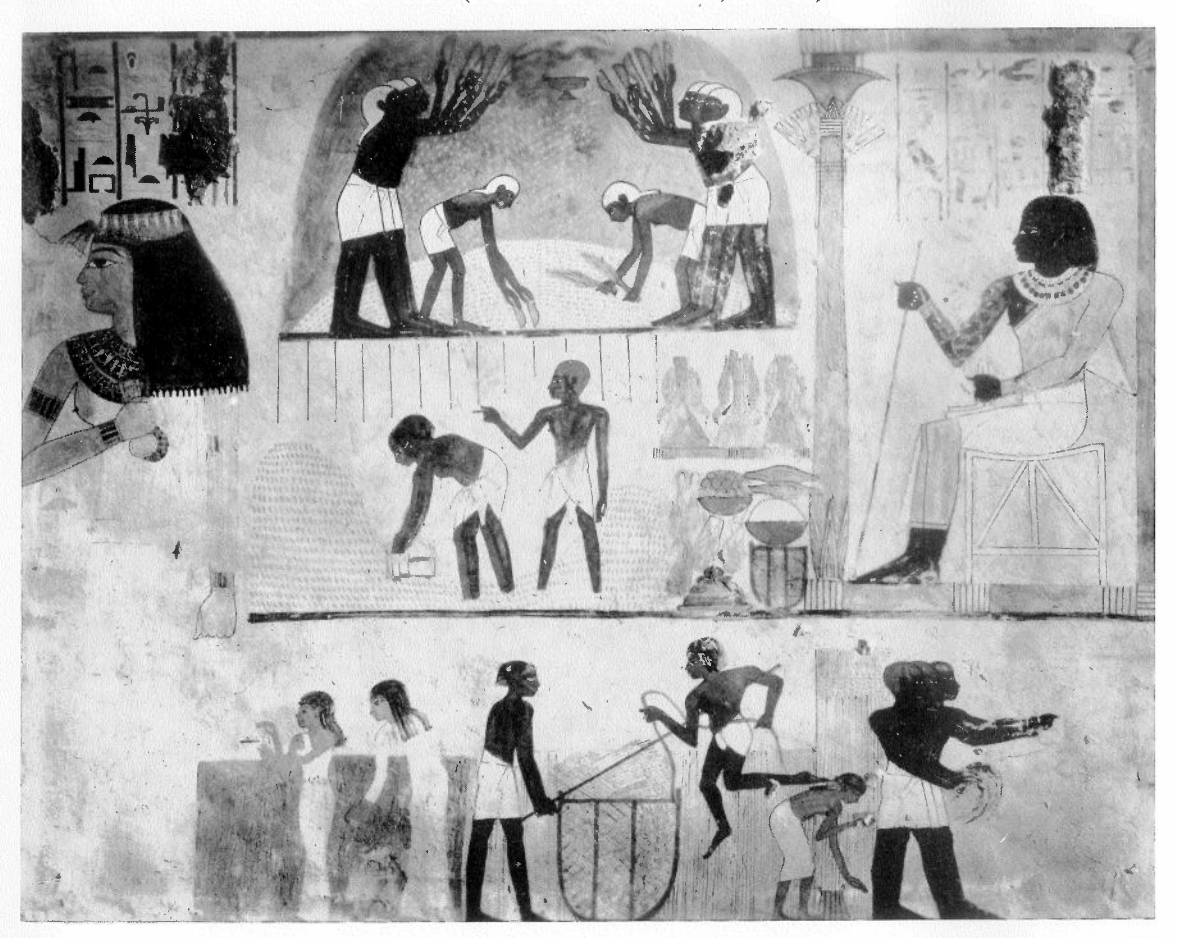
[1] 1 Pe 1,3.13.21; 3,3.5.15; 1 Jn 3,3; Act 23,6.24.15; 26,6-7; Mt 12, 21; Ap 2,26; cf. Is 42,4; Sal 16,9. [2] Cf. Rom 5,1-2.9; 8,1-4.15-16. [3] 1 Cor 9,27; 10,12; Flp 2,12; Rom 8,18.23; Flp 3,11 y sigs. [4] Rom 12,12. [5] Rom 8,17. [6] Rom 8,19 y sigs. [7] 1 Cor 13,12; Ap 22,4; 2 Cor 5,1. [8] 2 Cor 5,2-8. [9] Flp 1,23-24; 2 Tim 14,18. [10] Lc 10,3.8; cf. 16,22-31. [11] Jn 5,24. [12] Lc 23,43. [13] Rom 8,2-16.23.26; 12,3 y sigs., 12; Gál 3,2 y sigs.; 4,6. [14] 2 Cor 1,9-10; 1 Pe 1,5; 1 Tim 4,10; 5,5; 6,17; Rom 4,20-21; 15,8; Heb 10,23; 11,11; 1 Cor 1,7; 2 Tes 3,3; 1 Cor 10,13. [15] 2 Cor 1,20; Ef 1,3; Col 1,26-27; Rom 8,31-39. [16] Ef 1, 14; cf. Rom 5,5; 8,11.23.26-27. [17] Lc 21,19; Rom 5,3 y sigs. 8.25; 12, 12. [18] Gál 5,5. [19] 1Cor 13,7. [20] 1Cor 13,13; cf. 1Tes 1,3; 5,8; Gál 5,5-6.

Bibl.: J. DE GUIBERT, *Sur l'emploi d'elpis et des synonimes dans le NT*, en *RSR*, 4 (1913), págs. 565-596. E. KALT, *Biblisches Reallexikon*, I, Paderborn 1931, págs. 788-791. E. WALTER, *Glaube, Hoffnung und Liebe im NT*, Friburgo de B. 1940. C. SPICQ, *La révélation de l'espérance dans le NT*, Aviñón 1942. BULTMANN-RENGSTORF, ἐλπίς..., en *ThW*, II, págs. 515-531. HAUCK, ὑπομένειν ὑπο, en *ThW*, VI, págs. 585-593. C. WESTERMANN, *Eine Begriffsuntersuchung*, en *ThV*, 4 (1952), págs. 19-70. T. C. VRIEZEN, en *ThLZ* 78 (1953), págs. 577-586. J. VAN DER PLOEG, *L'espérance dans l'AT*, y W. GROSSOUW, *L'espérance dans le NT*, en *RB*, 61 (1954), págs. 481-507, 508-532. F. ORTIZ DE URTARÁN, *Esperanza y caridad en el NT*, en *Scriptorium Victoriense* (1954), págs. 1-50. S. PINEKAERS, *L'espérance de l'AT est-elle la même que la notre?*, en *NRTh*, 77 (1955), págs. 785-799. E. SCHWEIZER, *Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen Gnostikern und den Zengen des NT...*, en *Studies C. H. Dodd*, Cambridge 1956, págs. 482-508. H. BARDTKE, *Hoffnung im AT*, y H. CONZELMANN, *Hoffnung im NT*, en *RGG*, III, págs. 415-418. HAAG, cols. 722-726. J. B. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1959, cols. 418-423.

J. SCHILDENBERGER

ESPÍA. → Explorador.

Recolección de las espigas y recuento del trigo en el antiguo Egipto. Escena agrícola que aparece en la tumba de Menna. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)





Llanura de Turʿān, en el camino de Caná (Kafr Kannā) al lago Genesaret, lugar en el que, según la tradición, los apóstoles arrancaron espigas y las comieron (Mt 12,1-8). (Foto P. Termes)

ESPIGADOR. La costumbre de espigar (*lāqaṭ*) los campos después de la siega supone una sociedad definitivamente estabilizada y sedentaria, y, por otra parte, una situación precaria en los que se dedicaban a faena tan penosa y poco fructífera.

No sólo ha servido en la historia literaria de Israel para proveer de trama argumental al precioso idilio campestre del libro de Rut, sino para poner unos toques de humanidad y buen corazón en la legislación y vida social del pueblo escogido.

En efecto, tanto el Código de Sanidad como el Deuteronomio prescriben: «No segarás hasta el límite extremo de tu campo ni recogerás las espigas caídas... Las dejarás para el pobre y el extranjero»[1] y «cuando siegues en tu campo la mies, si olvidas alguna gavilla, no vuelvas a buscarla; déjala para el extranjero, el huérfano y la viuda, para que te bendiga Yahweh»; en términos parecidos se habla de la recolección de la aceituna y de la uva[2].

Era un modo hermoso de practicar la caridad con los más necesitados y una forma de conectar con el suelo sagrado de la Tierra Prometida a los sin tierra.

Los evangelios recuerdan la necesidad de los apóstoles que en alguna ocasión, de camino, tuvieron que frotar las espigas para comer algo[3].

[1]Lv 19,9-10; 23,22. [2]Dt 24,19-21. [3]Mt 12,1 y par.

C. WAU

ESPINACARDO. → **Flora,** § 4 *p*.

ESPINO, ESPINOS. → **Flora,** § 9 *g*.

ESPÍRITU. Una de las ideas centrales de la Sagrada Escritura, juntamente con las de la Palabra, la Ley, y la Sabiduría.

1. Aspecto físico-cosmológico. El concepto primitivo, fundamento básico de las futuras concepciones que sintetizará dicho término, se refiere, al igual que en las demás lenguas semíticas, al mundo físico. Es el *rūaḥ*, «viento», fenómeno de orden puramente cosmológico.

Esta concepción habría de ejercer tal fuerza en la pneumatología posterior, que en muchos casos será difícil al exegeta poder separarla de otras ulteriores concepciones, tanto más cuanto la mente religiosa del pueblo israelita llegará a ver bien pronto en el *rūaḥ* el hálito y el soplo del mismo Yahweh. Este aspecto físico, cósmico, de la idea del espíritu, *rūaḥ*, aparece a través de todos los libros del AT[1].

El hombre primitivo tratará de hallar una explicación teológica de este fenómeno puramente natural. El viento, por su misma naturaleza, reviste el carácter de invisibilidad, potencia e irresistibilidad; buen comentario de ello la frase de Cristo a Nicodemo[2]. Merced a esta misteriosa naturaleza del viento, como fenómeno natural, el hombre primitivo llega a identificarlo en cierto modo con Dios. Así:

a) Se pinta al *rūaḥ* como instrumento de la acción de Yahweh[3].

b) Bajo idéntico punto de vista, el *rūaḥ* es considerado cual embajador, nuncio de Yahweh, enviado para cumplir alguna misión[4].

De ahí la identificación que el genio hebreo no dudará en establecer entre el *rūaḥ* y el hálito o soplo de Yahweh. En efecto, es un hecho palpable que el ser viviente manifiesta la vitalidad por hálito; Yahweh, cuya consideración antropomórfica campea en la tradición yahwista, por su soplo, por su hálito, manifiesta la vitalidad plena. La manifestación externa de la vida de Yahweh se nos evidencia por el viento. Consecuencia de este desarrollo doctrinal, la Escritura, cuando trate de describir fenómenos psicológicos y fisiológicos propios de Yahweh, recurrirá a su hálito[5].

[1] 1 Re 18,45; 2 Re 3,17; 1 Cr 9,24; Job 1,19; 4,15; 15,30; 21,18; 28,25; 30,15.22; 37,21; Sal 1,4; 18,43; 35,5; 48,8; 55,9; 83,14; 103,16; 135,7; 147,18; Prov 25,14.23; 30,4; Ecl 1,6; Is 7,2; 17,13; 32,2; 64,5; Jer 2,24; 10,13; 13,24; 14,6; 18,17; 22,22; 49,32.36; 51,16; Ez 5,10.12; 12,14, 17,10.21; 19,12; 27,26; 42,16.20; Dan 2,35; 7,2; 8,8; 11,4; Os 4,19; Am 4,13; Zac 2,10; 5,9. [2] Jn 3,8. [3] Gn 8,1; Éx 10,13.19; 14,21; 15,10; Nm 11,31; Sal 11,6-7; Jer 51,1-2. [4] Sal 104,4; 148,8; Zac 6.5-8. [5] Éx 15,8; Sal 18,16; Job 4,9; Is 11,4; 17,13; 30,28; 33,11; 40,24; 41,2.16; 57,13; Jer 13,24; 22,22.

2. Aspecto psico-fisiológico. Identificado el viento, fenómeno natural, con el soplo y el hálito de Yahweh, cual manifestación de su vitalidad, de su vida, no era difícil ver en el *rūaḥ* al principio vital como expresión de la vida en general y los fenómenos psicológicos de la misma.

La psicología hebrea está bien lejos de la especulación abstracta de nuestra psicología aristotélico-escolástica. Toda su concepción psico-fisiológica se basa en el principio establecido en las primeras páginas de los libros sagrados cuando, al hablar de la creación del hombre, Dios constituye el ser viviente, formado del barro de la tierra mediante la infusión del princio vital, con su soplo divino[1]. A partir de este postulado, el genio hebreo pone en relación íntima el principio vital del hombre con Dios, en cuanto procede de Él y retorna a Él; será el mismo *rūaḥ* de Yahweh el que anima y vivifica nuestro *bāsār*, de donde se desprende que, el término de la vida, el *rūaḥ* retornará a su principio, Yahweh, del que salió[2]. Yahweh es, por lo tanto, quien por su *rūaḥ*, por su soplo divino, vivifica todo ser, y ningún viviente, sin este hálito divino, puede subsistir; de modo que la muerte no es sino el acto divino mediante el cual Yahweh retira del ser creado su *rūaḥ*, tornando éste a su origen[3].

Ese principio vital se expresará con frecuencia, al igual que en el caso de Yahweh[4], por el hálito de la boca o la espiración de las narices, ya que la actividad animal y humana, producto del *rūaḥ*, se patentiza al exterior mediante la respiración[5].

Son concepciones primitivas que se basan en la idea teocéntrica que regula toda la vida del pueblo de Israel, concepciones que, aun cuando vayan revistiendo más y más un carácter científico en las páginas del NT, a través de los hagiógrafos neotestamentarios frecuentemente campea todavía el fondo doctrinal veterotestamentario[6].

[1] Gn 2,7. [2] Gn 6,3; Job 12,10; 34,14-15; 27,3; Ecl 3,19.21. [3] Ecl 12,7; Sal 104,29-30. [4] Éx 15,8; Sal 18,16; Job 4,9; Is 11,4; 17,13. [5] Gn 7,22; Sal 135,17. [6] Mt 27,50; Mc 15,37; Lc 7,55; 23,46; Jn 19,30; Act 7,59; Sant 2,26; Ap 11,11; 13,15.

3. Aspecto carismático-operativo. Es sin duda la función esencial del espíritu, tanto en el AT como en el NT. Es el resultado de esa acción creadora del espíritu, descrita en los primeros versículos del Génesis y de la que se hace eco el salmista[1], acción creadora, transformativa de la naturaleza y de los individuos.

En el AT esa acción del espíritu se halla como limitada en el ejercicio; ello constituye la nota contrastante entre ambos Testamentos, ya que la universalidad de la acción del espíritu será en la nueva economía el principio regulador de toda la vida cristiana, universalidad, por cierto, predicha ya en el mismo AT como distintivo de la nueva Alianza[2]. Toda la economía del AT se asienta en la alianza establecida entre Yahweh y su pueblo. Como todo pacto bilateral, para su validez exige mutuas obligaciones por ambas partes[3]. Esta concepción de la alianza y pacto bilateral explica la función que el espíritu ejercerá. Yahweh, en efecto, en virtud de esta alianza, se ve precisado a dirigir y proteger su pueblo; y esta función será el *rūaḥ* precisamente quien la desempeñe. Siempre será el espíritu quien obre: variará únicamente su modo de obrar: más o menos transitoria, esporádicamente en la historia de los Jueces, jefes que en difíciles momentos cogían las riendas del pueblo[4], más o menos permanentemente en la historia de quienes, por determinación de Yahweh o del pueblo, eran jefes vitalicios de Israel: Moisés, los reyes[5]. Es en virtud del oficio, permanente o transitorio, dentro del plan teocrático de la historia de Israel, como el espíritu el *rūaḥ* se infundirá en su función carismático-creadora sobre los individuos.

De idéntico modo se explica el papel desempeñado por los Profetas en la historia de Israel. Son los familiares κατ'ἐξοχήν de Yahweh que proclaman, en nombre de Dios, la palabra del Altísimo[6]. Y ello ordenado al pueblo, dentro de la economía salvífica divina. Y por cuanto los Profetas son los hombres escogidos por Yahweh para salvar la Alianza, el pacto, para proclamar en alto los derechos de Yahweh, obrarán en consecuencia influidos más directamente por la acción del espíritu, recibiendo así el sobrenombre de *'îš hā-rūaḥ*[7]. El profeta se halla bajo la acción inmediata del espíritu[8]. Tan profunda y arraigada aparece esta concepción en el pueblo de Israel, que aun los mismo falsos profetas se proclaman hombres llenos del *rūaḥ*; el único criterio para discernir entre el verdadero y el falso profeta radicaba en la realización de lo predicho[9].

Como fácilmente se echa de ver, a través del espíritu vemos la acción directa de Yahweh, quien obra en el mundo y en los individuos, pues es su Creador y Señor. Esta acción creadora y transformativa del espíritu se reduce casi siempre, en las páginas del AT, a una función puramente exterior y carismática. La consideración, en efecto, del espíritu como principio de transformación interior apenas halla eco en los hagiógrafos veterotestamentarios. Los mismos textos que enuncian esta última faceta de la acción del espíritu se encuentran en contextos proféticos que miran esencial y primordialmente a los tiempos mesiánicos[10].

De este modo, esa acción creadora y transformativa del espíritu, que primitivamente se reducía a un orden material, externo, físico, se trocará, en las páginas neo-

testamentarias, en principio operatorio de una nueva creación espiritual, interna, mística. Principio vital de nueva vida, vivificada por un espíritu de amor, siendo el espíritu un don de Cristo, quien a su vez es un don del Padre.

[1]Sal 33,6; cf. Job 33,4; Sal 104,30; 147,18; Is 59,19. [2]Jl 3,1-3. [3]Cf. Éx 24,8 y sigs.; 34,28 y sigs.; Dt 5,2; 9,11. [4]Jue 3,9.10.12-15; 4,1-3, etc. [5]Nm 11,17.25.26.29; 1 Sm 16,13-14. [6]Dt 18,15-18; Os 12,10; Am 2,11. [7]Os 9,7. [8]1 Re 18,12; 2 Re 2,16; Ez 2,2; 3,12-14; 8,3; 37,1. [9]1 Re 22,24; 2 Re 2,9.15; 2 Cr 18,23. [10]Ez 11,19-20; 18,31; 36,26; 37,14; 39,29; Jer 31,31-34; Is 32,15-19; Zac 12,10.

Bibl.: P. VAN IMSCHOOT, *L'action de l'Esprit de Jahvé dans l'A.T.*, en *RSPhTh*, 23 (1934), págs. 553-586. J. DE GOITIA, *La noción dinámica del* πνεῦμα *en los libros sagrados*, en EstB, 15 (1956), págs. 147-185, 341-380; 16 (1957), págs. 115-159.

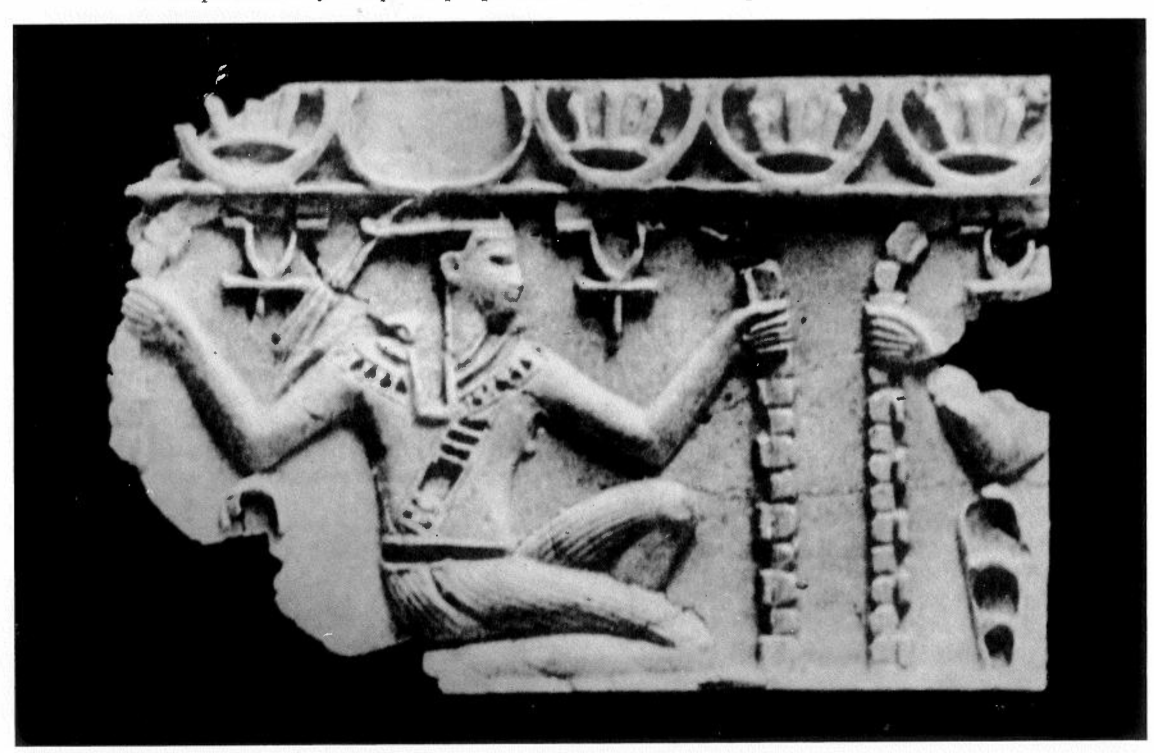
J. DE GOITIA

ESPÍRITU DEL HOMBRE. Etimológicamente en hebreo *rūaḥ* significa aire en movimiento, es decir, viento o aliento; compárese el griego πνεῦμα de πνεῖν («soplar») y el latín *spiritus* de *spirare*. Aunque la acepción de viento sea posiblemente la más antigua, no es cierto que *rūaḥ* no tome el significado de aliento hasta después del destierro. Demostración de ello son ante todo los pasajes en que se describe el viento en un lenguaje poético, que conserva las antiguas imágenes, como aliento de las ventanillas nasales de Yahweh[1]. La relación etimológica existente entre *rūaḥ* y el aliento la encontramos también en aquellos textos en que el *rūaḥ* del hombre es el asiento de los sentimientos y de los pensamientos. Las emociones fuertes actúan sobre la respiración. El iracundo respira con vehemencia[2]; antropopáticamente incluso Yahweh es corto de *rūaḥ*[3]. Por esta razón, la nariz (*'af*) es asimismo un equivalente de ira[4] y una persona serena es de *rūaḥ* frío[5] y el colérico es corto de nariz[6]. Una persona que pierde el valor es aquejada de ahogo o de falta de *rūaḥ*[7]. Quien pierde el dominio de sí mismo, ya no consigue regular su respiración[8]. Una persona paciente tiene el *rūaḥ*[9] o la nariz[10] larga. El temeroso es corto (estrecho) de *rūaḥ*[11]. El temor y el espanto causan una agitación de espíritu, literalmente: aceleran la respiración[12]. Al orgulloso se le reconoce por su *rūaḥ* altivo, es decir, por su pecho hinchado, por sus resoplidos[13]; el malvado, dilatadas sus narices, incluso osa afirmar que Dios no existe[14]. Por el contrario, el humilde es de *rūaḥ* exiguo o inapreciable[15] y habla en voz baja y discreta[16].

[1]Éx 15,8; 2 Sm 22,16; Sal 18,16. [2]Is 25,4. [3]Miq 2,7. [4]Sal 2,5. [5]Prov 17,27. [6]Prov 14,17. [7]Jos 2,11; 5,11; Éx 6,9. [8]Prov 25,28. [9]Ecl 7,8. [10]Prov 25,15. [11]Job 7,11. [12]Dan 2,13. [13]Prov 16,18. [14]Sal 10,4. [15]Prov 29,23. [16]Is 29,3.

En otros casos en que el *rūaḥ* es asimismo sede de las emociones, resulta menos evidente el significado fundamental de aliento. Ana, afligida por la esterilidad, tiene el ánimo decaído, pesado[1]; pero en este caso, aún cabe pensar en una respiración penosa. Las esposas hititas de Esaú causan amarguras de espíritu a Isaac y a Rebeca[2]. La esposa repudiada tiene el espíritu triste[3]. Dios no tiene en menos a un corazón destrozado (roto), o su equivalente, es decir, un espíritu destrozado o roto[4].

Figura de *ka*. Marfil hallado en Samaría. El *ka* era, en la concepción egipcia, la «fuerza vital» que animaba al cuerpo humano y el espíritu que permanecía en la tumba después de la muerte del cuerpo



Además de sede de las emociones y de los sentimientos, el *rūaḥ* es sede de la religiosidad, la voluntad y los pensamientos. Dios conoce todos los planes y pensamientos que surgen en el espíritu del hombre[5]. El espíritu medita, examina[6]. El *rūaḥ* del devoto es dócil y generoso[7]. Una vida piadosa pide una constante renovación del *rūaḥ*, un espíritu fiel e inquebrantable[8]. El espíritu rebelde es inconstante y no se apoya en la verdad[9].

[1] 1 Sm 1,15. [2] Gn 26,34-35. [3] Is 54,6. [4] Sal 51,19. [5] Ez 11,5. [6] Sal 77,7. [7] Éx 35,11. [8] Sal 51,12. [9] Sal 78,8.

El AT ve además en el *rūaḥ* el aliento como principio vital del hombre. Todos los seres vivos respiran. Se constata que al envejecer se pierde vitalidad, la respiración se abrevia, hasta que, consumido el ser, cesa la respiración. La vida se asienta, pues, en el aliento, para el cual existen tres palabras: *néfeš, rūaḥ* y *nĕšāmāh*, que son prácticamente equivalentes, cuando significan aliento. Durante el diluvio universal perece toda carne en la que existe un *rūaḥ* de vida[1]. En el hambriento ya no hay vitalidad; pero, si vuelve a comer y beber, recupera el *rūaḥ* y se reanima[2]. Si a los seres vivos se les quita el *rūaḥ*, mueren[3]. Según la concepción antigua oriental, este *rūaḥ* es el mismo aliento de Dios[4]. Cuando el hombre muere, y en esto no se diferencia del animal, Yahweh recupera nuevamente este aliento de vida y el hombre entrega de nuevo el aliento a su Creador[5]. El espíritu del hombre no desciende, pues, al infierno. A excepción de los libros más recientes, el *rūaḥ* jamás es el alma o espíritu que a la muerte abandona el cuerpo. El espíritu no posee jamás el significado filosófico que tiene esta palabra en el pensamiento helénico. El espíritu maligno que Yahweh envía a ʾĂbīmélek y a Saúl[6], el espíritu despertado por Dios en Senaquerib[7], el espíritu de estupor[8], de confusión[9], de gracia y de oración[10], incluso de lujuria[11] y de envidia[12], que Yahweh despierta, es decir, tolera, en el hombre, son estados de ánimo, efectos de gracia buenos o erróneos.

El israelita se interesa, pues, en realidad tan sólo por los movimientos y acciones, por lo dinámico del *rūaḥ*, y no por la esencia del espíritu humano. Constata fenómenos externos, no va más allá de lo que puede percibir con sus sentidos y define el *rūaḥ* como aliento o viento[13], o como otro fluido, que es infuso[14] o derramado[15], o bien nos invade[16], o, en nivel más espiritual, como algo dinámico que procede de Yahweh, penetra en el hombre y en el animal y que a su muerte es recobrado por Yahweh, que regresa a Él.

No es sino el judaísmo tardío quien bajo la influencia helenística llega a distinguir entre principios materiales e inmateriales, alcanzando el conocimiento de una psiquis, alma o espíritu subsistente fuera del cuerpo[17]. Llega incluso a considerarse el cuerpo como carga o cárcel del espíritu pensador[18].

[1] Gn 6,17. [2] Jue 15,19. [3] Sal 104,29; 146,4. [4] Job 27,3; 33,4. [5] Job 34,14-15; Sal 31,6. [6] Jue 9,23; 1 Sm 16,14. [7] 2 Re 19,7; Is 37,7. [8] Is 29,10. [9] Is 19,14. [10] Zac 12,10. [11] Os 4,12. [12] Nm 5,14. 30. [13] Ez 37,9. [14] 39,29. [15] Is 19,14. [16] Prov 15,4 (LXX). [17] Sab 3,1. [18] Sab 9,15.

En el NT subsisten las concepciones sobre vida y muerte del AT y con ellas también las del espíritu humano. En ocasiones, el espíritu sigue siendo igual que en el AT el aliento de la vida[1] y la muerte una entrega del espíritu[2]. Así como el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta[3]; el espíritu y las buenas obras son los elementos que alientan respectivamente el cuerpo y la fe. Pero, en otros casos[4], parece que se trate de un espíritu que subsiste aún después de la muerte. Recuérdese aquí el λόγιον: «Hay que temer a aquellos que pueden matar tanto el cuerpo como el espíritu (ψυχή)»[5]. Algunos autores (cf. Cullman) insisten en interpretar igualmente este texto y otros afines[6] según la acepción semítica (y no como *anima separata*).

El espíritu ante todo es la sede de las inclinaciones. La natural: los pobres de espíritu[7]; la sobrenatural: el espíritu de fe[8], de los sentimientos elevados[9], de la voluntad[10] y de los pensamientos[11].

El espíritu es lo que de elevado hay en el hombre[12], es lo que le hace hombre[13], en contraste con el nivel inferior[14] del yo de la carne y del cuerpo[15]. El griego clásico gusta de emplear aquí νοῦς, que, asimismo es citado frecuentemente por el NT, aunque éste prefiere el πνεῦμα, que puede expresar igualmente los dones y fuerzas espirituales y dinámicas sobrenaturales, que son derramadas sobre nosotros. Πνεῦμα tiene, pues, además de su sentido semítico y griego, un gran número de significados que se sobreponen unos a otros y cuyo sentido no siempre está bien delimitado. Sobre todo allí donde Pablo habla de la oposición espíritu-carne, el espíritu es el dinamismo divino, infuso en nosotros, que nos impulsa desde dentro[16] y que lucha en nosotros[17] contra los poderes malignos del pecado, muerte y demonio, igualmente infiltrados desde fuera. Éste es el espíritu que da vida[18], que justifica[19], que constituye en nosotros el elemento de la resurrección[20]: aquel que se ha espiritualizado totalmente (πνευματικός) obra según el espíritu, aquel que aún sigue apegado a la carne (σάρκικος, ψυχικός) obra según el hombre[21].

[1] Ap 13,15; 11,11; Ez 37,5.10. [2] Mt 27,50; Act 7,59. [3] Sant 2,26. [4] Lc 8,55; Heb 12,23; 1 Pe 3,19. [5] Mt 10,28. [6] Mt 10,39 y par. [7] Mt 5,3; cf. Prov 29,23. [8] 2 Cor 4,13. [9] Mc 8,12. [10] Mc 14,38. [11] Mc 2,8. [12] 1 Cor 2,11; Jn 4,23. [13] Flp 4,23. [14] Mt 26,41 y par. [15] 1 Cor 7,34. [16] Rom 8,14. [17] Gál 5,17. [18] 1 Cor 15,45. [19] Gál 5,22. [20] Ef 1,14. [21] 1 Cor 3,1 y sigs.; 15,44 y sigs.

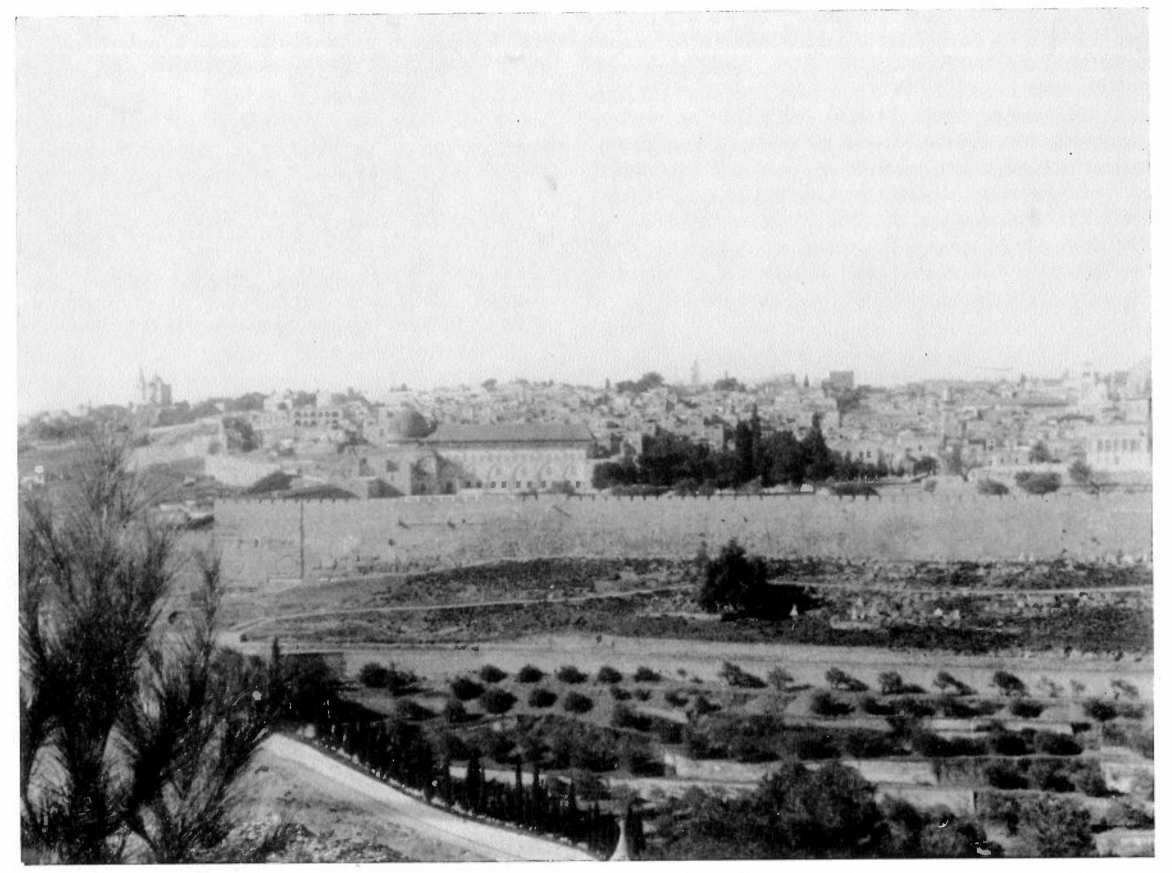
Bibl.: πνεῦμα, en *ThW*, VI, págs. 330-453. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A.T.*, París-Tournai 1956, II, págs. 28-35. HAAG, cols. 527-531. O. CULLMANN, en *ThZ*, 1956, págs. 126-156.

F. B. GERRITZEN

ESPÍRITU SANTO. 1. ANTIGUO TESTAMENTO. La doctrina bíblica sobre el Espíritu Santo no aparece revelada por igual en los distintos libros de la Biblia. Se puede seguir un proceso semántico en el cual, a partir de la noción genérica de «espíritu» (*rūaḥ*), se culmina en la revelación bíblica del Espíritu Santo.

En su concepción más genérica *rūaḥ* («espíritu») se emplea en el AT para designar el viento, que manifiesta la presencia de Dios, como un mensajero[1], o el aliento del hombre, manifestación de la vida dada por Dios[2].

Adscrito a la esfera de lo divino, el *rūaḥ* es la potencia con la que Dios obra; por ello se pone en los comienzos de la creación[3] y de la vida humana[4]. Se hace particularmente presente en todos aquellos qie entran en la esfera de las funciones delegadas por Dios, como son



La ciudad de Jerusalén, testigo de la extraordinaria manifestación del Espíritu Santo el día de Pentecostés, vista desde el monte Olivete. En primer término la explanada del Templo, con la mezquita de el-Aqṣā (izquierda), y la basílica de la Dormición (arriba, izquierda). (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

los Jueces[5]. De manera especial está presente en los profetas, que obran con una fuerza y una dirección singulares en virtud de este *rūaḥ* divino que está activo en ellos[6]; de ahí que sus palabras sean palabras de Yahweh[7].

Más que en ninguna otra persona, el *rūaḥ* de Yahweh se hace presente en el Mesías. La plenitud de esta presencia es la que le capacita para su misión singular[8]. Los tiempos mesiánicos, como fase escatológica, llevarán como señal la efusión del Espíritu de Dios que inundará a todos los hombres de la nueva época[9]. Aquí se abre la perspectiva escatológica de la doctrina bíblica sobre el Espíritu Santo.

No se puede decir que haya en el AT una elaboración completa de la noción de Espíritu Santo como persona divina. Aunque aparece la expresión «Espíritu Santo»[10], el significado de la misma no es otro que el de Espíritu de Yahweh. No obstante esto, en las funciones que se asignan al Espíritu de Dios en el AT se encuentran las líneas principales del desarrollo doctrinal que culmina en el NT.

Es digno de notarse que en la literatura apócrifa del judaísmo se elabora una doctrina del Espíritu Santo de notables vislumbres. Se habla del Espíritu Santo como de una realidad que está por encima de los ángeles y se opone, en concepción dualística, a la fuerza del mal. Se le asigna la escritura de los libros sagrados; se dice de Él que ha desaparecido con la muerte del último profeta y que operará la resurrección. Al mismo tiempo hay la idea de que el Espíritu Santo está ligado — en su presencia en los hombres — a sus disposiciones morales y da un conocimiento moral a los israelitas.

[1] Jer 10,13; Sal 104,3-4. [2] Jos 5,1; 1 Re 21,5; Sal 143,7; Is 65,14, etc. [3] Gn 1,2. [4] Job 33,4; Is 42,5. [5] Gn 41,38; Jue 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 1 Sm 11,6 y sigs. [6] Miq 3,8; Is 61,1. [7] Ez 37,5-10; Is 59,21; Mc 12,36; Act 4,25; 28,25; 2 Pe 1,21. [8] Is 11,1 y sigs.; 42,1. [9] Is 32,15; Jl 3,1-2; Ez 37,1-14. [10] Sal 51,13; Is 63,10.

2. Nuevo Testamento. No hay en el NT un cambio, sino una ampliación y profundización del concepto del AT, para llegar a la plena revelación de la doctrina sobre el Espíritu Santo.

La economía de salvación del NT es la economía del Espíritu Santo, como el AT lo era de la Ley[1]. De ahí que su obra aparezca proyectada en tres planos principales: la persona de Cristo, la Iglesia y los cristianos.

Referido a la persona de Cristo antes de su resurrección, se atribuye al Espíritu Santo su concepción virginal[2], se habla de su descenso en Él en el momento del

bautismo[3] y de su permanencia en Jesucristo[4]. Es el portador del Espíritu[5], que se le ha comunicado sin restricción alguna[6]; de ahí que toda la obra mesiánica de Jesús, venciendo a las enfermedades, a los demonios y a la muerte, se haga en virtud de la fuerza del Espíritu que mora en Él[7]. El Espíritu Santo está ligado a la persona de Jesús en sus relaciones con el Padre[8], en el testimonio que se da de su persona[9], y constituye la promesa dada a los apóstoles para los tiempos nuevos, que son la era del Espíritu[10].

El Espíritu Santo ha operado la resurrección de Cristo[11]; a partir de la misma, su noción está más íntimamente ligada a la persona de Jesucristo. El Espíritu divino es el Espíritu de Cristo[12]. «El Señor es el Espíritu», dice san Pablo[13]. Basta contrastar esta afirmación con otras muchas de las epístolas paulinas para darse cuenta de que no se trata de una identificación absoluta de Cristo con el Espíritu Santo; el cristiano vive lejos del Señor y, sin embargo, el Espíritu Santo está presente en Él[14]. La identidad que san Pablo establece es más bien dinámica, de funciones en la obra redentora. La energía humana con que Cristo trabaja en los hombres es la energía que comunica el Espíritu Santo, del cual deriva la regeneración espiritual[15].

En una serie de fórmulas trinitarias precisas se incluye la distinta personalidad del Espíritu Santo, en sus relaciones con el Padre y con Jesucristo[16].

[1] Jn 3,8; Heb 1,7; Ap 11,11. [2] Mt 1,20; Lc 1,35. [3] Mt 3,11.18; Mc 1,8.10; Lc 3,16.22. [4] Jn 1,32-33. [5] Lc 4,1.14. [6] Jn 3,34. [7] Mt 12,28; Act 10,38; Jn 6,63. [8] Jn 7,39; 14,16.26; 16,7. [9] Jn 14,26; 15,26; 16,13. [10] Jn 14,16. [11] Rom 8,11. [12] Rom 8,5; 2 Cor 3,18; Gál 4,6 y sigs. [13] 2 Cor 3,17. [14] 2 Cor 5,6; Rom 8,9. [15] Gál 5,22 y sigs. [16] Mt 28,19; 1 Cor 12,4-6; 2 Cor 13,13.

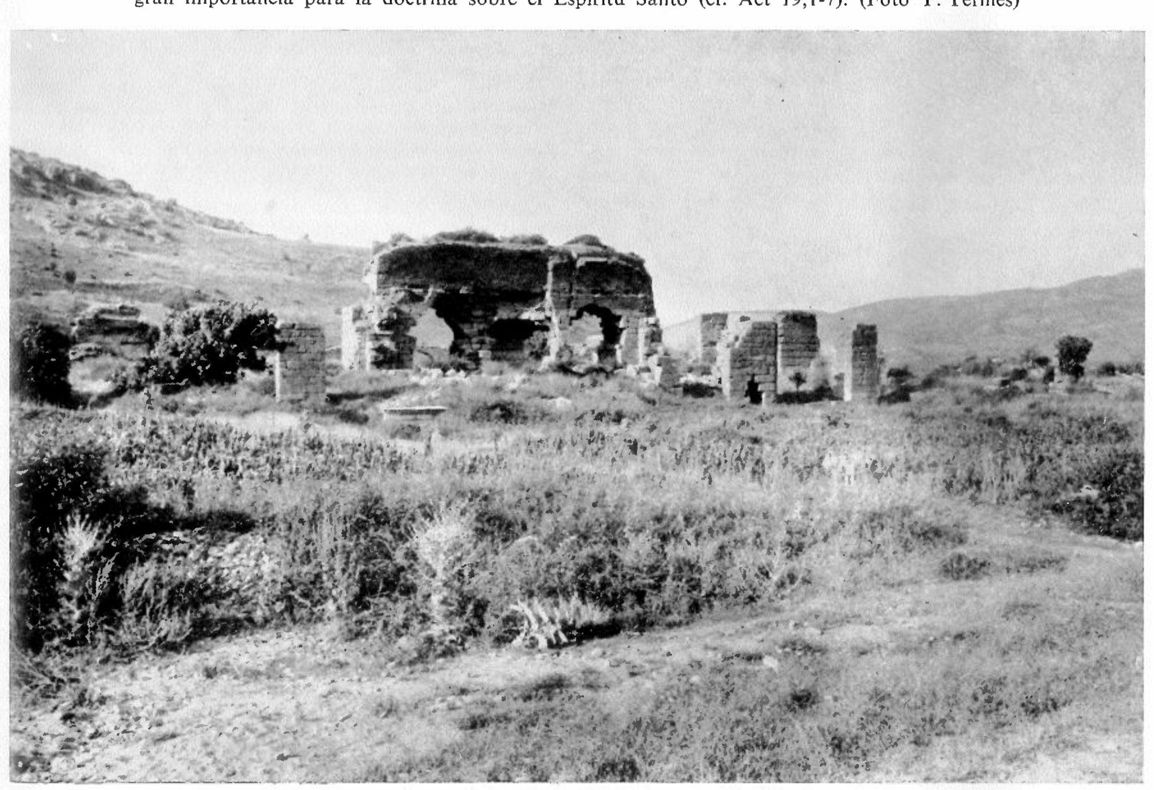
La Iglesia y el Espíritu Santo aparecen relacionados en el NT, entre otras maneras, desde un punto de vista cronológico. Son las realidades divinas de los tiempos nuevos, que aparecen simultáneamente[1]. El tiempo de la Iglesia es la época del Espíritu, que se revela y perpetúa en ella en su significación histórica. La Iglesia está marcada como una comunidad escatológica porque posee la efusión del Espíritu Santo, que se da en el bautismo y en la imposición de manos[2].

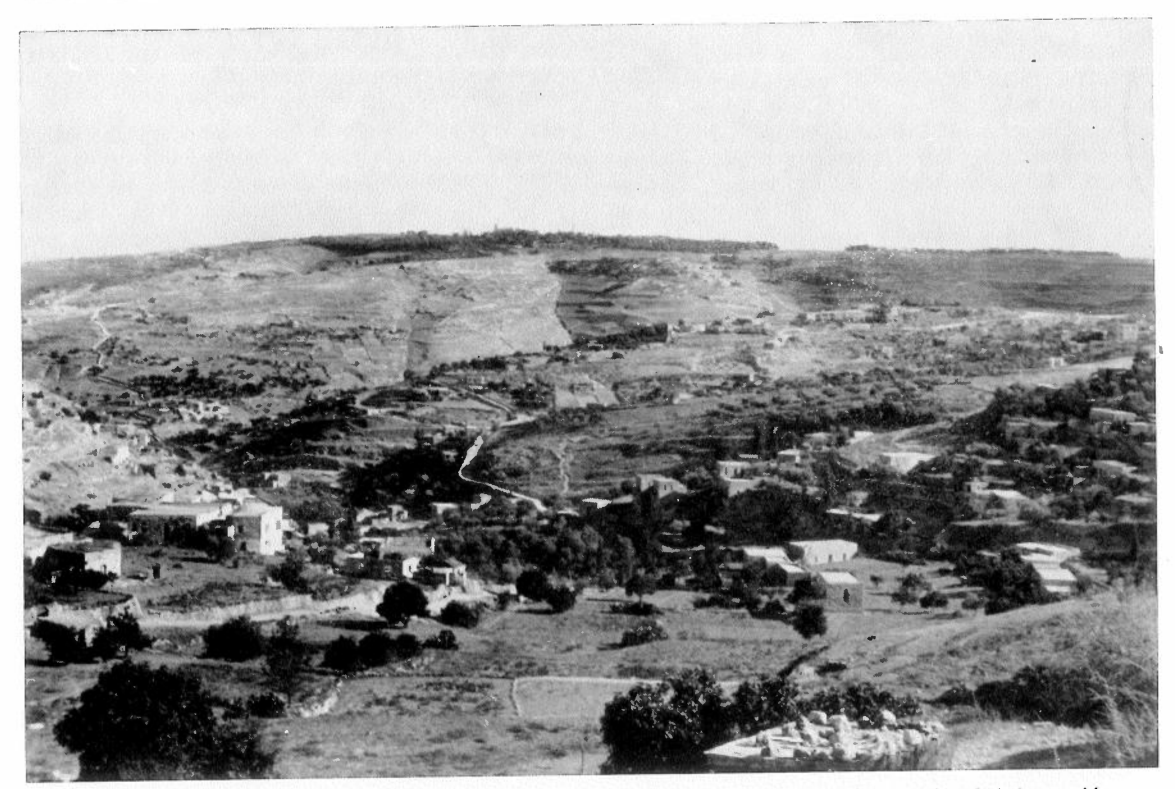
El Espíritu Santo, en una relación más profunda, es el motor interno de la Iglesia. Guía la labor misionera de los apóstoles[3], fomenta su crecimiento[4], inspira sus decisiones[5], crea los ministerios dentro de la misma[6] y dispensa su actividad profética[7]. El apóstol san Pablo ha expresado esta relación diciendo que la Iglesia es el templo del Espíritu Santo[8]; no hay más que un cuerpo vivificado por un mismo espíritu[9], que enriquece a la Iglesia con la plenitud de sus dones[10].

[1] Act 2,1-18. [2] Act 8,14 y sigs.; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6. [3] Act 4,8; 6,10; 8,29; 10,9; 13,2-4; 20,23. [4] Act 9,31. [5] Act 15,28. [6] Act 6,3-6; 20,28. [7] Act 11,28; 21,4-11. [8] 1 Cor 3,16. [9] Ef 4,4. [10] 1 Cor cap. 12.

La vida cristiana posee el carácter de «nueva» existencia, de «nueva» creación. Esta «novedad» es la obra del Espíritu Santo que hace al cristiano partícipe de

Éfeso. Vista de las ruinas del gimnasio del este. Una de las primeras actuaciones de san Pablo en Éfeso tuvo gran importancia para la doctrina sobre el Espíritu Santo (cf. Act 19,1-7). (Foto P. Termes)





Jerusalén. El monte del Mal Consejo, así llamado porque, según la tradición popular, en él se habría reunido el sanedrín que decretó dar muerte a Jesús por consejo de Caifás (cf. Jn 11,47-53), lo cual, dadas las circunstancias, representó un verdadero pecado contra el Espíritu Santo. (Foto P. Termes)

una vida y conducta nuevas[1]. Al regenerar a los hombres les asegura la filiación divina, haciendo que vivan en comunión con el Padre y con los demás fieles[2]. Es el mismo Espíritu quien certifica a los fieles de la verdad del testimonio apostólico relativo a Jesús[3] y convence de pecado al mundo incrédulo en presencia de la revelación[4].

Por el Espíritu Santo el cristiano ha sido arrancado a la influencia de la ley y de los poderes de este mundo, e instalado en el mundo divino, que es el mundo futuro. Por el Espíritu Santo se anticipa la realidad del don futuro, que se iniciará con la resurrección. En este sentido, la presencia del Espíritu Santo significa poseer la garantía de la transformación gloriosa y de la redención de todo el ser humano con la resurrección al final de los tiempos[5]. El Espíritu Santo constituye la garantía de esta liberación final y hace que ninguna cosa de este mundo pueda separar al cristiano del amor de Dios manifestado en Jesucristo[6]. Esta salvación total del hombre en la resurrección es parte del vasto programa de recreación gloriosa de todas las realidades del cosmos, que adscribe Pablo al Espíritu Santo[7].

[1] Jn 6,63 (Vg. 64); Gál 5,5 y sigs. 25. [2] Rom 8,14-17; 1 Jn 3,1; Flp 2,1-5; 1 Jn 2,20. [3] 1 Cor 12,2-3; 1 Jn 5,6-12. [4] Jn 16,8 y sigs. [5] Rom 8,23; 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,13-14. [6] Rom 8,26-38. [7] Rom 8,18-25.

Bibl.: W. Schauff, *Sarx. Der Begriff «Fleisch» beim Apostel Paulus unter besonderen Berücksichtigung seiner Erlösungslehere*, Munich 1924. J. Ravira, *Spiritus Sanctus in Incarnatione Dei*, en *VD*, 5 (1925), págs. 361-367. H. von Baer, *Der heilige Geist in den Lukasschriften*, Stuttgart 1926. F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1926. P. Schnett, *Revelatio SS. Trinitatis in V.T. preparata*, en *VD*, 6 (1926), págs. 659-663. P. Gächter, *Zum Pneumabegriff der hl. Paulus*, en *ZKTh*, 23 (1929), págs. 345. 408. E. Fuchs, *Christus und der Geist bei Paulus*, Leipzig 1932. O. Moe, *Vernnuft und Geist im N.T.*, en *ZSTh*, 11 (1933-1934), págs. 351-391. E. B. Allo, *Sagesse et Pneuma dans la première épître aux Corinthiens*, en *RB*, 43 (1934), págs. 321-346. K. Prümm, *Christentum als Neuheitslehre*, Friburgo en B. 1939, págs. 159-231. F. Puzo. *Significado de la palabra πνεῦμα en san Pablo*, en EstB, 2 (1942), págs. 437-460. K. L. Schmidt, *Das Pneuma Hagion als Pers. und als Charisma*, en *Era*, 13 (1945), págs. 187-235. M. Goguel, *Pneumatisme et eschatologie dans le Christianisme primitif*, en *RHR*, 132 (1946), págs. 124-169; 133 (1947-1948), págs. 103-161. E. Vautier, *Le SE et l'unité de l'Église*, en *VS*, 74 (1946), págs. 18-26. E. Schweizer, πνεῦμα, en *ThW*, VI, págs. 330-453. J. Enciso, *Manifestaciones naturales y sobrenaturales del Espíritu de Dios en el AT.*, en EstB, 5 (1946), págs. 351-380. F. Asensio, *El Espíritu de Dios en los apócrifos judíos precristianos*, en EstB, 6 (1947), págs. 5-33. R. Prenter, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Église*, Neuchâtel 1949. J. Daniélou, *Esprit Saint et histoire du salut*, en *VS*, 83 (1950), págs. 127-140. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, París 1951, págs. 196-199. B. Schneider, *Dominus autem Spiritus est (II Cor 3,17)*, Roma 1951. L. Cerfaux, *Le Christ dans le Théologie de St. Paul*, París 1951, págs. 209-223, 241-242. P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, París-Tournai 1954, I, págs. 183-200; II, ibíd., págs 28-35, 184-194. M. E. Boismard, *La révelation de l'Esprit Saint*, en *RThom*, 55 (1955), págs. 5-21.

J. DÍAZ Y DÍAZ

ESPÍRITU SANTO, Pecado contra el. En los evangelios Sinópticos se habla de un pecado contra el Espíritu Santo, que se considera imperdonable[1]. En tres

pasajes de los respectivos evangelistas se habla de un dicho o *logion* de Cristo, y con toda probabilidad se trata de una misma sentencia con algunas variantes en los distintos evangelios. En Lucas no tiene un contexto apto como en Mateo y Marcos; en estos evangelistas viene el texto a continuación del que narra el conflicto de Cristo con Satanás y la actitud de los fariseos que atribuyen al espíritu impuro la expulsión del demonio, que Cristo opera en virtud del poder de Dios presente en Él[2].

Se parte de la afirmación de la posibilidad de que se perdonen todos los pecados, es decir, toda clase de pecados[3], excepto el que supone la blasfemia contra el Espíritu Santo[4].

La dificultad del pasaje ha sido sentida por todos los exegetas, que han propuesto distintas interpretaciones del mismo, muchas de ellas solamente diferentes de otras en matices concretos. La forma más adecuada para captar su sentido será el ambientar convenientemente las ideas del texto. Se alude en él a una distinción entre pecados «perdonables» e «imperdonables», que no es extraña al AT, donde se distingue entre los pecados intencionados y los cometidos por error e ignorancia, diferencia que se establece también en el NT[5]. En el fondo late el pensamiento de que cuanto mejor se conoce a Dios más grave es la culpa, según el dicho apócrifo de Jesús: «El que está cerca de mí, está cerca del fuego; el que está lejos de mí, está lejos del Reino». Esta inmediatez, según el AT y NT se realiza por medio del Espíritu Santo[6]; de ahí que ya en el AT y en el judaísmo se encuentren repetidas alusiones a la postura adoptada respecto al Espíritu Santo como actitud religiosa fundamental[7]. La relación que guarda la persona de Cristo con el Espíritu Santo es la que explica la gravedad del pecado aludido como blasfemia contra el mismo Espíritu. El Espíritu Santo es la fuente profunda de la obra de Cristo. Se podrían distinguir en su persona los actos ordinarios y aquellos otros que revelan al Espíritu Santo en Él; y con ello los pecados que se cometen contra Él en sus actos ordinarios y contra lo que en Él hay que manifiesta la presencia del Espíritu Santo: en la terminología de san Mateo «pecados contra el Hijo del Hombre» y «contra el Espíritu Santo»[8]. Esta presencia del Espíritu Santo se manifiesta, más todavía que en los milagros físicos, en la calidad moral de las obras realizadas por Jesús, como es la expulsión de los demonios: una obra que manifiesta la santidad del Espíritu en cuyo nombre la realiza Cristo. Llamar a tal Espíritu «malo» en lugar de «bueno» es una blasfemia, tanto más grave cuanto más patente y clara es esta acción del Espíritu Santo. Según esto, el pecado imperdonable a que alude Cristo consiste en la atribución al espíritu malo de las obras en que brilla nítidamente la santidad del Espíritu Santo.

Más que de un acto determinado, se trata de una actitud o disposición de ánimo, que supone una subversión de los valores de juicio en el orden moral, que excluye una búsqueda sincera de Dios. Es una apostasía radical y de por vida. Por ello, en la palabra de Jesús más que una señalización concreta de personas determinadas hay una admonición urgente ante un grave peligro irreparable.

San Mateo precisa la irremisión del pecado diciendo que no se perdona ni «en este mundo ni en el otro». Esta distinción de los dos mundos, presente y futuro, responde a la concepción apocalíptica y rabínica, que presenta una dimensión temporal del Reino de Dios. Éste quedará establecido definitivamente en el mundo futuro. La expresión empleada por Cristo no supone la posibilidad del perdón de otros pecados graves en el mundo futuro, que habrá de comenzar con la resurrección, sino que emplea una fórmula literaria del tiempo para inculcar el aspecto de irremisión en que está insistiendo. San Marcos habla de «pecado eterno», exponiendo la misma idea. Este carácter del pecado va en su misma naturaleza, en cuanto que fija una condición existencial de apartamiento de Dios, que no tiene por su propia estructura una posibilidad de recuperación. En este sentido es un «pecado de muerte»[9].

[1] Mt 12,31-32; Mc 3,28-30; Lc 12,10. [2] Mt 12,22 y sigs.; Mc 3, 20 y sigs. 30. [3] Mt 12,31; Mc 3,28. [4] Mc 3,29. [5] Lc 23,34; Rom 10,3; 1 Tim 1,13; 1 Pe 1,14. [6] Espíritu Santo. [7] Sal 51,11 y sigs.; Is 63,10; cf. Act 5,3.9; 7,51; 1 Tes 4,8; Heb 6,4 y sigs.; 10,29 y sigs. [8] Mt 12,32. [9] 1 Jn 5,16-17.

Bibl.: Suárez, *De paenitentia*, disp. 8, sect I, n. 8. W. C. Allen, *Gospel according to St. Matthew*, Edimburgo 1907. L. Grundmann, ʽΑμαρτάνω, en *ThW*, I, págs. 307 y sigs. M. Lemonnyer, *Le blasphème contre le Saint Esprit*, en *DBS*, I, cols. 981-989. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, París 1951, pág. 78. S. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Munich 1952. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Mattäus*, Gotinga 1954.

J. DÍAZ Y DÍAZ

ESPIRITUAL, Sentido. Derivado del adjetivo latino *spiritalis*, en forma menos clásica, *spiritualis*, «espiritual», que a su vez viene del sustantivo *spiritus*, «espíritu». El empleo de este adjetivo se funda en el lenguaje de san Pablo, el cual habla de un sentido *espiritual*, πνευματικός en la Escritura (1 Cor 10, 3-6; Rom 7-14) y dice que el espíritu vivifica y la letra mata (Rom 2,29; 7,6; 2 Cor 3,6). Sinónimos: pneumático, místico, superhistórico, teológico, etc. Puede significar varias cosas.

1. Sentido típico. Se usa a veces el complejo «sentido espiritual» para indicar las diversas formas del sentido típico. El sentido literal bíblico expresa a veces realidades o cosas que, por disposición y voluntad de Dios, significan a su vez otras realidades ulteriores (→ **Típico, Sentido**).

2. Valores espirituales bíblicos. Se designa a veces con el nombre de «sentido espiritual» el contenido de valores espirituales o doctrinales que ofrece la Biblia, sea que pertenezcan al sentido literal, sea al típico o al consecuente. Se distingue, pues, en este caso la parte histórica (narrativa) de la doctrinal (espiritual) en la Escritura. Se deja la corteza para ir a la médula. Se atiende de preferencia a la doctrina teológica, a las cosas de fe y costumbres, sea de los Libros de la Biblia, sea de un texto particular. De consiguiente, según esto, se entiende por sentido espiritual el contenido dogmático, moral o ascético que puede ofrecer la Escritura.

A ese mismo apartado pueden reducirse todos aquellos sentidos de la Escritura que se llaman vulgarmente espirituales. El autor sagrado, además de narrar hechos históricos, puede disponer la narración de tal manera que pretenda algún otro fin, como presentar la belleza

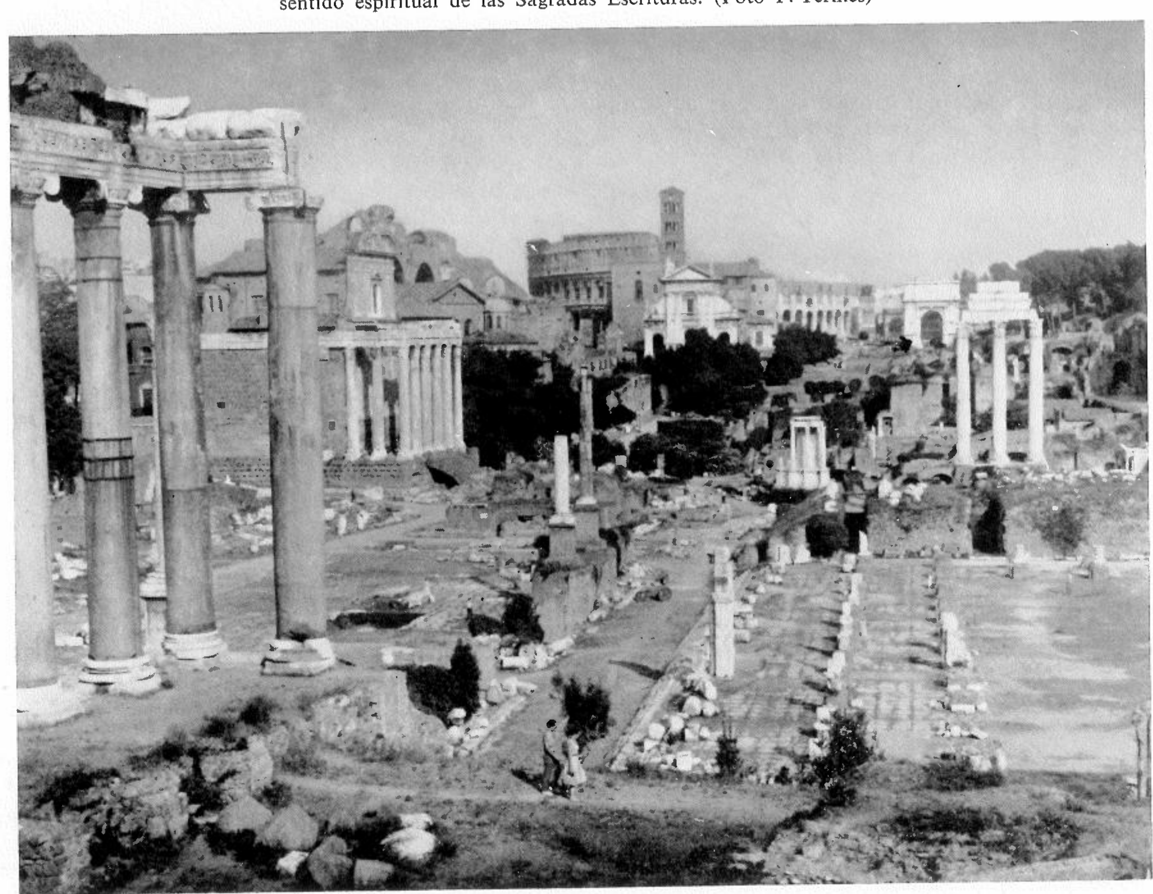
de la virtud para mover las voluntades de los lectores a alcanzarla, o la maldad de los vicios y pecados para que se aparten de ellos (por ejemplo, en las historia de Saúl, donde éste ofende insistentemente a David, y David con continua mansedumbre y magnanimidad le perdona). En estos casos se tiene simplemente un sentido literal moralizante. Lo mismo podría decirse en el aspecto dogmático, cúltico, ascético u otros parecidos.

3. Exégesis espiritual. Se entiende a veces por «sentido espiritual» de la Escritura el que propugna la exégesis llamada simbólica, espiritual o mística.

La exégesis espiritual, en su forma más avanzada, viene a decir lo siguiente: La realidad narrada por la Biblia puede adivinarse muy difícilmente. Por otra parte, es necesario que se saque del AT la miel de la edificación espiritual. Todo se ha de entender a la luz de los horizontes cristológicos. Todo es tipo. Sólo el que lee tipológicamente el AT puede sacar enseñanzas útiles para el espíritu. De ahí que el sentido literal tenga poca importancia y deba quedar reemplazado por una exégesis tipológica. Se presentan, pues, meditaciones o exhortaciones subjetivas como palabra genuina de la Escritura, pero que en realidad no tienen nada que ver con el sentido intentado por Dios y el hagiógrafo. A veces, estas interpretaciones son edificantes; en cambio, otras, según los autores, son irreverentes y llegan a ofender la piedad.

Exégesis espiritual se dio ya en la tipología de Orígenes y en el alegorismo alejandrino. Era un método hermenéutico bastante difundido entonces. Se quería resolver toda dificultad histórica, doctrinal o moral, refugiándose en una interpretación alegórica del texto. Así se cortaban de raíz todas las dificultades de la Biblia. En las corrientes modernas se subraya más la necesidad práctica: «Es preciso que cualquier pasaje de la Escritura sirva para la vida espiritual; de lo contrario, muchos trozos de la Biblia quedarían sin utilidad». Este método se desacredita por sí mismo. El sentido literal tiene un valor sustantivo y primordial. Por otra parte, el AT tiene grandes valores en sí mismo, aun prescindiendo del NT. El plan providencial de Dios en educar y formar un pueblo para la venida del Mesías, las grandes verdades sobre Dios, el pecado, la oración, el culto, que da por supuestas el NT, se hallan plenamente enseñadas en el AT. Además, para que se pueda admitir una verdadera tipología en cada caso concreto al interpretar la Biblia, ha de constar con certeza que Dios la ha dispuesto y pretendido. Esta disposición divina sólo debe buscarse en el seno de la revela-

Roma. Vista del Foro con el Coliseo al fondo. En su epístola a los Romanos, san Pablo habla a éstos de un sentido espiritual de las Sagradas Escrituras. (Foto P. Termes)



ción. Se ha de admitir y seguir siempre el sentido literal. Esto supuesto, para descubrir y acertar con el sentido espiritual verdaderamente, hay que considerar el uso que de él han hecho Cristo, los apóstoles, los Santos Padres y la Iglesia. Hay que atender a la semejanza de tipo y antitipo, a la analogía de la fe, al modo de proceder de los Santos Padres y al uso litúrgico. Hay que distinguir, empero, cuidadosamente cuando un Santo Padre o escritor eclesiástico presenta el testimonio de la fe católica de cuando actúa como autor privado o pretende sólo, al explicar la Biblia, acomodaciones ilustrativas.

La encíclica *Humani generis* ha llamado la atención sobre la exégesis espiritual moderna.

4. SENTIDO ESPIRITUAL LITERAL. Sentido espiritual literal, en la Escritura, sería aquel sentido típico radicado en la letra o sentido literal, y no propiamente en el tipo. Su origen tendría que atribuirse al hagiógrafo. Éste, además de hablar del tipo, hubiera reflejado de algún modo el conocimiento del sentido típico en la misma letra de la narración, por conocer, al menos de un modo probable y confuso, el tipo y el antitipo. Se discute sobre su existencia y extensión.

5. A veces se habla del *sentido espiritual*, entendiéndolo como sinónimo de sentido → **alegórico** o → **analógico**.

Bibl.: TOMÁS, *Summa Theologica*, 1, q. 1a. 10c. BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus*, en *AAS*, 12 (1920), pág. 408 y sigs. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, en *AAS*, 33 (1941), pág. 466. PIO XII, *Divino afflante Spiritu*, en *AAS*, 35 (1943), págs. 310-311. S. SPICQ, en *RSPhTh*, 32 (1948), pág. 91. PIO XII, *Humani generis*, en *AAS*, 42 (1950), pág. 570. A. BEA, *L'enciclica «Humani generis» e gli studi biblici*, en *CivCatt*, 101, 4 (1950), págs. 422-427. A. IBÁÑEZ ARANA, *La moderna exégesis espiritual*, en SBEsp (1952), págs. 55-95. F. SPADAFORA, en *RivB*, 1 (1953), págs. 71-76.

S. BARTINA

ESPIRITUALIDAD DE DIOS. Porque los judíos no tuvieron una idea positiva de lo sobrenatural, la espiritualidad divina no aparece claramente afirmada hasta el NT, sino más bien supuesta y expresada de manera negativa.

El hebreo *rūaḥ* en las páginas veterotestamentarias tiene un significado amplio. Dicho del «espíritu de Dios», se refiere sobre todo al aliento divino que recibe el hombre. Sólo una vez[1] se contrapone a «carne» (*bāšār*). Sin embargo, Dios en el AT aparece como incomparablemente superior a todo[2], sobrepasando la capacidad cognoscitiva del hombre[3], que no puede verle sin morir[4]. En las teofanías raramente se manifiesta en forma sensible[5] y, por descontado, no se describirá su aspecto exterior, sino que se hablará de que fue oída su voz[6] o de que fue vista su gloria[7]. El fuego[8] y la luz[9], como elementos menos materiales, se toman con frecuencia en calidad de imágenes del Señor, al que, según convicción traducida en ley[10], no puede representarse de manera sensible.

Es verdad que a veces se le describe como hombre, o en su figura externa (antropomorfismos), hablándonos de sus manos, ojos, oídos, boca, dedos, etc.[11], o en sus sentimientos (antropopatismos) de ira, odio, y venganza, etc.[12] Incluso en los animales (zoomorfismos) se busca parecidos para hablar de los atributos de Dios[13]. Está claro que tal lenguaje es metafórico. Por lo demás, se repite con frecuencia que el Señor no tiene ojos, que no se cansa, que no se arrepiente, etc.[14] Isaías añade: «Pues los egipcios son hombres y no dioses»[15]. La contraposición es elocuente. Además, la inmensidad divina[16] incluye la espiritualidad. Cristo, hablando a la Samaritana de la intención en el culto, afirma: «Espíritu (πνεῦμα) es Dios»[17]. Y Él mismo definirá la palabra πνεῦμα al decir en el Cenáculo a los discípulos atemorizados que «el espíritu no tiene carne y huesos»[18], definición que se aclara más en san Pablo, hasta presentarnos al «espíritu» como algo divino, simple, incorruptible e inmortal[19].

[1] Is 31,3. [2] Is 40,18. [3] Is 40,28; Sal 144,3. [4] Éx 33,20; Gn 32,31; Jue 13,22, etc. [5] Gn cap. 18; Éx 4,24-26; 24,9-11. [6] Gn 21,17; 22,11.15; Éx 19,19, etc. [7] Éx 16,7.10; 24,15-16; 29,43, etc. [8] Éx 3,2. [9] Is 6,1-13; Ez 1,4-2,9. [10] Éx 20,4. [11] Am 9,4; Sal 16,6; Jer 9,11; Dt 9,10. [12] 2 Sm 24,1; Dt 12,31; Is 1,24. [13] Gn 32,31; Jue 13,22; Éx 20,4-5. [14] Job 10,4; Sal 120,4, etc. [15] Is 31,3. [16] Is 66,1; 1 Re 8,27. [17] Jn 4,24. [18] Lc 24,39. [19] 1 Cor 15,44.

Bibl.: P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Tournai 1954, págs. 51-54.

J. PRECEDO

ESPÍRITUS. → **Angelología y Demonología.**

ESPÍRITUS MALOS (heb. *rūaḥ*, *šēdīm*, *śĕʿīrīm*; πνεύμα[τα], δαίμονες, δαιμόνια; Vg. *daemon*, *daemonium*, *spiritus immundus*). 1. ANTIGUO TESTAMENTO. Conoce dos clases de espíritus malos: los *śĕʿīrīm*, que son espíritus en forma de chivos o machos cabríos que suelen habitar en el campo o en las ruinas[1], y a los que se solía ofrecer sacrificios de manera indebida[2]; y los *šēdīm*, que son las divinidades paganas degradadas (cf. ac. *šedū*, nombre de un demonio benéfico)[3], de los que habla la traducción de los LXX como «demonio del mediodía»[4].

Junto a ellos nos encontramos con demonios individualizados, tales como ʿĂzāʾzēl, demonio del desierto y uno de los *śĕʿīrīm* que recibe al cabrón emisario el día de la expiación[5]; Asmodeo, demonio del placer impuro[6]; Śāṭān, cuya figura ha sufrido un desarrollo importante (→ **Satán**), y el fantasma femenino Līlīt, que vive en el yermo[7] y que al principio se identificaba con el demonio babilónico de las tempestades Lilītū y después se le unió y figuró con el Layil o demonio de la noche.

Ocasionalmente se habla también de los espíritus de los muertos. Algo diferente es el «espíritu malo» qué Dios envía y que no es otra cosa que la personificación de una enfermedad anímica[8].

[1] Is 13,21; 34,12. [2] Lv 17,7; 2 Re 23,8. [3] Dt 32.17; Sal 106,37. [4] Sal 91,6. [5] Lc cap. 16. [6] Tob 3,8; 6,8.15; 8,3. [7] Is 34,14. [8] 1 Sm 16,14-15.23; 18,10; 19,9.

2. NUEVO TESTAMENTO. Aquí los malos espíritus son los grandes enemigos de Cristo y de sus discípulos y seguidores, a quienes por tal motivo presentan batalla sin tregua[1]; su guía y cabeza es Satán[2] o Βεελζεβούλ[3]. Pablo, que identifica los demonios con las divinidades paganas, a las que se ofrecen sacrificios[4], conoce los espíritus del error que apartan de la recta fe[5] y expanden doctrinas falsas, etc.[6]

Inmediatamente antes del retorno de Cristo (→ **Parusía**), pondrán en juego toda su actividad para provocar



La ciudad de Nazaret, en donde se celebraron probablemente los esponsales entre José y María. Vista general desde el colegio de los salesianos: en el centro se contempla la *Casa Nova* de los franciscanos y la antigua basílica de la Anunciación. (Foto P. Termes)

la apostasía del cristianismo[7]; pero al final serán dominados por Cristo[8].

[1]Mc 1,25-26.34; Ef 6,12. [2]Mc 3,26. [3]Mc 3,22, etc. [4]1 Cor 10,20-21. [5]1 Tim 4,1.6. [6]1 Tim 4,1. [7]1 Tim 4,1. [8]Mt 8,29.

Bibl.: J. Smit, *De daemoniacis in historia evangelica*, Roma 1913. Strack-Billerbeck, IV, págs. 501-553. H. Kaupel, *Die Dämonen im AT*, Augsburgo 1930. E. Kalt, *Biblisches Reallexikon*, I, Paderborn 1931, pág. 345 y sigs. *ThW*, II, págs. 1-20; IV, pág. 373 y sigs. Haag, col. 305 y sigs. B. Noack, *Satanas und Soteria. Untersuchungen zur neut. Dämonologie*, Copenhague 1948. E. Langton, *Essentials of Damonology. A Study of Jewish and Christian Doctrine; Its Origin and Development*, Londres 1949. E. von Petersdorf, *Daemonologie, I. Die Daemonen im Weltplan*, Munich 1956. F. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumrân*, en *Mélanges Robert*, París 1957, págs. 305-315. A. Schimmel - H. Ringgren, *Geister, Dämonen, Engel*, en *RGG*, II, 3.ª ed., Tubinga 1958, pág. 1298 y sigs.

L. KRINETZKI

ESPONJA (σπόγγος; Vg. *spongia*). Esqueleto de animales, en su mayoría marinos, que pueden tener tres tipos de organización según la disposición de los coanocitos o conductos provistos de flagelos. Su utilidad obedece a su facultad de absorber líquidos sin perder su forma y su consistencia. El AT no menciona la esponja y el NT sólo trata de ella al hablar de la Pasión: se ofreció a Jesús, para calmar su sed, una esponja empapada en vinagre o posca[1].

[1]Mt 27,48; Mc 15,36; Jn 19,29.

ESPONSALES. Son la promesa del matrimonio que habrá de celebrarse algún tiempo después y vienen designados en el hebreo con la palabra *ʾāraś* que aparece una docena de veces en el AT (ac. *êrišu*, «novio», *erēšu*, «desear»). Se formalizaba con la entrega de las arras y con las palabras del padre de la novia «hoy tú serás mi yerno»[1].

Después de los esponsales, los novios todavía permanecían en la casa de sus padres y — al menos en la legislación hitita y mesopotámica — podían volverse atrás de la palabra dada. Mientras esto no ocurriese, mediaban entre ellos unos derechos y obligaciones muy semejantes a los matrimoniales, porque podían consumar el acto conyugal — lo que no era bien visto — y porque en caso de infidelidad la novia era apedreada como adúltera[2].

En los casos que recuerda la Biblia, unas veces se estipulan entre los parientes de los novios — o sus representantes como ʾĔlīʿézer en los esponsales de Isaac[3] —, o entre los familiares de la novia y el prometido: así en

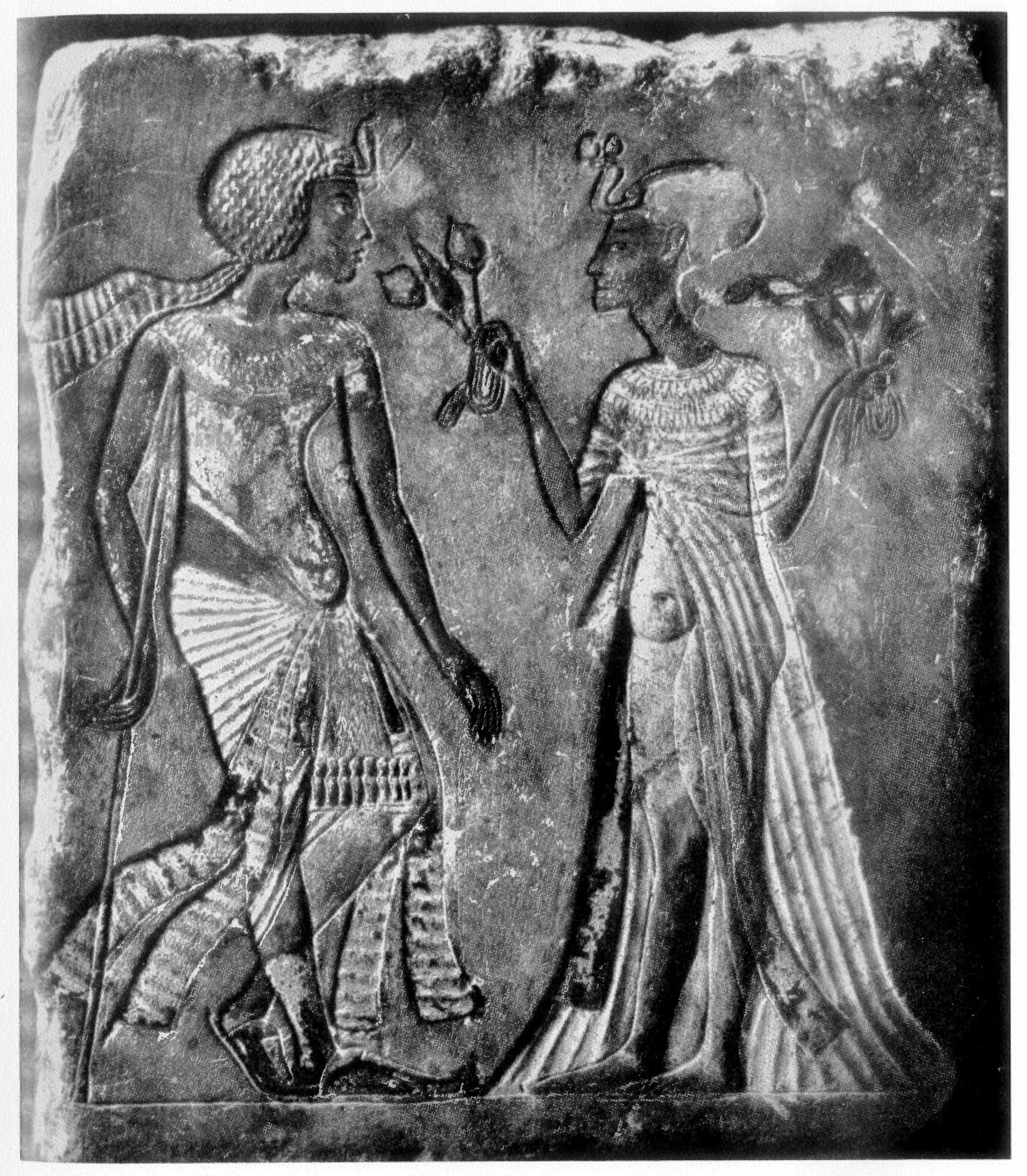
el caso de Jacob[4], en el de David[5], de Tobías[6], etc., y el tiempo que media entre los esponsales y el matrimonio no era fijo y dependía de las circunstancias; los esponsales de Jacob duraron siete años, y los de Isaac y Tobías unos pocos días. En las aclaraciones rabínicas posteriores se fijaba un mes, si la esposa era viuda; un año, si era virgen[A].

El novio estaba exento de la prestación de servicio militar[7].

Los esponsales terminaban normalmente con la conducción solemne de la novia a casa del esposo y en ello consistía la celebración del matrimonio.

Contra esta exposición, otros autores opinan que los esponsales constituían entre los judíos algo más que una

Relieve egipcio de caliza, conservado en el Museo de Berlín, en el que representa a la reina Nefertite ofreciendo unos presentes a su esposo el soberano Aḫenatón



simple preparación del futuro contrato matrimonial, por lo menos en los tiempos del advenimiento del cristianismo: los esponsales eran entonces, dicen, el mismo contrato matrimonial o matrimonio rato, como se diría en terminología jurídica moderna[B].

[A] *Mišnāh*, tratado *Kĕtubbôt*, 5,2 y 57b: aducido por U. HOLZMEISTER, *Quaestione biblicae de S. Ioseph*, en *VB*, 24 (1944), pág. 205. [B] Autores y argumentos pueden verse en U. HOLZMEISTER, *op. cit.*, en *VB*, 24 (1944), págs. 202-204; íd., *De S. Ioseph, Quaestiones biblicae*, Roma 1945, págs. 68-72.

[1] Cf. 1 Sm 18,21. [2] Éx 22,15; Dt 22,23-29. [3] Gn cap. 24. [4] Gn 29,18-20. [5] 1 Sm 18,17-27. [6] Tob 7,9-16. [7] Dt 20,7.

Bibl.: R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 57-58.

G. SARRÓ

ESPOSA (heb. *kallāh*; νύμφη; Vg. *sponsa*).

1. HUMANA. Constituía el exclusivo objeto de los esponsales y del matrimonio; el hecho de que se consultara su aquiescencia no dejaba de ser una pura formalidad[1]. El → **esposo** adquiría el derecho de propiedad sobre su esposa por pago del *mōhar* o precio de compra de la novia y aquélla quedaba obligada por deber de fidelidad (→ **Vida sexual**) so pena de muerte[2]. Por lo demás, la ley protegía a la esposa contra falsas imputaciones de infidelidad y castigaba al hombre con multa de cien siclos; perdía también el derecho a la eventual separación de su esposa[3]. Una vez trasladada la esposa a la tienda o a la casa del marido[4], y celebrada la fiesta de la → **boda**, que solía durar siete días[5], quedaba constituida en esposa con plenitud de derechos y deberes.

[1] Gn 24,58. [2] Dt 22,20. [3] Dt 22,15-19. [4] Gn 24,65; 29,23.25, 38,14. [5] Gn 29,27-28; Jue 14,12; Tob 11,21.

2. DEL SEÑOR. Con base en la idea de la alianza dimanante del AT, construyó Oseas la imagen del matrimonio para representar la relación existente entre Yahweh e Israel; con ello se refería, no tanto a la alianza como nexo jurídico, sino como a una comunidad de amor. Desde aquel punto, constituyó la esposa para el pueblo de Dios en el AT una imagen, a la que se refiere Yahweh como esposa[1], que de todos modos no le guardó fidelidad[2]. Consiguientemente, es repudiada la esposa por Yahweh[3], pero este repudio no llega a sus últimas consecuencias por cuanto Yahweh sigue amándola y la perdona[4]. Israel, como esposa culpable, anhela retornar[5], pero tiene que aguardar y arrepentirse[6]. Los profetas anuncian la reconstitución de la unión nupcial en el desierto[7] y hablan de una nueva Sión[8]. En la época de la Cautividad, es considerada de nuevo la imagen de la esposa como doncella amada[9], pero, no obstante, el tema de la ramera reaparece[10] y se habla de un repudio, solamente pasajero, de la esposa de Yahweh[11]. Cf. también la interpretación postjudaica del → **Cantar de los Cantares**. El NT aplicó la imagen de la esposa tanto a las primitivas iglesias (vgr., a la iglesia de Corinto en 2 Cor 11,2) como a la totalidad del pueblo de Dios del NT; la Iglesia, como esposa «sin mancha ni arruga ni cosa parecida»[12], que celebra sus bodas con Cristo[13], y como Jerusalén celestial y desposada ricamente engalanada para su esposo[14], es contrapuesta a Babilonia, la gran ramera[15].

[1] Os 2,2; Ez 16,8. [2] Os 2,7; Jer 2,20-25; 3,2.6.8.10; 13,27; Ez 16,15-34; 23,2-8.11-21. [3] Os 2,4-6; Jer 3,8. [4] Os 2,8.9.11-13; Ez 16,35-41; 23,9-10.22-26.28-35.45-48. [5] Os 2,9; Jer 3,4.5.22; 4,31. [6] Jer 31,19; Is 63,15; 64,11. [7] Os 2,16 y sigs. [8] Is 62,4-5. [9] Is 54, 4-8. [10] Cf. Os caps. 1-3. [11] Is 49,14; 54,6-7; 60,15. [12] Ef 5,22 y sigs, [13] Ap 19,7.9. [14] Ap 21,2.9. [15] Ap 17,1-6.

Bibl.: W. EICHRODT, *Theologie des AT*, I, Leipzig 1933, págs. 127-128. W. KORNFELD, *Mariage dans l'AT*, en *DBS*, V, cols. 905-926. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 45-65.

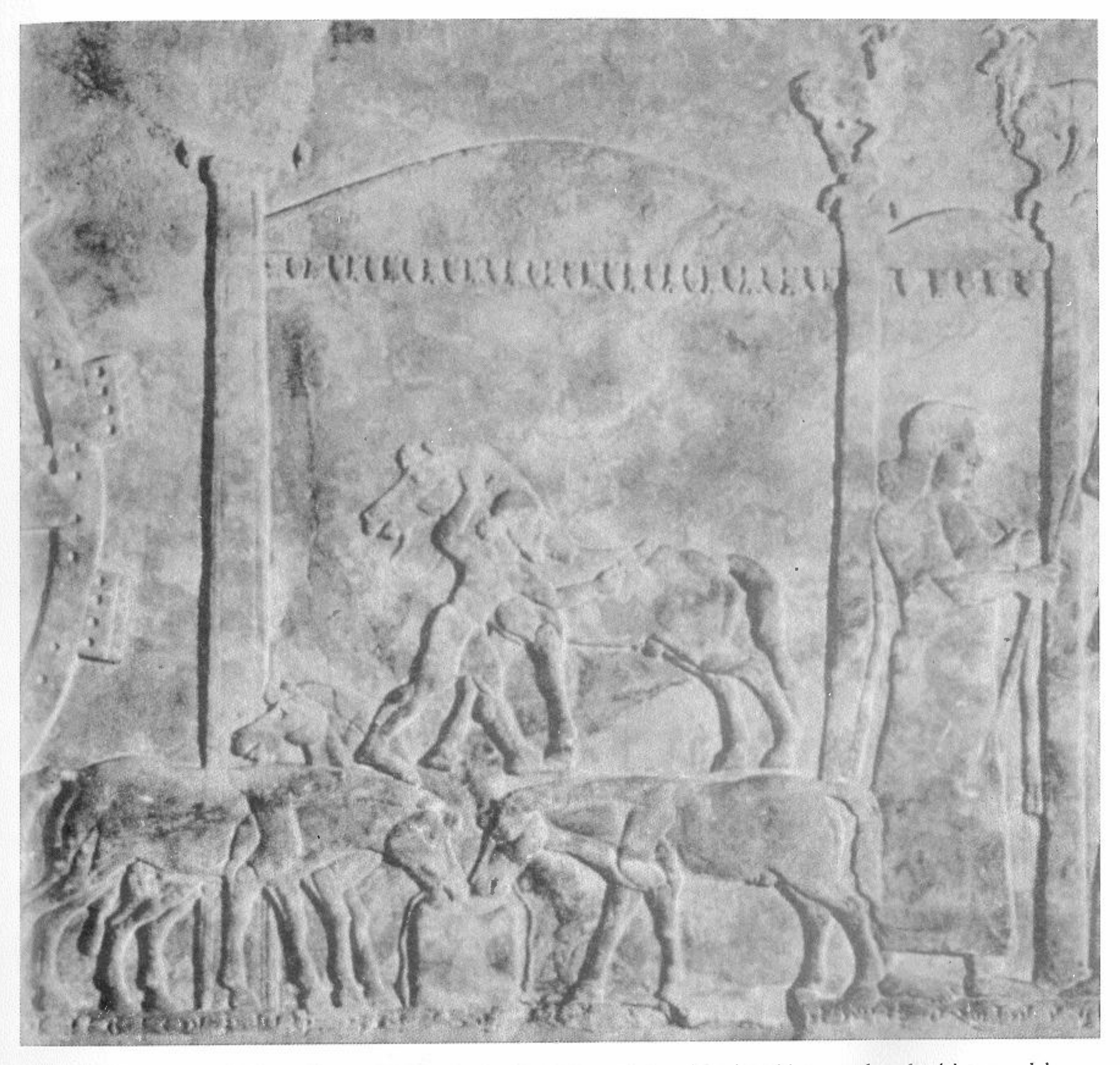
W. KORNFELD

ESPOSO (νύμφιος; Vg. *sponsus*). 1. HUMANO. El AT no conoce voz hebrea alguna para designar al esposo; es simplemente *báʿal* («dueño», «poseedor») de la → **esposa**. Con mayor o menor anticipación a la boda tenía lugar la elección de la novia por parte del padre del esposo[1] o de su madre[2]; los padres de los esposos convenían las condiciones de la boda y especialmente el importe del *mōhar* o precio de compra de la novia[3]. En caso de que ambos esposos se conocieran con anterioridad, cabía la posibilidad de matrimonio por amor[4], si bien, por regla general, había que asentir a lo que dispusiera el padre[5]. Si el esposo llevaba a cabo su decisión contra la voluntad paterna, el matrimonio era, no obstante, válido[6], al paso que en el Código de Hammurabi (§ 166) el asentimiento del padre es indespensable para la validez del matrimonio contraído. El esposo podía llegar a un acuerdo con el padre de la novia y sustituir el *mōhar* por una prestación laboral[7]. Con el pago del *mōhar*, adquiría el esposo un derecho sobre la esposa, determinado también por el ordenamiento jurídico del AT. Quien estaba prometido, pero aún no casado, quedaba eximido del servicio militar[8]; la novia que fuera violada por un hombre distinto de su prometido, era lapidada con él a tenor de lo dispuesto por la ley, caso de haber acaecido el suceso dentro de la ciudad, habida cuenta de que la mujer hubiera podido pedir auxilio; pero si ocurría en descampado, sólo sufría la pena de muerte el ultrajador, ya que los gritos de la mujer no podían ser oídos[9].

[1] Gn 24,3-8; 28,1 y sigs.; 38,6. [2] Gn 21,21. [3] Gn 24,2-3; 36,6. [4] Gn 24,11 y sigs.; 29,11.20. [5] Gn 34,4.6. [6] Gn 26,34-35; 27,46. [7] Gn 29,15-21. [8] Dt 20,7. [9] Dt 22,23-27.

2. DIVINO. Con base en la alianza del AT, se encuentra en Oseas el *symbolismus matrimonialis*, es decir, la representación de la relación entre Yahweh e Israel mediante la imagen de unas bodas o esponsales sagrados. Yahweh es celoso[1] y *báʿal* de Israel[2]. Del mismo modo que Oseas ama cada vez más a su mujer prostituida, Yahweh ama cada vez más a Israel[3], no obstante el culto a los ídolos, identificado con el adulterio[4], por cuanto el noviazgo (esto es, la alianza del Sinaí)[5] ha sido traicionado. Yahweh responde con el abandono[6] y entrega el pueblo a sus enemigos[7]. Se establece una nueva Alianza, se amuralla[8] la nueva Sión[9], se la reconstruye[10] y es instaurada como esposa con plenitud de derechos[11]. Es en el → **Cantar de los Cantares** (cf. también Sal 44 [45]) donde el *symbolismus matrimonialis* alcanza su máxima expresión poética. El NT llama esposo al Mesías[12], que se desposa[13] con el pueblo de Dios, esto es, la Iglesia, en unas nupcias celestiales[14].

[1] Éx 20,5; Jl 2,18; Zac 1,14. [2] Is 54,4-6. [3] Os caps. 1-3. [4] Os 2,7-9; Is 1,21; Ez 16,33-37; 23,5.9.20; Jer 9,2. [5] Jer caps. 31-32. [6] Jer 3,1. [7] Jer 11,15; 12,7-9. [8] Is 49,18. [9] Is 62,4. [10] Is 61,10; Jer



Establos pertenecientes a un campamento de Asurbanipal. Relieve asirio descubierto en la sala del trono del palacio noroeste de Nimrud. (Foto *British Museum*)

2,32. [11]Ez caps. 36-37. [12]Mt 9,15; Mc 2,19; Lc 5,34; Jn 3,29. [13]Ap 19,7.9. [14]Mt 22,1-4; Lc 16,7-11.

Bibl.: → **Esposa.**

W. KORNFELD

ESQUILO. Poeta griego, nacido en Eleusis (525-456 A.C) y considerado padre de la tragedia. Se ha llegado a pensar que el redactor de la carta a los Hebreos pudo haber conocido sus obras, pues en Hebr 5,8 usa el juego de palabras ἔμαθεν-ἔπαθεν, que también se halla en el *Agamenón*, 177: «Zeus abrió a los hombres el camino de la prudencia, dándoles esta ley: sufrir para comprender (πάθει μάθος)». Con esta asonancia — tradicional, pues se halla en otros escritores griegos, como Jenofonte, Demóstenes, Herodoto, Dionisio de Halicarnaso, etc. — quería expresarse que la sumisión en las cosas difíciles instruye. El redactor de la epístola a los Hebreos más bien podría depender de Filón.

Bibl.: C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux*, I, París 1952, págs. 46-47; II, París 1953, pág. 117.

ESQUILEO. → **Lana.**

ʿEŠŠ, Wādī el-. Nombre de un accidente de terreno, en su forma dialectal árabe palestina, el cual ha de relacionarse con la posible identificación del topónimo → ʾĀlūš, que aparece en el AT hebreo.

ESTABLO. Según los monumentos de Egipto, los establos no eran otra cosa que una choza en que los animales hallaban abrigo durante la noche y el mal tiempo.

En la Biblia, los términos hebreos *ʾuryāh*, *rĕfātîm*, etc., y los de las versiones, φάτνη y *praesepe*, son ambiguos, pudiendo designar tanto el establo como el → **pesebre** propiamente dicho.

Sobre los establos que Salomón necesitó para su comercio de compra-venta y cría de caballos, → **Caballeriza**.

No son nada de eso ni pertenecen a Salomón los llamados *establos* o *caballerizas de Salomón*, vastos subterráneos de cerca de 500 m² con 88 pilastras dispuestas en 12 hileras, que sostienen la bóveda en que se apoya buena parte de la explanada del Templo de Jerusalén. Se desciende allí por el ángulo sudeste de la explanada. Es una construcción de los tiempos herodianos, hecha para ampliar y regular la explanada en la pendiente del monte. Restaurados en el siglo XII, entonces sí sirvieron de caballerizas para los reyes de Jerusalén y para los templarios.

1 Re 5,6; 2 Cr 9,25; Hab 3,17.

J. VIDAL

ESTACIÓN (heb. *massaʿ*; ἀναφυγή, παρεμβολή, σταθμός; Vg. *mansio*). En el caminar de los israelitas desde Egipto hacia la Tierra Prometida, la estación designa las diversas etapas que aquellos hicieron a lo largo de su marcha, comprendiendo cada estación el acto de detener el Tabernáculo, de mover el campamento y de iniciar o proseguir el camino hasta la próxima parada (→ **Éxodo, Itinerario del**).

Éx 17,1; 40,36.38; Nm 10,2; 33,1; Dt 10,11; Cf. Gn 13,3.

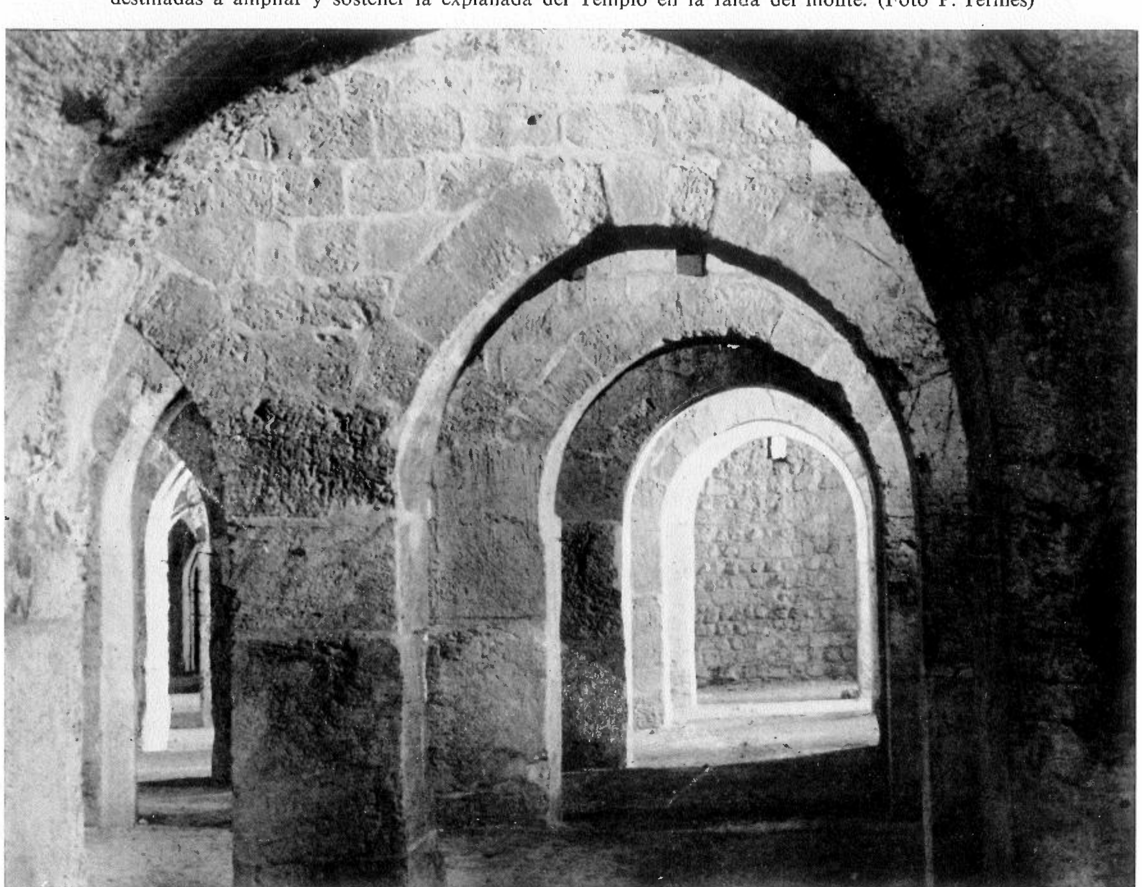
P. TERMES

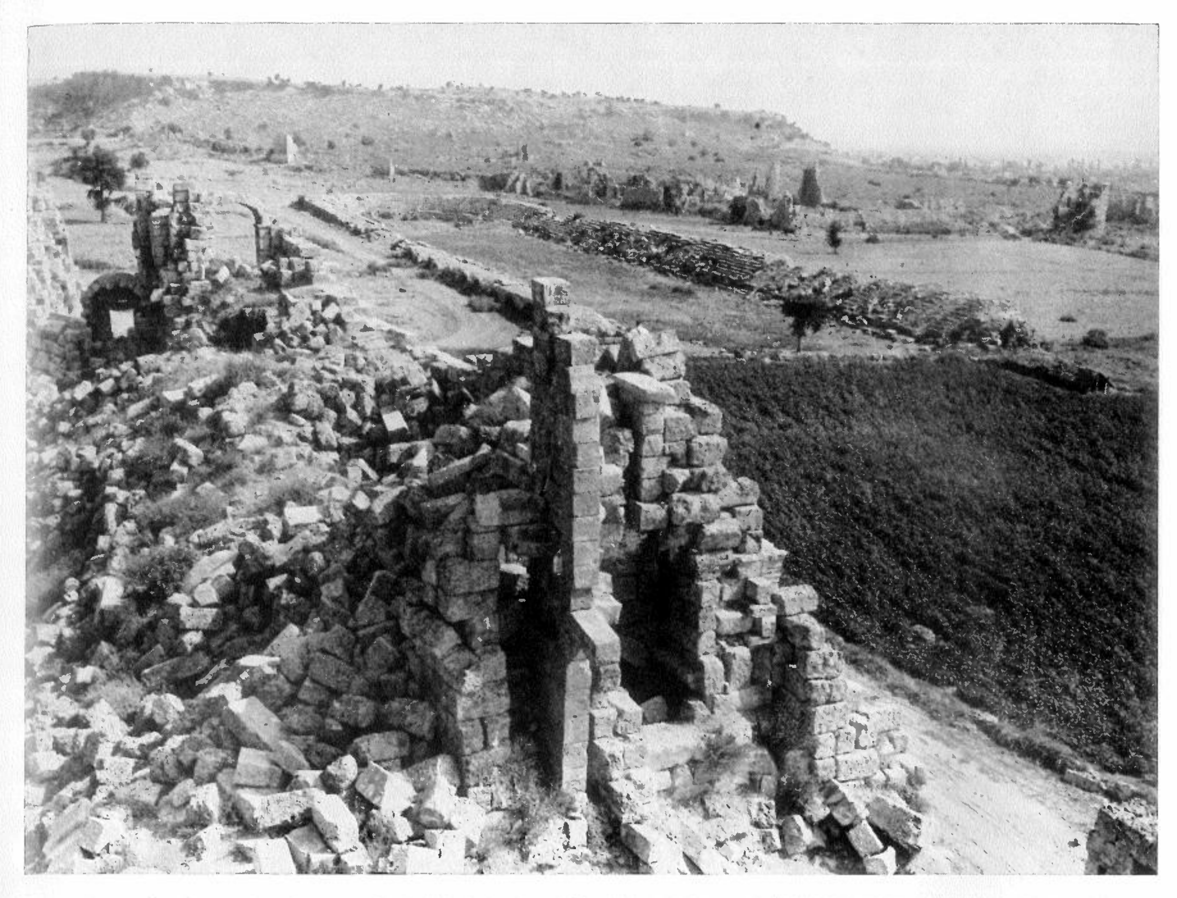
ESTACIONES DEL AÑO. Después de su asentamiento en Palestina, Israel pasó a ser un pueblo sedentario esencialmente agrícola, porque toda su actividad y riqueza estaban en el campo y en la cría de ganados. Por eso, dividieron el año empíricamente en dos estaciones en razón de la humedad o sequía y no de las oscilaciones de temperatura[1].

El verano (*qáyiṣ*), que se extiende aproximadamente de mayo a octubre, es el tiempo seco, de cielo despejado, el tiempo del calor y de la siega[2]. El otoño/invierno (*ḥōref*) empieza en octubre con las primeras lluvias, que van aumentando hasta lograr su índice máximo hacia el mes de enero, para decrecer después hasta la sequía casi total; es también la época del frío y de la sementera[3].

Nuestras estaciones intermedias de primavera y otoño no cuentan como tales en el calendario hebreo, eminen-

Jerusalén. Los llamados «establos, o caballerizas, de Salomón», son en realidad infraestructuras herodianas destinadas a ampliar y sostener la explanada del Templo en la falda del monte. (Foto P. Termes)





El estadio de Perge (centro), con el lugar de la acrópolis (al fondo). En primer término aparecen las ruinas del teatro. (Foto P. Termes)

temente agrícola; alguna que otra alusión como «aparecieron las flores»[4] y «árboles otoñales» (φθινοπωρινός)[5] no bastan a establecer un tiempo *a se*. Otras alusiones[6] son interpretaciones inexactas del texto original.

Sin embargo, Israel conoció —al menos después del destierro— la división anual cuatripartita del tiempo en razón de los dos equinoccios y los dos solsticios que están a la base del zodíaco y que todavía tienen vigencia científicamente. Así lo confirma el mosaico de la sinagoga de ʿAin Dūq, muy deteriorado, y sobre todo el de Bēt ʾAlfāʾ, casi intacto y en el que puede verse: en el centro el carro del Sol tirado por cuatro bueyes, con doce recuadros alrededor, con los signos y nombres zodiacales, y en la parte exterior cuatro figuras alusivas a las cuatro estaciones con el nombre del primer mes de cada una *tĕqūfāh nīsān, tĕqūfāh tammūz, tĕqūfāh tišrī, tĕqūfāh ṭēbēt*, respectivamente primavera, verano, etc., y en dirección contraria a las manecillas del reloj, al revés del zodíaco aludido de ʿAin Dūq. Contrariamente al uso hebreo, el año empezaría en la primavera (→ **Geografía de Palestina**).

[1]Gn 8,22; Sal 74,17; Is 18,6; Zac 14,18. [2]Is 18,4; Jdt 8,2-3. [3]Jer 36,22; Cant 2,11; Jn 10,22; 2 Tim 4,21. [4]Cant 2,12; 7,12. [5]Jds vers. 12. [6]Cf. Gn 35,16; 48,7; Dt 16,1; Is 28,4; Miq 7,1; Ez 34,18; Eclo 50,8, etc.

Bibl.: J. SONNEN, *Landwirtschaftliches vom See Genesareth*, en *Bibl*, 8 (1927), págs. 65-85. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 169-171.

C. GANCHO

ESTACTE (heb. *nāṭāf*; στακτή; Vg. *stacte*). Uno de los perfumes que debían mezclarse al incienso ritual[1]. El *nāṭāf* del T. M. es una resina desconocida. Para algunos se trata del estacte (aceite esencial que se obtiene de la mirra fresca, molida y bañada en agua), de la goma olorosa del estoraque (producto balsámico extraído del *Styrax officinale* L.), o, según algunos autores judíos del opobálsamo procedente de Abisinia.

[1]Éx 30,34.

Bibl.: A. MATONS, *Diccionario de Agricultura, Zootecnia y Veterinaria*, 2.ª ed., Barcelona 1947, pág. 1046. A. CLAMER, *L'Exode*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 254.

J. A. PALACIOS

ESTADIO (στάδιον; Vg. *stadium*). Era el lugar de las carreras entre los griegos. Tomó este nombre porque el famoso de Olimpia tenía exactamente un estadio de longitud. La forma del estadio era una pista alargada y estrecha, cuyas extremidades fueron posteriormente semicirculares, dando lugar a los anfiteatros. Aprove-

chando una depresión del terreno, tenían a ambos lados pendientes naturales y escalonadas, cubiertas de césped, piedra o mármol, donde se sentaban los espectadores. Los puntos de partida y de llegada se marcaban con dos señales llamadas ἄφεσις y τέρμα respectivamente; detrás de éste, estaba la σφενδόνη o hemiciclo en talud.

En el estadio se efectuaban carreras sencillas, carreras dobles y carreras de resistencia; en éstas se daba dos veces la vuelta al estadio. También tenían lugar en él la lucha, el pugilato y el pancracio.

San Pablo, para mejor exhortar a los corintios a la necesidad de esforzarse y abstenerse de todo lo que supone mal uso de la libertad cristiana, les recuerda los sacrificios, privaciones y ejercicios que soportan los que corren en el estadio, que tan bien conocían ellos, pues en Corinto se clebraban los juegos ístmicos cada dos años. «¿No sabéis, les dice, que todos corren en el estadio, pero solamente uno alcanza el premio? Corred, pues, para alcanzarlo»[1].

[1] 1 Cor 9,24.

Bibl.: J. Durm, *Die Baukunst der Griechen*, Leipzig 1910, pág. 490 y sigs.

M. BALAGUÉ

ESTADIO (στάδιον; Vg. *stadium*). Medida itineraria adoptada en Palestina en el período helenístico; es de origen griego y se basa siempre en un patrón aproximado de 600 pies. Pero, dados los distintos pies existentes, la longitud del estadio variaba según fuera el ático (177,6 m), el pítico (165 m), el olímpico (192, 27 m), el ptolemaico, alejandrino o romano (184,83 m) o el vulgar (198 m). Quizá el recibido en Palestina fuera el alejandrino, que equivalía a unos 625 pies romanos (→ **Metrología**).

2 Mac 11,5; 12,9 y sigs.; Lc 24,13; Jn 6,19; 11,18; Ap 14,20; 21,16.

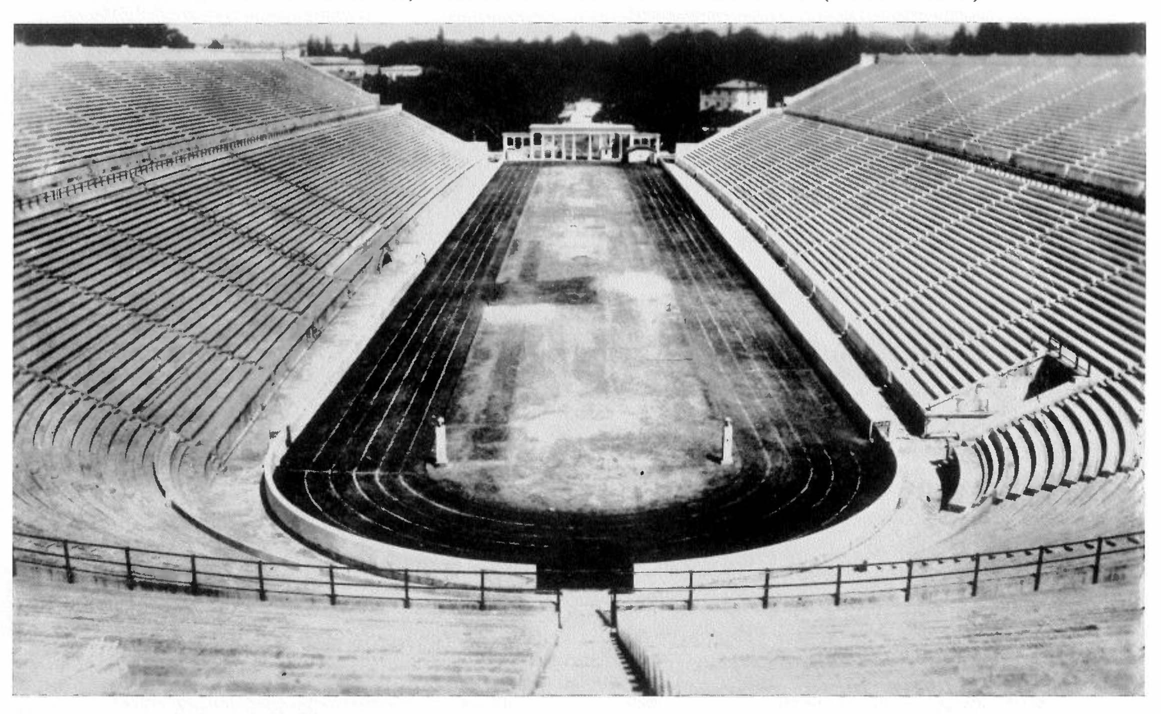
Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 247.

D. VIDAL

ESTAÑO (heb. *bědil*; κασσίτερος; Vg. *stannum*). Este metal, *stannum*, según el texto bíblico[1] se identifica con la voz hebrea *bědîl*. A pesar de esto parece que no siempre distinguieron exactamente este metal del plomo, al igual que en la antigüedad, en que con frecuencia confundían el *plumbum album* y *plumbum nigrum*, y entre κασσίτερος y μόλιβδος.

No se sabe cuándo ni en dónde se obtuvo estaño puro por primera vez. Fue hallado a veces al lado de minas de oro o en estratos de granito, en forma de óxido de estaño. Desde época temprana, en aleación con el cobre, sirvió para formar el bronce. En Egipto se han encontrado cacharros de estaño puro, o de aleación de plata y estaño, en tumbas de la XVIII dinastía; en el Papiro Harris (XX dinastía) es también mencionado. Pero este metal no se encuentra en Egipto y de aquí se deduce que era producto de importación. Parece ser que este mineral fue traído en estado nativo de minas o de lechos de los ríos del nordeste de Persia, o de la zona Kasrawān, próxima a Beirut. En época más reciente, el estaño fue una de las típicas mercancías con la que comerciaron los fenicios, que lo buscaron en España y Portugal y quizás también en Cornualles (Inglaterra).

Atenas. El moderno estadio levantado en 1895 sobre las ruinas del que fue escenario de los consursos gímnicos de las fiestas Panateneas; de ahí su nombre de estadio Panatenaico. (Foto S. Bartina)





ʾEštāʿōl y los alrededores de Ṣōrʿāh. Este valle de ondulantes colinas tuvo gran importancia en las luchas entre los hombres de la tribu de Dan y los filisteos. (Foto *Orient Press*)

Su uso más importante es el de la fabricación de joyas y como componente de la materia prima del vidrio, al que da un color blancuzco opaco. A causa de su blandura, no sirvió para la industria de armas, sino, como se ha dicho, en aleación con el cobre.

El estaño puro era extraído por calcinación del óxido de estaño; pero a veces se obtuvo por lavado aluvial, del mismo modo que se obtenía en ocasiones el oro.

En Zac 4,10 se menciona (*hā-ʾeben ha-bĕdīl*) «piedra de estaño», en la mano de Zorobabel. Distintos comentadores han pensado que se refiere a la plomada, instrumento de construcción. Pero Tur Sinaí propuso leer (*hā-ʾeben ha-bĕrīl*), «piedra de berilo», es decir, βήρυλλος, que es una piedra preciosa.

[1]Nm 31,22; Ez 22,18-20; 27,12.

Bibl.: J. Löw, en *Freimann-Festschrift*, Berlín 1935, págs. 159-166. L. Koehler, en *ThZ*, 3 (1947), pág. 155. A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, Londres 1948, págs. 258-291.

H. BEINART

ʾEŠTĀʾŌL (et. ?; ʼΑσταώλ, ʼΕσθαόλ, ʼΕσθαάμ; Vg. *Esthaol, Estaol*). Ciudad de la Šĕfēlāh, asignada a la tribu de Judá[1], aunque en otro pasaje se atribuye a Dan[2]. Como integrante de esta tribu se menciona, en relación con Ṣōrʿāh, en alguno de los sucesos de la vida de Sansón[3]. Necesitada la tribu de un territorio propio, bien por estar el suyo dentro de Judá, bien a causa de su crecimiento o de las incursiones filisteas, enviaron cinco exploradores que, partiendo de ʾEštāʾōl y Ṣōrʿāh debían buscar un lugar idóneo para el futuro establecimiento[4]. Lo hallaron en el extremo norte de Israel y de ʾEštāʾōl partió la expedición de conquista[5]. La ciudad es mencionada por Eusebio. La identificación más aceptada es la actual Ešwāʿ o Išwaʿ, hasta hace poco llamada Išwaʿīl, a unos 4 km al suroeste de Bāb el-Wād y a unos 20 al este de Jerusalén. La falta de pruebas arqueológicas de un primitivo asentamiento en tal lugar, hace que algunos prefieran identificarla con ʿArṭūf, a 1,5 km al sur de la anterior.

[1]Jos 15,33. [2]Jos 19,41. [3]Jue 13,25; 16,31. [4]Jue 18,2.8. [5]Jue 18,11.

Bibl.: Eusebio, *Onom.*, 88,12. Abel, II, págs. 320-321. A. Gelin, *Josué*, en *La Sainte Bible*, París 1949, pág. 95. R. Tamisier, *Le Livre des Juges*, en *La Sainte Bible*, París 1949, págs. 252-253, 272-273. *Miqr.*, I, cols. 788-789. Simons, § 318.

R. SÁNCHEZ

ESTAOLITA (heb. *hā-ʾeštāʾulī*; οἱ ʼΕσθαωλαῖοι, υἱοί Εσθαάμ; Vg. *Esthaolithae*). Habitantes u oriundos de ʾEštāʾōl, que descendían de las familias de Qiryat Yĕʿārīm.

1 Cr 2,53.

ESTAQUIO (Στάχυς; Vg. *Stachys*). Cristiano de la iglesia de Roma, a quien Pablo saluda, distinguiéndole con el honroso epíteto de «mi amado Estaquio», sin que se sepan más detalles de su vida.

Rom 16,9.

ESTATER (στατήρ; Vg. *stater*). Moneda de plata de origen macedonio equivalente a dos didracmas (→ **Didracma**), a cuatro dracmas, a cuatro denarios y a un siclo. Era la capitación que habían de pagar dos personas en tiempos de Nuestro Señor. Se menciona una sola vez en el NT en el momento en que Pedro, por orden de Jesucristo, pesca un pez en cuya boca hay un estater[1].

[1] Mt 17,27.

Bibl.: D. Buzy, *Évangile selon Saint Matthieu*, en *La Sainte Bible*, IX, París 1950, págs. 231-233. A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 262-263.

P. ESTELRICH

ESTATURA (heb. *middāh*, *qōmāh*; ἡλικία, μέγεθος, ὕψος; Vg. *statura*, *altitudo*). Altura, talla o medida de una persona en pie. Problema aparte constituyen los → **gigantes** anteriores al diluvio, de alta estatura, según dice Baruc[1]. Una estatura prócer, elevada, siempre ha causado honda impresión: de admiración, unas veces, hacia quien la posee[2] o hacia quien ha vencido al enemigo que la poseía[3]; de respeto y temor, otras, como aconteció a los exploradores enviados por Moisés a la tierra de Canaán[4]. Una estatura aventajada no era prenda segura de elección divina[5], aunque, al decir de Herodoto[A], los antiguos prefirieran reyes altos; ni la estatura pequeña fue impedimento a Zaqueo para acercarse a Jesús[6]. De Jesús niño se dice que con la edad crecía en estatura de cuerpo[7]. Esta estatura —otros, sin embargo, prefieren interpretarlo de un poco de tiempo con que alargar la vida— que nadie puede aumentar enseñaba Jesús como ejemplo de la necesidad de confiarse en manos de la providencia divina[8].

[A] *Hist.*, 3,20; 7,187.

[1] Bar 3,26. [2] Is 45,14; Cant 7,8. [3] Cf. 1 Sm 17,4 con 18,7; 1 Cr 11,23. [4] Nm 13,33; Dt 1,28. [5] Cf. 1 Sm 10,23-24 con 1 Sm 16,6-7. [6] Lc 19,3. [7] Lc 2,52. [8] Mt 6;27.

P. TERMES

ESTE, Mar del (heb. *ha-yām ha-qadmōni*; ἡ θάλασσα ἡ πρὸς ἀνατολάς, ἡ θάλασσα ἡ πρώτη; Vg. *mare orientale*). Nombre que algunos profetas[1] dan al mar de la Sal (heb. *yām ha-mélaḥ*) de que trata tanto el Pentateuco como el libro de Josué, y que corresponde al actual mar Muerto. Esta denominación obedece a que dicho lago se halla situado al este con respecto a la posición geográfica de Palestina.

[1] Ez 47,18; Jl 2,20; Zac 14,8.

Bibl.: M. Delcor, *Joël*, en *La Sainte Bible*, VIII, 1.ª parte, París 1961, págs. 161-162.

C. COTTS

ESTE, Viento del (heb. *rūaḥ qādīm*, *qādīm*; ἄνεμον καύσωνα; Vg. *ventus urens*). El nombre que da la Vg. a este viento denota perfectamente su naturaleza: es abrasador y seco, y llega cargado de polvo de los desiertos meridionales de Palestina[1]; sus rigores ponen a prueba la resistencia de hombres y animales[2], y agostan las plantas[3]. A veces tiene carácter tormentoso[4], hace naufragar las naves en alta mar[5] y aparta las aguas agitadas[6].

Probabilísimo emplazamiento de ʾEštāʿōl, la antigua ciudad de los danitas. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)





Jerusalén vista desde el minarete de la Ascensión. La tradición, aunque tardía, defiende que san Esteban sufrió el martirio fuera de los muros de la población, hacia la derecha de la fotografía. (Foto P Termes)

Los árabes le dan el nombre de *ḫamsin* (→ **Geografía de Palestina**).

[1] Jer 4,11; 18,17; Os 13,15; Hab 1,9. [2] Is 27,8; Jon 4,8. [3] Is 27,8; Jon 4,8. [4] Gn 41,6.23; Éx 10,13; Ez 17,10; 19,12. [5] Job 27, 20-21. [6] Sal 48,8; Ez 27,26. [7] Éx 14,21.

Bibl.: → **Geografía de Palestina.**

G. SARRÓ

ESTEBAN (Στέφανος, «coronado»; Vg. *Stephanus*). Uno de los siete diáconos escogidos por la Iglesia naciente para ayuda a los apóstoles. A juzgar por sus nombres, todos griegos, y por los motivos que provocó su elección, se puede concluir con bastante probabilidad que eran helenistas. Éstos fueron elegidos por la multitud y «los presentaron a los apóstoles y, haciendo oración, les impusieron las manos». Esteban es nombrado el primero de ellos, lleno de fe y del Espíritu Santo[1]. De estos judíos helenistas, de mentalidad más abierta al exterior, se valdrá el Espíritu Santo para acelerar la evangelización del mundo grecorromano[2]. El principal de ellos será Saulo de Tarso, cuya conversión arranca del martirio de san Esteban.

San Esteban es el primer mártir de Jesucristo, en el propio sentido de la palabra, el primero que dio testimonio de Él y lo selló con su sangre, víctima también del odio de los judíos y a manos del sanedrín. Dicen los Hechos de los Apóstoles: «Esteban, lleno de gracia y revestido de poder, obraba prodigios y señales entre el pueblo», que suscitaron la envidia de algunos judíos helenistas, que tenían sinagoga en Jerusalén, como hogar de la diáspora de Roma, de Egipto y de Asia. Éstos, impotentes contra su sabiduría, sobornaron, como en el caso de Jesucristo, a quienes dijeron: «Le hemos oído proferir palabras de blasfemia contra Moisés y contra Dios». Y convenciendo al pueblo, lo arrastraron al sanedrín, donde falsos testigos dijeron: «Este hombre no cesa de proferir palabras contra el lugar santo y contra la Ley, porque le hemos oído decir que Jesús Nazareno destruirá y cambiará los usos tradicionales que nos dio Moisés». Contra estas falsas acusaciones se defendió con su famoso discurso improvisado, que es también su profesión de fe y su testamento[3]. En él, san Esteban hace un resumen de la historia del pueblo de Dios, recalcando los puntos en que era falsamente acusado. Así, les hace ver cómo Dios protegió a Abraham y a Moisés en tierras paganas, antes de la circuncisión, de la Ley y del Templo, al cual Dios no necesita para ser adorado y menos encerrado en él. Hace resaltar la fe de éstos y demás personajes célebres; y cómo el pueblo siempre persiguió a los enviados de Dios,

especialmente a Moisés y José, tal como ellos habían hecho con el Mesías, Jesús.

Es célebre este discurso por las dificultades que presenta. ¿Cómo pudo san Lucas hacerse con él si Esteban murió en seguida? ¿Y cómo pudo recordarlo el que se lo entregó? Nada de inverosímil es que el mismo Saulo, profundamente conmovido, empezara a sentir los aguijones de la gracia[4] y conservara para su discípulo y biógrafo este discurso, fácil de retener por ser un resumen de la historia de Israel, como él mismo hará también[5]. No hay que olvidar además que san Lucas fue historiador e investigador, como dice en su prólogo al evangelio.

En cuanto a las incoherencias históricas con los relatos de la Biblia en algunos detalles[6], hay que tener en cuenta que el Pentateuco y gran parte de la historia de Israel, tal como la tenemos hoy, se escribió siglos después de los hechos y a base de documentos escritos y tradiciones orales, no siempre coherentes entre sí. Por lo mismo, pudo san Esteban trazar su historia parenética de memoria e improvisadamente siguiendo a éstas y no a la tradición escrita de los volúmenes que no tenían tan a mano como nosotros ahora.

En cuanto a su incompatibilidad con el dogma de la inspiración, téngase presente que el único inspirado, en el punto que tratamos, es san Lucas, el cual nos ha transmitido el discurso tal como lo encontró, sin quitar o hermanar las incoherencias, lo cual es una prueba de autenticidad, pues un falsario hubiera procurado, ante todo, la perfecta armonía histórica. Y prueba de ello es que los sanedritas, meticulosos escrituristas, no opusieron reparo alguno a sus afirmaciones hasta el final, cuando les increpó por haber sido los traidores y asesinos del Justo, y haber recibido la Ley por ministerio de ángeles y no haberla guardado[7].

El efecto del discurso fue fulminante. Al oír estas palabras, los sanedritas se llenaron de enojo contra él, se taparon los oídos y se arrojaron sobre él. Después, lo sacaron de la ciudad y lo lapidaron. Y murió contemplando los cielos abiertos y orando por sus enemigos, como Jesucristo en la cruz: «Señor, no les imputes este pecado»[8].

Aprovechando los judíos la debilidad del representante imperial, o su novatada o interregno, probablemente después de la deposición del violento Pilato (año 36), pudieron perpetrar este asesinato tumultuario, sin contar con la autoridad de Roma.

En el lugar del martirio levantó el año 460 la emperatriz Eudoxia una basílica[A], cuyas ruinas encontraron los PP. Dominicos en una depresión del terreno junto a su actual *École Biblique*. Éstos han restaurado la antigua basílica. La fiesta de san Esteban se celebra el 26 de diciembre y el hallazgo de sus restos se conmemora el 3 de agosto.

[A] *PG*, 85,467.

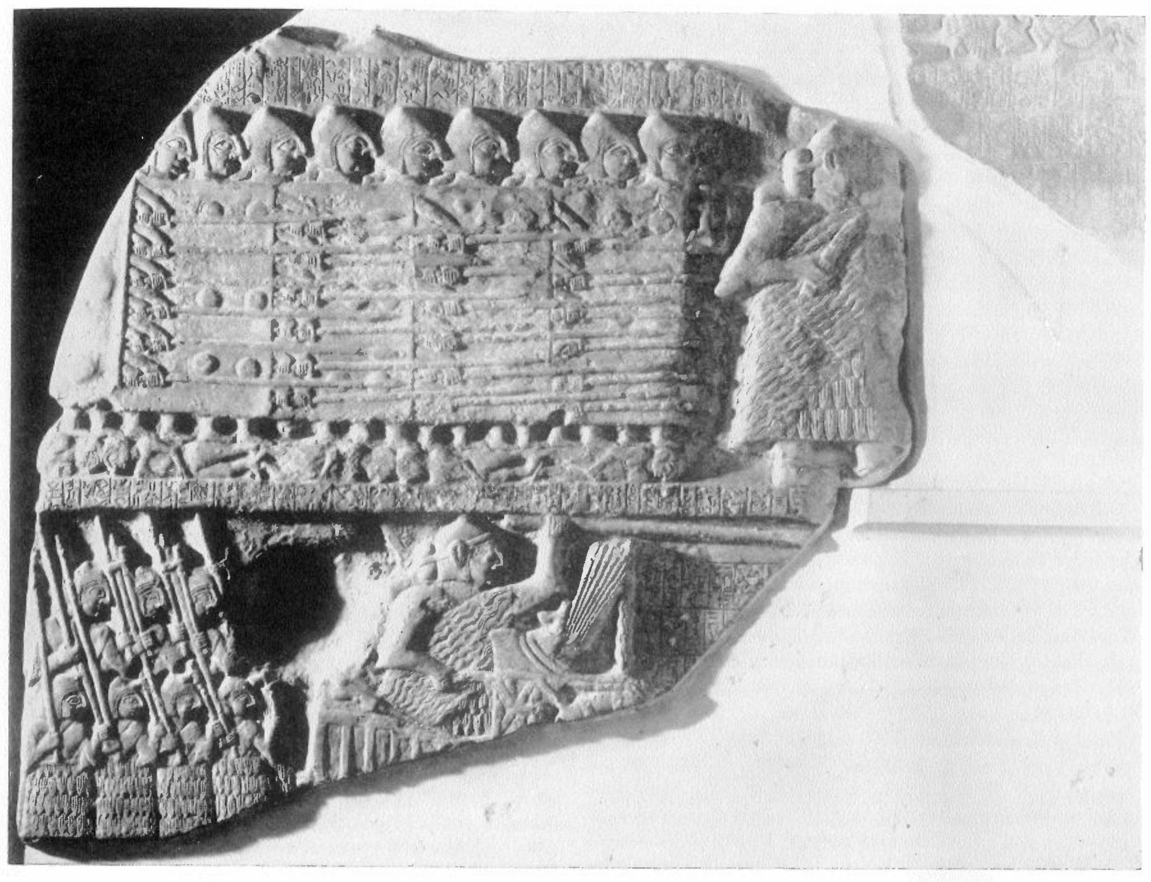
[1] Act 6,1-6. [2] Act 8,5-40; 11,20 y sigs.; 21,8. [3] Act 6,8 y sigs. [4] Act 26,14. [5] Act 13,16-41. [6] Cf. Act 7,2-3 y Gn 11,31; 12,4 y 15,7; Act 7,15-16 y Gn 49,29-32; 50,13. Act 7,52 y sigs. [8] Act 7,54-60.

M. BALAGUÉ

ESTEBAN, Apocalipsis de. obra apócrifa perdida, cuyo título, según el *Decreto Gelasiano*, la fuente que



Estela con la figura del faraón Ramsés II ofreciendo una figurilla de Maat al dios Ra-Harahte. Hallada en Tell Mashūṭah y colocada actualmente en el jardín público de Ismailía. (Foto A. Arce)



Fragmento de la estela erigida por Eannatum para conmemorar su victoria sobre la vecina ciudad de Umma. Hallada en Tellō, Mesopotamia. De principios del III milenio. (Foto Museo del Louvre)

lo da a conocer, era *Revelatio quae apellatur [sancti] Stephani.* Se ha supuesto que refería los misterios que se revelaron a Esteban cuando «vio los cielos abiertos y a Jesús a la diestra de Dios»[1]. Sixto de Siena afirma que los maniqueos apreciaron mucho a este apócrifo. Se ha propuesto la identificación de su original con diversos textos escritos en griego, latín, alemán, ruso, etc.

[1] Act 7,55.

Bibl.: *PL,* 59,177-178. SIXTO DE SIENA, *Bibliotheca Sancta,* Nápoles 1742, pág. 193. A. ROMEO, *Stefano, apocalisse de santo,* en *ECatt,* XI, Roma 1953, col. 1304.

J. A. PALACIOS

ESTEBAN, Revelación o martirio de. Obra legendaria titulada corrientemente *Revelatio* o *Martyrium Stephani,* perteneciente al ciclo pseudoclementino, cuyo original griego se ha perdido, y que se ha querido identificar con el perdido *Apocalipsis de Esteban.*

Bibl.: F. M. ABEL, *Étienne, st.,* en *DBS,* II, París 1934, cols. 1132-1139, con bibliografía.

J. A. PALACIOS

ESTEFANAS (Στεφανᾶς, «coronado»; Vg. *Stephanas*). Cristiano cuya familia perteneció al primer grupo de personas que san Pablo catequizó y bautizó en Acaya. Sus miembros se dedicaron al «servicio de los santos», expresión que tal vez indique una obra de asistencia oficial. Estefanas estaba con Pablo cuando escribió la primera epístola a los Corintios.

1 Cor 16,15-17.

Bibl.: C. SPICQ, *Épîtres aux Corinthiens,* en *La Sainte Bible,* XI, París 1949, págs. 95-2962.

P. ESTELRICH

ESTELA. En su acepción estricta, el vocablo denota una losa, plantada en tierra en sentido vertical, en la que se han esculpido imágenes o inscripciones; el nombre se aplica por extensión a una piedra erecta, cuya superficie se ha preparado a fin de recibir tal clase de grabados.

Las estelas pueden ser: *a*) funerarias, y en ese caso aparecen normalmente en las tumbas o en las inmediaciones de ellas; *b*) votivas, es decir, las erigidas por reyes y personajes importantes en templos y lugares públicos, y *c*) conmemorativas, obra de soberanos y jefes militares, las cuales se encuentran en sitios dignos de nota, sobre todo por haber sido teatro de hechos de guerra merecedores de recuerdo.

Las estelas abundan en el Egipto faraónico, especialmente en Abidos, durante el Imperio Medio, y, en

segundo término, en el Próximo Oriente antiguo (la de Saba'a, las del Nahr el-Kelb, la de basalto de Nabonid, las sudarábigas, etc.). Existen además en otros ámbitos geográficos, tales como Grecia, América latina (cultura maya, principalmente) y Asia (por ejemplo, en China, las de los sepulcros de la dinastía Han, en Shantung, y la nestoriana de Hsian-fu).

En muchos casos, las estelas alcanzan gran relieve como fuentes históricas y filológicas, con el mismo título que los cilindros, prismas, obeliscos, etc., y han proporcionado informes o permitido aclarar puntos cronológicos, onomásticos o léxicos envueltos en la oscuridad.

El AT menciona en dos pasajes la estela[1], cuyo nombre técnico hebreo es *maṣṣēbāh* (en ambos casos citados, la forma hebrea es variante). La exploración arqueológica de Palestina ha descubierto en el país las siguientes:

1. La estela de → **Mēšaᶜ**.
2. La estela de → **Balūᶜah**.
3. La de Mekal, en Beisán.
4. La de Thutmosis III, en Ḫirbet el-ᶜOreimah.
5-6. Las de Seti I, en Beisán.
7. La del mismo soberano egipcio en Tell el-Šihāb.
8-9. Las de Ramsés III y Šešonq, en Megiddo.
10. La de Ramsés II, en Beisán.
11. La «piedra de Job», estela de Ramsés II, en Šeiḫ Saᶜad.
12. La de Amón, en Beisán.

[1] 1 Sm 15,12; 2 Sm 18,18.

Bibl.: *BRL*, cols. 500-503. A. Rowe, *The Four Canaanite Temples of Beth-Shan*, Filadelfia 1940, pág. 59. A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 59 (fig.). *ANET*, *passim*. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 41, 43, 77, 112, 164, 186, 189, 218. G. Posener, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París 1959, págs. 275-276. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 5.ª ed., Harmondsworth 1960, págs. 79, 103, 104, 105, 132, 134. A. van den Born, *Stèle*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, cols. 1770-1771.

M. GRAU

ESTELA DEL SOL (heb. *ḥammān*, pl. *ḥammānīm;* LXX cf. *infra*; Vg. *lucus*). Objeto cananeo de culto mencionado varias veces en la Biblia, que lo considera como uno de los malos usos que adoptaron los israelitas después de la toma del país. Entre los actos de purificación del culto que realizaron los reyes Asa y Josías se dice también que quitaron y destrozaron los *ḥammānīm*[1], indicando que estaban hechos de materia que podía quitarse y destrozarse.

Los LXX, en Nm 16,30 traducen, ξύλινα χειρονούντα, «objetos de madera hechos a mano», y, en 2 Cr 34,4.7, ὑψηλά, «objetos erigidos». De esto se deduce que ya los traductores de LXX tuvieron dificultades en la determinación de la naturaleza del objeto. Filón, por su parte, tradujo ᾿Αμμουνεῖς.

Los comentadores relacionaron en hebreo el término *ḥammān* con «sol», determinando que la intención es el culto al Sol. Pero Lindblom y otros investigadores estimaron que se trataba de columnas de piedra y de símbolos del dios fenicio Ḥamón. Contra este argumento aclaró Ingholt que en Palmira se usaron *ḥammānīm* para ofrendar incienso y que estaban colocados sobre el altar. De esta opinión participa también Elliger, quien admite que se refiere a una parte del altar, apoyándose en una inscripción nabatea, en la que está escrita la palabra *ḥamnā'*, encontrada en Deir el-Meškūk en el Orontes meridional. Esta palabra se encuentra también en un ábaco de columna descubierto en Palmira y en otras distintas inscripciones palmirenas de los siglos I y II D.C. Equipara estos hallazgos a los altares de cuatro cuernos descubiertos en Siquem y Megiddo (estratos IV y V), usados, a su juicio, para quemar.

La Biblia misma nos informa sobre la gran difusión de los *ḥammānīm* y parece que hay que buscar otra identificación para tal objeto. Albright propuso que el origen del nombre estaba en la raíz *ḥmm*. Según esta hipótesis, dedujo que se trataba de un utensilio que servía para caldear el Templo y en el que se podía también ofrendar incienso; es decir, se trataría de un objeto transportable. Quizás haya que identificar los *ḥammānīm* con aquellos pedestales especiales encontrados en Taᶜănāk. Gézer, Beisán, Megiddó, etc., la mayoría de los cuales son de la época del Bronce III y del Hierro, y que sirvieron para calentar. Estaban abiertos por abajo para poder introducir materia combustible; el humo de la combustión salía por las aberturas de los lados. Encima había una cazuela en la que se ponían los perfumes para quemar. Así, este objeto, que transportaban y colocaban en los altares, sirvió tanto de instrumento de calefacción como de culto a los dioses, y esto explica su gran difusión en las ciudadas de Judá.

El nombre Ḥammān se encuentra como componente en el nombre de Báᶜal Ḥammān, dios principal del panteón de Cartago. El nombre de este dios fue reducido a Ḥammān como lo atestigua la grafía romana [Ḥ]ammón.

[1] 2 Cr 14,4; 34,4.7.

Bibl.: E. Littmann, *Nabatean Inscriptions*, Leiden 1914, págs. 25-27. J. Lindblom, *Die Jesaja-Apocalypse (Jer 24,27)*, Lund-Leipzig 1938, págs. 93-98. K. Elliger, en *ZAW*, 67 (1939), págs. 256-265. H. Ingholt, en *Mélanges Dussaud*, II, París 1939, págs. 795-802. J. Pedersen, en *Israel*, III-IV, Londres 1940, pág. 690 y sigs. W. F. Albright, *The Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1946, págs. 78, 146, 215, n. 58; íd., *From the Stone Age to Christianity*, Baltinore 1946, pág. 237. A. Dupont-Sommer, en *Mélanges Isidore Levi*, Bruselas 1955, pág. 149 y sigs.

H. BEINART

'EŠTĚMŌAᶜ («obediencia»; ᾿Εσθαιμών;Vg. *Esthamo*). Hijo de la mujer de Hōdiyyāh, hermana de Náḥam, y descendiente de Judá, según el T. M., llamado el maacatita (heb. *ha-maᶜăkāti*). El texto hebreo en que aparece el nombre es de difícil interpretación. Posiblemente encierra una idea de dependencia geográfica y territorial, y por ello haya que considerar a 'Eštĕmōaᶜ, no como un nombre de persona, sino como el de la ciudad homónima, cuyo epónimo representa. En tal caso se trata de un fragmento de genealogía calebita, en que maacatita alude a Maᶜăkāh, concubina de Caleb; los descendientes de éste aparecen como los fundadores o padres de poblaciones de la Šĕfēlāh y los montes de Judá.

1 Cr 4,19.

R. SÁNCHEZ

'EŠTĚMŌAᶜ («obediencia»; ᾿Εσθαιμών, ᾿Εσθαμώ, Τεμά, ῎Ες καὶ Μάν; Vg. *Esthamo*, *Esthemo*, *Istemo*). Locali-

dad de los montes de Judá, asignada a la tribu de Judá, también llamada ʾEštĕmōh[1]. Fue una ciudad levítica[2]. A sus ancianos envió David parte del botín obtenido al derrotar a los amalecitas, que en su ausencia habían saqueado Ṣiqĕlāg, con el fin de pagar su anterior amistad y congraciarse con ellos[3]. Eusebio la menciona como una gran ciudad de los judíos en el territorio de Eleuterópolis. Se identifica con el-Samūʿ, a unos 7 km al sur de la actual Yaṭṭah y a unos 9 de el-Zāhiriyah.

[1]Jos 15,50. [2]Jos 21,14; 1 Cr 6,42. [3]1 Sm 30,28.

Bibl.: Eusebio, *Onom.*, 86,20. Abel, II, pág. 321. *Miqr.*, I, cols. 789-790. Simons, § 319.

R. SÁNCHEZ

ʾEŠTĔMŌH. Uno de los nombres que tiene en el T. M. la población de la tribu de Judá, situada en la montaña, llamada asimismo → **ʾEštĕmōaʿ**.

ESTER. I. Biografía. Ester, joven hebrea de entre los judíos establecidos en Persia, salva a su pueblo, a instancias de su tío Mardoqueo, del peligro de ser exterminado al que le llevó el odio de un visir poderoso llamado Amán. La causa de esta hostilidad es su vida singular y el menosprecio de los edictos reales. Ester llega a la realeza, dignidad a la cual le prepara el camino el repudio de la reina Waštī por no someterse a un capricho del rey Asuero. Mardoqueo, fiel al rey e insubordinable a Amán, ocupa su lugar al caer éste en desgracia, llegando a ser grande entre los judíos.

II. Libro. El libro de Ester es en la Biblia hebrea uno de los *kĕtūbîm* y ocupa entre éstos el lugar octavo, después de las Lamentaciones y antes de Daniel. Se le titula «Ester» o «volumen de Ester» (heb. *mĕgillat ʾestēr*) o simplemente «el volumen» (*mĕgillah*). Los judíos lo leen solemnemente en la fiesta de los Pūrim. Su importancia crece en la época judía en la que se le llama la *mĕgillah* por excelencia. Ni los manuscritos ni los Padres griegos asignan un lugar fijo al libro de Ester en el conjunto de los libros santos.

1. Versiones. Del libro de Ester conocemos dos versiones principales. La que nos ofrece el texto hebreo y la que nos ofrecen las traducciones griegas con diferencias más o menos notables entre ellas. La forma hebrea aparece como una unidad con todas las garantías de primacía y originalidad (T. M.). Una versión griega del texto se nos ofrece en tres formas diversas: *a*) el texto griego ordinario, tal como nos lo transmiten los mss. B, S, A, etc., editado por Rahlfs (*Septuaginta*, I, págs. 951-973). Es la llamada recensión de Lisímaco (G). *b*) La recensión de Luciano. *c*) La traducción latina antigua (V. L.), que supone una forma especial del texto griego (E). La característica común de estas recensiones griegas es usar del texto hebreo con mucha libertad. Añaden paráfrasis (partes deuterocanónicas). Respecto a la valoración de estas tres formas del texto griego y sus relaciones con el texto hebreo, podemos constatar que: *a*) la V. L. supone un texto griego con todas las características de originalidad y primacía; *b*) la versión de los LXX sería un intento de aproximación al texto hebreo de la versión griega original, hecho por Lisímaco en el año 50 a.C.; *c*) la versión de Luciano es una abreviación de la versión griega emparentada con la forma griega original (E), que supone la V. L., con influencias de G y del T. M. Brevemente expondremos las razones que nos inclinan a esta opinión. Se trata, sobre todo, de la diferencia básica que separa E de G y del T. M. En E no se hace mención de la matanza que los judíos ejecutan en sus enemigos. En el T. M. tiene lugar el 13 de ʾĂdār y es el 14 día de júbilo. Al autor de E no le interesa mencionar la mortandad. Escribe para judíos de la diáspora que practicaban pacíficamente sus leyes y su religión en el ambiente extranjero en que vivían. Según el segundo decreto real, el día de matanza se convierte en día de alegría. En el cap. 9, el autor de E nada dice de la matanza hecha por los judíos, y suprime los vers. 1.2.5-9. Según él, hasta los persas participan de la fiesta de los judíos, cf. 8,12. Para todas las versiones el día de la fiesta es el 14 de ʾĂdār. Para E es el 14 de ʾĂdār el día que estaba señalado para la matanza, y, consecuentemente, es el día señalado por las «suertes» cuando Amán las echa para saber el día propicio. El carácter secundario del G respecto al E se demuestra por la fluctuación que la fecha de la matanza presenta en el texto. G intenta acomodar E al T. M. Según este principio, habría tenido que borrar de 3,7 el 14 de ʾĂdār y sustituirlo por el 13. No es así. En 3,7, G conserva el 14 de ʾĂdār. Este descuido se explica por una omisión del T. M. en el que la fecha no consta en 3,7 por una inadvertencia del copista. El T. M. menciona esta fecha en 3,13, pero, como el E la omite en este versículo, le pasa a Lisímaco (G) inadvertida. Por razones semejantes dejó en 3,13 el 14 de ʾĂdār. En 8,12 corrige G la fecha, según el T. M., y es consecuente en 8,12. Lisímaco no piensa más en el cap. 3 donde la fecha ha quedado sin corregir. De estas observaciones se puede colegir que: 1) E transforma el T. M. hasta suprimir en él la matanza que es su punto culminante; 2) que la revisión griega hecha por Lisímaco supone un texto griego anterior desconocido (E), del que es testimonio la VL.

Existe también la versión siríaca llamada Pĕšiṭtāʾ basada en el T. M. Los Targūmîm arameos reproducen el T. M. adornado de numerosas paráfrasis. La Vulgata latina de san Jerónimo es una traducción libre del T. M. con un apéndice compuesto por las partes deuterocanónicas.

2. Género literario. La tradición católica ve en Ester una narración estrictamente histórica. La tradición protestante tiende a acentuar el carácter poético de Ester, negándole toda pretensión histórica (Semler, Paton, Gunkel, De Boeje, Jensen, Zimmern). Se ha interpretado como una alegoría escatológica (Scholtz). En nuestros días no faltan exegetas, tanto católicos como protestantes, que lo consideran como una narración libre, en la que no hay inconveniente en descubrir un fondo histórico, que puede llegar a expresarse con el más conciso esquematismo (J. Fischer, Schildenberger Orelli, Strack).

Ester se nos presenta como un episodio de la historia de los judíos de Susa en el reinado de Jerjes. Hay coincidencias históricas. La cronología de la historia de Jerjes no ofrece contradicción con la que suponen los

hechos narrados en Ester. Toma posesión del trono el tercer año de su reinado (1,2-3); en los dos primeros hubo de sofocar las revueltas en Egipto y Babel. La reunión de los magnates en la fiesta puede coincidir con el consejo convocado para preparar la campaña de Grecia (Herodoto, 7, 8). Esta campaña llena el período entre la remoción de Waštī y la elección de Ester (1-2,17). El rey vuelve de Sardes a Susa después de la batalla de Micala (479) el séptimo año de su reinado (3,16). El carácter del Asuero de Ester concuerda con el de Jerjes de la historia. A pesar de todo, abundan más las contradicciones. La esposa de Jerjes era Amestria, hija de Otanes (Herodoto, 7, 61). Esto no impedía al rey tener muchas concubinas, entre ellas algunas extranjeras. Hay también una serie de detalles que resultan inverosímiles. Amán y el rey ignoran el parentesco entre Ester y Mardoqueo; en contra, cf. 2,7 y sigs.; 2,5.19. Parece más bien un recurso literario que ofrecerá muchas sorpresas al lector. Jerjes parece ignorar la situación de su reino en lo que toca a los judíos. Las matanzas que éstos hacen entre los persas sobrepasan los límites de la probabilidad. Todo nos inclina a ver en Ester una narración libre. La prueba más contundente es la libertad con que el autor del E, autor inspirado — como lo prueba el uso que hizo la Iglesia antigua de su versión griega testimoniada por la V. L., y la incorporación al canon de las partes deuterocanónicas que forman un todo con las versiones de que proceden — trata el T. M. Ya lo hemos comprobado al hablar de las versiones en la transformación que sufre la narración al suprimir en ella el día de la matanza. Para este autor, Asuero-Jerjes, se transforma en Artajerjes, más conocido a sus lectores. Ester en el T. M. es una narración con afinidades midrāšicas respecto a los hechos en que se podría basar: «La salvación del pueblo judío (una parte del mismo) de un peligro en que se encontró a causa de su religión, por la intervención heroica de los dos protagonistas, Mardoqueo y Ester, con peligro de sus propias vidas». En E aparece claramente el carácter midrāšico de la versión respecto al T. M.

3. Ester y la Biblia. Ester refleja temas bíblicos análogos: la historia de José (Gn 37,39-45, sobre todo, 41); la de Daniel (Dan 2,1-19; 4,2-16). Ofrece puntos de contacto con personajes bíblicos: Esdras, Nehemías y Judit. De las enseñanzas de los sabios de Israel (Sab 1,9; 2,15.18-25; 3,4-12; 5,1.17-23; 6,1-11; 19,22) encontramos resonancias en Ester (8,1-2).

4. Finalidad. Las dos recensiones de Ester nos ofrecen ideales diversos. El T. M. con la célebre matanza pretende dar ánimos a los judíos oprimidos de la Diáspora. E refleja el ideal de los judíos de la Diáspora que practican pacíficamente su religión. Cada uno en su ambiente peculiar, los autores del T. M. y E buscan el dar a conocer la fiesta de los Pūrīm.

5. Autor. El del T. M. es probablemente un judío del tiempo de los Macabeos, hacia el año 150 A.C. Ni Jesús ben Sirac, autor del Eclesiástico, ni Judas Macabeo conocen los personajes Mardoqueo y Ester. El autor de E es un judío helenista, unos cincuenta años anterior a Lisímaco, por lo tanto, hacia el 100 A.C. Su patria es Egipto.

6. Canonicidad. Hasta el sínodo de Jamnia (90 D.C.) no se incorpora al canon judío. En el canon católico se fija definitivamente en el Concilio de Trento (1546), después de una casi unánime tradición respecto a su valor sagrado.

Bibl.: L. B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, en *ICC*, Edimburgo 1908 (uno de los comentarios más bien documentados y exhaustivos). A. W. Streane, *The Book of Esther*, Cambridge 1922. J. Schildenberger, *Das Buch Ester*, Bonn 1941 (con abundante bibliografía). L. Soubigou, *Esther*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952. F. Stummer, *Tobit, Judit, Ester*, Wurzburgo 1956.

B. GIRBAU

ESTERCOLERO (heb. *'ašpōt*, *madmēnāh*; κοπρία; Vg. *sterquilinium*, *stercus*). Las comparaciones bíblicas suponen el estercolero ordinario: un montón de detritos formados, sobre todo, con excrementos de animales, paja podrida[1] y otras inmundicias echadas de la población, y que suelen usarse como abono del campo[2]. En sentido figurado yacer en el estercolero es señal de extrema miseria[3], como alzar a uno de él es sacarle de su ínfima condición[4].

Job no estaba sentado sobre un estercolero (Vg.), sino sobre ceniza (T. M.)[5]. La pena promulgada contra los infractores de los decretos reales[6], era reducir su casa a un «montón de ruinas» (aram. *nĕwāti*), más que a un «muladar»; aunque muchas casas, hechas con ladrillos de barro y paja, luego, arruinadas con las lluvias, se convirtieran de hecho en tal (→ **Excrementos**).

[1] Is 25,10. [2] Lc 14,35; cf. Lc 13,8. [3] Lam 4,5. [4] 1 Sam 2,8; Sal 113,7. [5] Job 2,8. [6] Esd 6,11; Dan 2,5; 3,29 (T. M.).

P. TERMES

ESTERCOLERO, Puerta del (heb. *šá'ar hā-'ašpōt*; πύλη τῆς κοπρίας; Vg. *Porta sterquilinii*). El estiércol, acumulado cerca de los lugares habitados, dio el nombre a esta puerta de Jerusalén, situada en el ángulo suroeste. Probablemente junto a ella se echaban las inmundicias de la ciudad.

Neh 2,13; 3,13.14; 12,31.

Bibl.: J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, págs. 123-124.

ESTERILIDAD. Era considerada en Israel — y en todo el antiguo Oriente — como un mal, porque los hijos mantenían una persistencia en la vida, que era una especie de inmortalidad, y quien moría sin ellos era como un muerto total; y era además un oprobio ante la sociedad, porque el matrimonio fecundo era el destino de hombres y mujeres.

La historia de los patriarcas abunda en rasgos que patentizan, con la alegría de los muchos hijos, el reverso de la tristeza que provoca en las familias la falta de descendencia: «¿De qué me sirve que me herede el siervo adoptado si me voy sin hijos?», dice Abraham[1]; «¡Dame hijos o me muero!», suspira Raquel[2].

En gran parte, la poligamia entró como remedio contra la esterilidad y muchos de los desórdenes sexuales que la Biblia relata se explican por el anhelo exacerbado de los hijos. En la mentalidad corriente, hombre o mujer sin retoños eran seres fracasados.

Será precisa mucha religiosidad íntima para poder bendecir la situación del eunuco y estéril[3], y sólo la fe en la inmortalidad del autor del libro de Sabiduría ha podido considerar dichosa la suerte del justo que muere prematuramente y sin dejar descendencia[4].

Ha sido necesaria la venida de Jesús y su exaltación de los valores religiosos de la entrega incondicional al servicio del reino de los cielos, y a las exigencias absorbentes del amor divino, para que pudiese abrirse camino la esterilidad religiosa y voluntaria[5].

Pero a lo largo del AT, la ideología dominante es de que no conviene que el hombre esté solo, sin mujer y sin hijos.

[1]Gn 15,2-3. [2]Gn 30,1. [3]Is 56,3-5. [4]Sab 3,13-14; 4,1; cf. Eclo 16,1-4. [5]Mt 19,12; 1 Cor 7,7.

C. WAU

ESTIBIO. → **Antimonio.**

ESTIGMAS. Al final de su epístola a los Gálatas, cuando ya cree haber agotado el tema, Pablo pone fin a su tarea haciendo un ruego cariñoso a sus fieles: «De aquí en adelante, que nadie venga a añadirme molestias, pues ya llevo en mi cuerpo los *estigmas* de Jesús»[1].

Las «molestias» (κόπους), a las que se refiere san Pablo, son, sin duda, sus esfuerzos y sufrimientos apostólicos[2]. Este «sufrimiento apostólico» es algo esencial en la noción paulina. En el proceso vital de cualquier cristiano hay una comunión mística con Cristo, que hace que en el creyente se reproduzca cada una de las fases del vivir de Cristo: «convivir»[3], «consufrir»[4], «ser crucificado»[5], «conmorir»[6], «ser sepultado»[7], «conresucitar»[8], «ser convivificado»[9], «ser conglorificado»[10], «ser coheredero»[11], «conreinar»[12].

[1]Gál 6,17. [2]2 Cor 6,5; 10,15; 11,23.27; Gál 4,11; 1 Tes 2,9; 3,5; 2 Tes 3,8. [3]Rom 6,8; 2 Cor 7,3. [4]Rom 8,17. [5]Rom 6,6; Gál 2,19. [6]2 Cor 7,3. [7]Rom 6,4; Col 2,12. [8]Ef 2,6; Col 2,12; 3,1. [9]Ef 2,5; Col 2,13. [10]Rom 8,17. [11]Rom 8,17. [12]2 Tim 2,12.

Ahora bien, lo específico del apóstol es que en él se reproduce esta dimensión peculiar del ser de Cristo: el *padecer redentor*. Para Pablo, el apóstol es el hombre que, en su incorporación mística a Cristo, destaca esta faceta: el hombre que padece y sufre para construir la Iglesia[1]. Desde aquí se puede entender el genitivo «de Jesús»[2] o «de Cristo»[3], con que se adjetiva su «esfuerzo» apostólico. Se trata, por lo tanto, de un genitivo que puede calificarse de *místico*: los sufrimientos de Pablo son sufrimientos de Cristo en virtud de esa intercomunicación mística entre la vida de Cristo y la vida de los cristianos.

Atenas. Arriba a la izquierda la Acrópolis y a la derecha el Aerópago. En primer término aparece el Ágora, lugar en donde san Pablo discutó con los estoicos. (Foto P. Termes)





Flores de estoraque, planta aromática cultivada en las regiones boscosas de Palestina. (Foto *Orient Press*)

En concreto, este «sufrir por Cristo» es algo casi visible en el cuerpo dolorido de Pablo: son «las marcas de Jesús». La palabra, que únicamente aparece en el NT, significaba las marcas de todo estilo (letras, tatuajes, grabados al fuego), que recordaban la pertenencia de un esclavo a su dueño, de un iniciado a su culto o a su dios. A esta idea de pertenencia espiritual se añadía la de amenaza: tocar a un esclavo o a un iniciado era exponerse a la venganza de su dueño o de su dios.

Pablo, cargado con larga historia de peripecias apostólicas[4], es como un esclavo de Cristo, llevando sobre su cuerpo el tatuaje de su Señor. Que nadie, pues, se atreva a tocarle para no incurrir en la venganza del Amo. Además, ya ha demostrado suficientemente su autenticidad apostólica: ¿por qué los gálatas quieren acumular sobre su cansada espalda nuevas «marcas» de «esfuerzos» dolorosos?

[1] 2 Cor 4,10; 11,23-32; 12,12; Col 1,24; 1 Tim 2,6-7; 2 Tim 1,11; 2,10. [2] 2 Cor 4,10; Gál 6,17. [3] Col 1,24. [4] 2 Cor 11,23-29.

J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

ESTOICOS (Στωΐκοι; Vg. *Stoici*). Pablo, durante su estancia en Atenas, discutió entre otros con los estoicos[1].

El fundador de la escuela filosófica grecorromana del estoicismo fue Zenón de Citio (335-263 A.C.) y sus discípulos más importantes Cleanto de Assos (331-232) y Crisippo de Soli (*ca.* 280-207). El sistema estoico profesaba un panteísmo materialista o monismo, y creía en la ley de la naturaleza y en el deber o ley de la conciencia. Dios, según los estoicos, es una energía inmanente que anima todo, creando y manteniendo el mundo material; el «logos» o razón universal se manifiesta en la belleza y el orden cósmicos. El hombre bueno y sabio vive conforme a la ley natural que se contiene en la razón divina. El estoicismo negaba la inmortalidad del alma: ésta, a la muerte, se confundía con el gran Todo. La ética estoica tuvo amplia y moderadora influencia en la vida social de la esfera grecorromana.

[1] Act 17,18.

Bibl.: G. MANCINI, *L'etica stoica de Zenone a Crisippo*, Padua 1940. M. POHLENZ, *Die Stoa*, Gotinga 1948. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, pág. 243.

R. BALLESTER

ʾEŠTŌN (et.?; Ἀσσαθών; Vg. *Esthon*). Descendiente de Judá. Fue hijo de Mĕḥir y padre de Bēt Rāfāʾ, Pāsēaḥ y Tĕḥinnāh[1]. Existe la tendencia a considerarlo bien como un nombre de lugar (no identificado), bien como el fundador del mismo o bien como el jefe de una familia que habitó en él.

[1] 1 Cr 4,11-12.

Bibl.: *Miqr.*, I, col. 789. SIMONS, § 322 (22).

M. GRAU

ESTONIAS, Versiones. → **Bálticas, Versiones.**

ESTORAQUE (heb. *nĕkʾōt*; ár. *nakaʿatun*; θυμίαμα; Áq. στύραχ; Vg. *aromata*). Con este nombre traducen algunos la voz hebrea con que se denota una sustancia aromática en que traficaban los israelitas que compraron a José[1] y uno de los productos que Jacob ordenó llevar a sus hijos a Egipto[2] (→ **Estacte** y **Flora**, § 4 *r*).

[1] Gn 37,25. [2] Gn 43,11.

ESTRADO (heb. *kiyyōr*; βάσις; Vg. *basis*). Pedestal de bronce que Salomón mandó colocar en el Templo[1]. Sus dimensiones eran 5 codos de largo por 5 de ancho y 3 de altura (2,50 × 2,50 × 1,50 m). En él se colocó Salomón durante la ceremonia de inauguración del Templo.

El motivo de que existiese tal estrado, en que el oficiante se situaba, se debe probablemente al deseo de que su voz se oyese mejor por parte de los circunstantes. Algunos, sin embargo, suponen que tendría el significado simbólico de estar más próximo a la divinidad.

Si bien en el pasaje paralelo de 1 Re 8,22 no se menciona tal estrado, sí se habla de que el rey permanecía de *pie*, mientras que en Crónicas dice que estaba *arrodillado*. Ambas posiciones están atestiguadas por los documentos plásticos del antiguo Próximo Oriente, si bien la primera era más frecuente. Se han encontrado estrados similares en varios templos del Creciente Fértil.

La palabra hebrea *kiyyōr* está emparentada con el acádico *kiuri* o *ki-ùr*, que significa «recipiente de cobre». En los textos sumerios se encuentra a su vez *ki-úr* y *ki-ùr*, pero con la traducción de «plataforma», «fundamento de la tierra», con un significado cósmico, que a veces aparece en el nombre propio de algún templo (*e-ki-ùr-ra*, «Casa del fundamento de la tierra»). El hebreo *kiyyōr*, «plataforma», deriva, pues, de la palabra sumeria.

[1] 2 Cr 6,13.

Bibl.: W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 152-154. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960, pág. 351. A. PARROT, *El Templo de Jerusalén*, Barcelona 1961, pág. 32 (trad. cast.).

T. DE J. MARTÍNEZ

ESTRANGULACIÓN. 1. Aplicada a los hombres, no se habla de esta pena en toda la SE. Se indican únicamente en la Biblia tres de los cuatro métodos de condena capital que conoce la legislación rabínica: muerte por fuego, decapitación y lapidación (→ **Penas y castigos**). El Talmūd aplica la estrangulación a los delitos cuya sanción no se halla especificada en la Ley mosaica y considera que es la forma de muerte más misericordiosa. Incurrían en ella, por ejemplo, el falso profeta, el secuestrador o quien desacatara la autoridad del sanedrín.

2. La estrangulación de animales estaba prohibida por la ley judía: el término denota al parecer cualquier forma de muerte no admitida por la misma. Santiago, en el Concilio de Jerusalén[1], propone que los gentiles conversos se abstengan de los idolotitos, la fornicación, la sangre y «los animales estrangulados» (la redacción o texto Occidental omite esta última prohibición). La abstención de sangre y de animales estrangulados, prescrita ya a Noé[2], se funda en la repugnancia de los judíos y de otros pueblos a comer la sangre separada del cuerpo o cuajada en él (→ **Sangre**).

[1] Act 15,20. [2] Gn 9,4.

Bibl.: FILÓN, *De specialibus legibus*, 4,122. *Midrāš Hullim*, 1,2. M. GOLDSTEIN, *El derecho hebreo a través de la Biblia y el Talmud*, Buenos Aires 1947.

J. A. G.-LARRAYA

ESTRELLA. → **Astronomía.**

ESTROFA, ESTROFISMO. → **Poesía bíblica.**

ESTUPRO. → **Violación.**

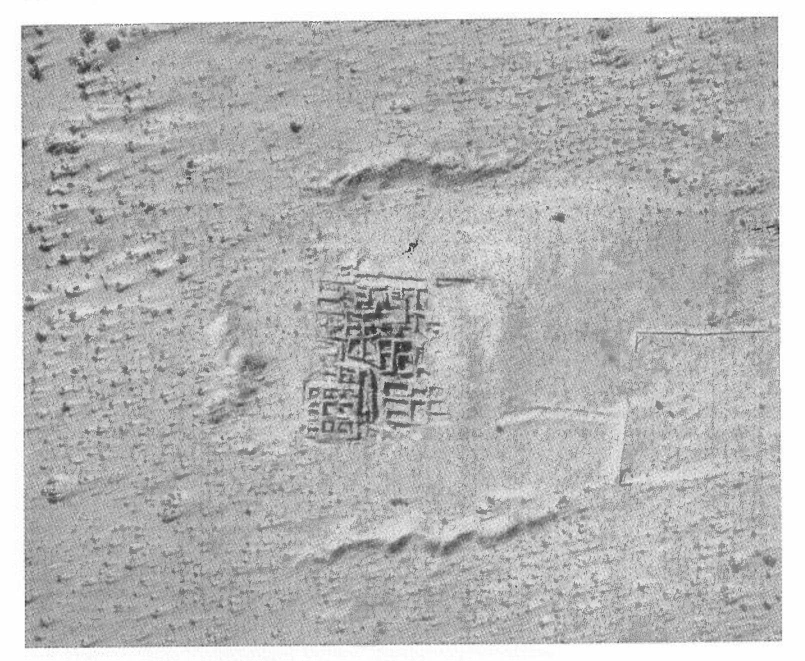
ʿEṢYŌN GÉBER (Γεσιὼν Γάβερ; Vg. *Asiongaber*). Una de las estaciones del itinerario de Israel por el desierto, entre ʿAbrōnāh, en la península de Sinaí[1], y Ṣal-



Posible localización de ʿEṣyōn Géber, junto a las costas del golfo de ʿAqabah

Región de ʿAin Gadiān, con la que se pretende identificar a ʿEṣyōn Géber. En primer término aparece el agua que brota de uno de sus pozos. (Foto Monasterio de Montserrat)





Vista aérea de Tell el-Ḫeleifi, después de las primeras excavaciones. En este tell se ha pretendido localizar la población bíblica de ᶜEṣyōn Géber

mōnāh, en territorio transjordánico[2]. La localidad no adquirió importancia hasta que Salomón construyó en ella un puerto para su flota y un centro comercial[3]. Un siglo más tarde, el rey Josafat aprestó en ella una nueva flota destinada a ᵓŌfīr, que fue destruida por una tempestad[4]. Durante el reinado de Joram pasó a manos de Edom[5]. Arruinada más tarde y reedificada, incendiada dos veces y de nuevo reconstruida, continuó subsistiendo hasta la época persa.

Por lo que atañe a su situación, la Biblia[6] la señala a poca distancia de la orilla del mar Rojo. ¿En qué punto? Si el golfo se hubiese prolongado en dirección del norte, como indica el *Bibelatlas* de Guthe, como era hasta pocos años ha la opinión de algunos autores, la localización de ᶜEṣyōn Géber podría buscarse en ᶜAin Gadiān, nombre que presenta alguna consonancia con ᶜEṣyōn, primer elemento componente de ᶜEṣyōn Géber. Establecida la ecuación, admitida por algunos, entre la *ad Dianam* de la tabla de Peutinger y Gadiān, habría pasado por ella la vía romana que comunicaba el ᶜAqabah con Jerusalén.

A Fritz Frank, en un viaje de exploración por el Wādī el-ᶜArabah en 1934, al pasar por Tell el-Ḫeleifi, ribazo situado a unos 550 m al noroeste del ᶜAqabah, le llamó mucho la atención cierta cantidad de cerámica antigua, puntas de saeta y anzuelos de cobre esparcidos por la superficie. Esto bastó para que se convenciera de que estaba en el lugar de ᶜEṣyōn Géber; era preciso, empero, investigar más detenidamente antes de anunciar el descubrimiento.

El profesor N. Glueck fue quien tomó sobre sí la ejecución de semejante tarea. Y así, después de un serio sondeo en 1937, y de una cuádruple campaña de excavaciones dirigidas por él, se ha establecido claramente que el tell en cuestión representa parte del antiguo y célebre puerto del mar Rojo, conocido en la época de la monarquía israelita con el nombre de ᶜEṣyōn Géber, donde Salomón dispuso una instalación para la fundición de metales, cobre principalmente, extraídos de diferentes centros mineros de la región. Cabe advertir, sin embargo, que en la ᶜEṣyōn Géber-Tell el-Ḫeleifi, si puede darse por cierto que corresponde a la que la Biblia conoció entre los siglos X y V A.C., en cambio, las excavaciones no han revelado nada por lo que se pueda deducir que el lugar existía antes de tal época como centro de habitación ordinaria y que después no pasó de ser una colonia obrera; debe, por consiguiente, excluirse su identificación con la ᶜEṣyōn Géber del itinerario de Israel por el desierto.

De esta última no se ha hallado por ahora ningún vestigio. En el supuesto de que hubiese estado cerca del mar Rojo, habría que descartar a Gadiān, pues hoy se da por seguro que las aguas del golfo nunca penetraron hasta este punto en los tiempos históricos. Lo más verosímil sería que se hallase en el lado nordeste del golfo, probablemente en el mismo lugar que ᵓĒlat (Ailat), confundiéndose con ella.

A pesar de lo dicho, queda en pie la posibilidad de la ecuación de ᶜEṣyōn Géber = Gadiān, en el caso de que futuras excavaciones revelen la existencia de un centro de habitación de la época del Bronce III o del Hierro I, porque del libro de los Números no se desprende necesariamente que, al llegar a ᶜEṣyōn Géber, Israel alcanzara la *playa* del mar Rojo.

[1] Nm 33,35. [2] Nm 33,41. [3] 1 Re 9,26. [4] 1 Re 22,49. [5] 2 Re 8, 20-22. [6] 1 Re 9,26; 22,49; 2 Cr 8,17; 20,36.

Bibl.: F. VIGOUROUX, *Asiongaber*, en *DB*, I, París 1895, cols. 1097-1102. H. GUTHE, *Bibelatlas*, 2.ª ed., Leipzig 1925. FR. FRANK, en *ZDPV*, 57 (1934), pág. 243 y sigs. E. SELLIN, en *ZDPV*, 59 (1936), págs. 123-128. ABEL, I, pág. 320. N. GLUECK, en *BASOR*, 71 (1938), págs. 3,18; 75 (1939), págs. 8-22; 79 (1940), págs. 2-18. A. BEA, en *Bibl*, 21 (1940), págs. 437-445.

B. UBACH

ETAI. Forma castellana del nombre de *Ethai*, que en la Vg. tienen varios personajes citados en los libros de Samuel y Crónicas, los cuales corresponden a los hebreos → **ᶜAttay** → e **ᵓIttay**.

ᵓĒTĀM (Ὀθώμ, Βουθάν; Vg. *Etham*). Primera etapa de los israelitas después que hubieron partido de Sukkōt[1]. Estaba junto al desierto, llamado de Šūr[2] en un lugar, y en otro de ᵓĒtām[3]. El lugar no es fácil de identificar y ha dado origen a diversas conjeturas. El texto bíblico dice expresamente que no salieron de Egipto por el camino del país de los filisteos (la *Via Maris*),

el más directo a Palestina, sino que, por disposición divina, tomaron el del desierto hacia el mar Rojo. Algunos comentaristas piensan que este cambio de ruta no es inicial, sino consecuencia de la orden divina dada en ʾĒtām, pudiendo estar esta población, por lo tanto, en el camino de la tierra de los filisteos. Bourdon la identifica con las ruinas de una fortaleza en la frontera egipcia, al norte del Gran Lago Amargo, junto a la actual Serapeum; tal identificación se basa en argumentos filológicos, ya que *ḫtm* en egipcio significa precisamente «fortaleza». El desierto de ʾĒtām se extendería al este de dicha fortaleza. Se ha propuesto también su localización al norte del istmo de Suez y, con ciertos visos de verosimilitud, su identificación con la «fortaleza» (*ḫtm*) Silu, situada en Tell Abu Seifah, al sudeste de el-Qanṭarah. Yeivin, basándose en la trasliteración de los LXX (Βουθάν), sospecha que el nombre egipcio empezaría por *bū* («lugar») o *pi* (= *per*, «casa»), con lo cual ʾĒtām sería Per-Atūm, la ciudad del 8.º nomo del Bajo Egipto. Sin embargo, esta identificación parece corresponder mejor a Pitōm.

[1]Éx 13,20; Nm 33,6.7. [2]Éx 15,22. [3]Nm 33,8.

Bibl.: C. Bourdon, *La route de l'Éxode, de la terre de Gessen à Mara*, en *RB*, 41 (1932), págs. 370-392, 538-549. Abel, II, pág. 208. H. Cazelles, *Les localisations de l'Éxode et la critique littéraire*, en *RB*, 62 (1955), págs. 357-360. *Miqr.*, I, cols. 792-793. Simons, §§ 417 (5), 418, 421, 422, 426.

R. SÁNCHEZ

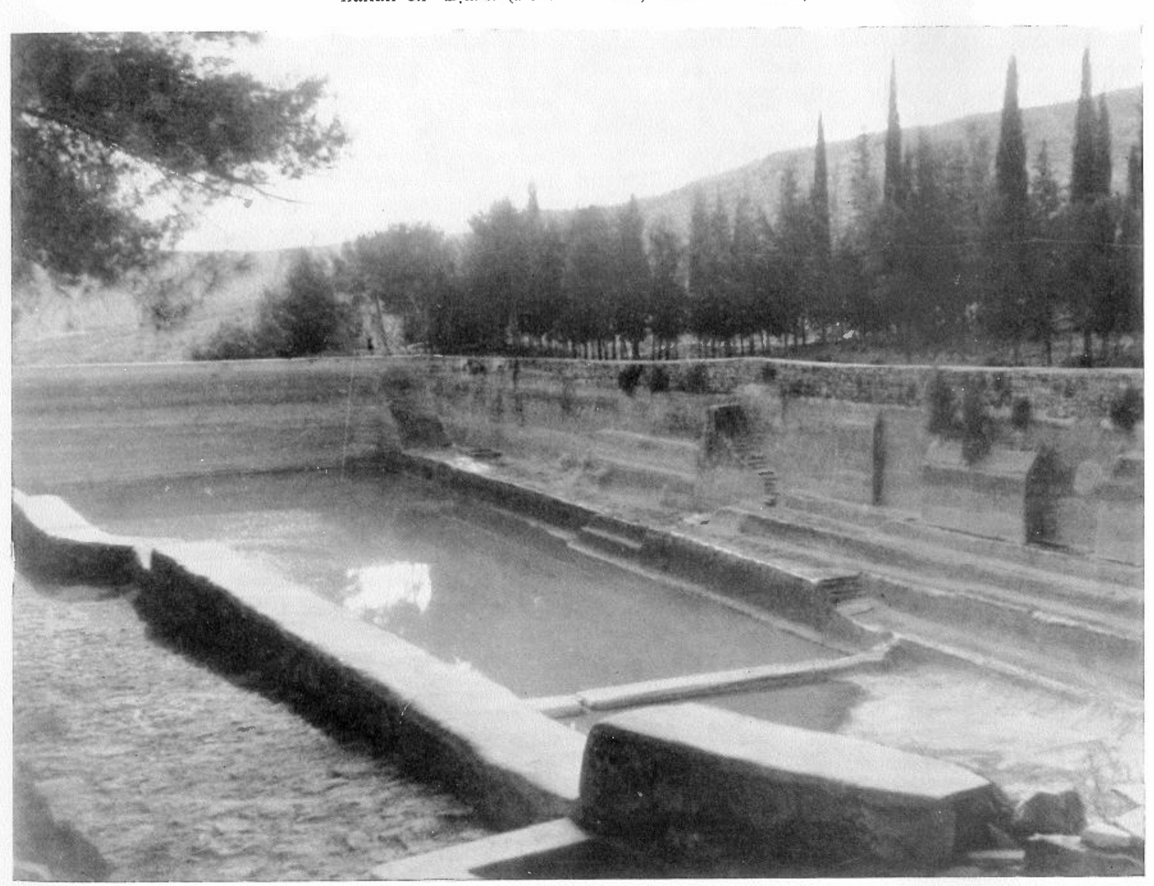
ʿĒṬĀM (Αἰτάν, Αἰτάμ; Vg. *Etam*). Nombre de tres lugares del AT:

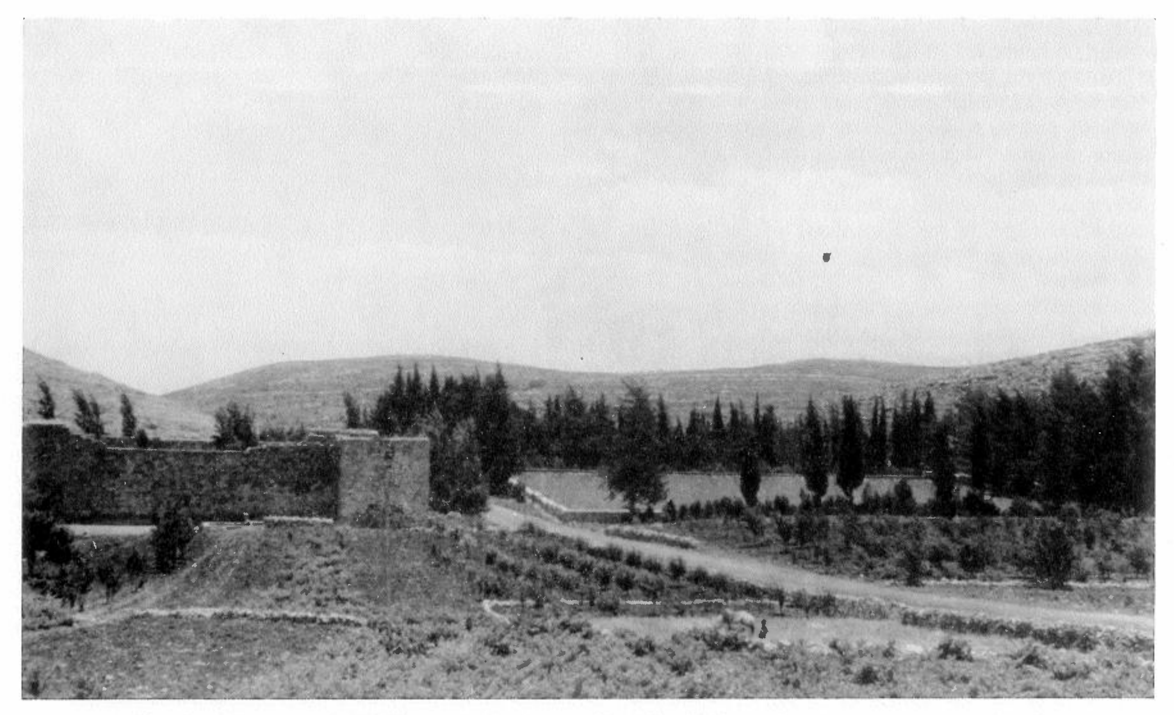
1. Ciudad de la Šĕfēlāh, asignada a la tribu de Simeón[1]; falta en el pasaje paralelo de Jos 19,7. Se identifica con Tell ʿEiṭūn, entre el-Daweimah y Tell Beit Mirsim, a unos 5 km al sur sudeste de la primera localidad.

[1]1 Cr 4,32.

2. Ciudad próxima a Belén. Después de la secesión de las tribus del norte, Roboam fortificó sus fronteras como medida defensiva, bien contra Israel, bien contra los egipcios y filisteos. Una de tales fortalezas fue ʿĒṭām[1]. Mencionada por los LXX en Jos 15,59, que omite el T. M. El Talmūd habla de la existencia de agua en ʿĒṭām, que era conducida a Jerusalén; los actuales «estanques de Salomón», situados al sur de Belén, estaban destinados a recoger el agua que era conducida a Jerusalén por un largo acueducto (→ **Agua, Conducción y canalización en tiempos bíblicos**). Josefo menciona ʿĒṭām como lugar de jardines adonde solía ir Salomón

Uno de los tres «estanques de Salomón», en parte excavados en la roca y en parte de mampostería, que se hallan en ʿĒṭām. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)





La región de ᶜĒṭām, con el castillo turco (izquierda), llamado Qalaᵓat el-Burak, construido en el siglo XVII para la protección de los importantes «estanques de Salomón», de los que podemos ver lleno el primero. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

todos los días de muy de mañana. Se identifica con Ḫirbet el-Ḫōḫ, a unos 3 km al suroeste de Belén y muy próximo a ᶜAin ᶜAṭān, lugar que aún conserva el primitivo nombre.

1 Cr 4,3; 2 Cr 11,6.

3. Roca de ᶜĒṭām (heb. *ṣélaᶜ ᶜēṭām*; ἡ πέτρα Ἠτάμ; Vg. *Petra Etam, Silex Etam*). Cueva en donde se ocultó Sansón después del episodio de los doscientos zorros[1], y a donde le fueron a buscar los habitantes de Judá para entregarle a los filisteos[2]. Citada por Josefo. Conder la identifica con Beit ᶜAṭāb, a unos 9 km al sudeste de Ṣŏrᶜāh. Guérin propuso ᶜAin ᶜAṭān. La identificación más aceptada fue sugerida por Schick, quien cree se trata de ᶜArāq Ismaᶜīn, al este de ᶜArṭūf, que reúne las condiciones exigidas por el contexto bíblico.

[1]Jue 15,8. [2]Jue 15,11-12.

Bibl.: JOSEFO, *Ant. Iud.*, 5,8,8; 8,7,3; 18,3,1; id., *Bell. Iud.*, 2,9,4. GUÉRIN, III, pág. 118. H. SCHICK, en *ZDPV*, 10 (1887), págs. 144-145. ABEL, I, págs. 442-443; II, pág. 321. SIMONS, §§ 319 (E/14), 321, 322 (20), 609, 971, 100-101.

R. SÁNCHEZ

ᵓĒTĀN («longevidad»; Γαιθάν, Αἰθάμ; Vg. *Ethan*). Nombre de tres personas:

1. Descendiente de Judá, de la familia de Zéraḥ, a quien se elogia por su sabiduría[1].

2. Levita, descendiente de Gērĕšōm y antepasado de ᵓĀsāf. En la genealogía de los geršomitas parece sustituirle Yōᵓāḥ[2].

3. Levita, de la familia de Mĕrārī[3]. Fue hijo de Qīšī, también llamado Qūšāyāhū[4]. Tal vez sea la misma persona que el Yĕdūtūn de otros pasajes[5]. Hēmān, ᵓĀsāf y ᶜĒtān pertenecieron al coro de levitas que tocaron címbalos durante el transporte del Arca a Jerusalén bajo David[6]. Según Albright, es idéntico personaje al mencionado en primer lugar. Su nombre podría ser de origen cananeo (la terminación *ān* aparece a veces en semítico como diminutivo), lo cual demostraría la antigüedad de la institución musical en Israel, bastante anterior al período davídico.

Las versiones griega y latina de las SE traducen por ᵓĒtān, es decir, por nombre propio, el sustantivo homónimo que significa «inagotabilidad», «perpetuidad», etc., en Salmos[7].

[1]1 Cr 2,6; 1 Re 5,11; Sal 89. [2]1 Cr 6,6.27. [3]1 Cr 6,29. [4]1 Cr 15,17.19. [5]1 Cr 25,1; 2 Cr 35,15. [6]1 Cr 15,19. [7]Sal 74,15.

Bibl.: A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, págs. 6,16. NOTH, 129, pág. 224. Z. S. HARRIS, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, pág. 84. *Miqr.*, I, cols. 276-277. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 126-127, 205.

D. VIDAL

ᵓĒTĀNĪM (heb. *yéraḥ hā-ᵓētānīm*, «mes de los riachuelos perennes» ?; Ἀθανίν; Vg. *Ethanim*). Mes de nombre cananeo, citado en el libro de los Reyes correspondiente al hebreo de Tišrī (septiembre-octubre)[1]. Va acompañada su mención que indica que era el séptimo del calendario israelita, debido a que en un momento determinado los nombres cananeos de los meses se cambiaron en cifras ordinales y se contaron del primero al duodécimo. En él, coincidiendo con la fiesta de los Taber-

náculos, se celebró la de la dedicación del Templo bajo Salomón.

[1] 1 Re 8,2.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 176. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 281.

G. SARRÓ

ʾETBÁʿAL («con Báʿal» ?; fen. *[ʾ]tbʿl*; as. *tubaʾilu*; Ἰεθεβαάλ; Vg. *Ethbaal*). Rey de Sidón, cuya hija Jezabel casó con Acab, soberano de Israel[1]. Según Josefo, reinó en Sidón y en Tiro, y, conforme el historiador Menandro (en Josefo, *Contra Ap.*), era sacerdote de Astarté y ocupó el trono luego de asesinar a Felles, hermano suyo. Gobernó durante treinta y dos años (877-846 ó 895-864). El nombre de ʾEtbáʿal era frecuente entre los fenicios: figura en el sarcófago de ʾĂḥīrām, rey de Biblos, y hubo en la misma ciudad, en la época de Nabucodonosor, otro monarca del mismo nombre. Josefo da la grafía de Ἰθώβαλος, forma que procede sin duda de la fenicia ʾIttōbáʿal.

[1] 1 Re 16,31.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 8,13,1.2; 9,6,6; íd., *Contra Ap.*, 1,18. A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág, 668, con bibliografía. M. NOTH, *Histoire d'Israel*, Paris 1954, pág. 251, n. 3 (trad. fr.). *Miqr.*, I, cols. 790-791, con bibliografía.

M. V. ARRABAL

ETEEL. Nombre de un hombre la de tribu de Benjamín, según la transcripción castellana, efectuada sobre la grafía de la Vg. (*Etheel*), que corresponde al → **ʾĪtīʾēl** del libro de Nehemías[1].

[1] Neh 11,7.

ETEI (Vg. *Ethei*). Nombre citado en el libro de las Crónicas. El presente onomástico no es sino una adecuación de la grafía que tiene en la versión de san Jerónimo el hebreo → **ʿAttay**.

ʿÉTER («abundancia»). Topónimo por lo general identificado con dos poblaciones:

1. (Ἰθάκ; Vg. *Ether*). Ciudad de Judá en la Šĕfēlāh[1]. Se identifica comúnmente con Ḫirbet el-ʿAṭār, situado a 2 km al nordeste de Beit Ğibrīn.

2. (Ἰεθέρ; Vg. *Athar*). Localidad asignada a la tribu de Simeón[2], denominada en las Crónicas Tōken[3] (Θοκκά; Vg. *Thochen*), quizás por corrupción. Algunos autores la mencionan en relación con ʿĂtāk[4]. Citada por Eusebio y mencionada en el mapa de Mádaba, probablemente se trata de el-Haṭīrah, a unos 10 km al sudoeste de Bersabee.

[1] Jos 15,42. [2] Jos 19,7. [3] 1 Cr 4,32. [4] 1 Sm 30,30.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 88,3. ABEL, II, pág. 321. B. UBACH, *Josué*, en *La Biblia de Montserrat*, IV, Montserrat 1953, págs. 131, 154; íd., *I Paralipómens*, en *La Bíblia de Montserrat*, VII, Montserrat 1958, pág. 39. SIMONS, §§ 318 (C/12), 321, 729.

R. SÁNCHEZ

ETERNIDAD (heb. *ʿōlām*, *ʿad*; αἰών, ἀιώνιος; Vg. *aeternitas, saeculum*). Nuestro moderno concepto de eternidad, derivado de los griegos, comprende la duración en el ser interminable y la simultánea posesión de toda la vida (cf. Boecio: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*).

Conceptos tan abstractos y filosóficos no suelen encontrarse en la Biblia, que es libro de vida y religiosidad.

Empezando por la nomenclatura, no hay un término propio y exclusivo que señale la duración o, mejor, la persistencia en el ser para siempre, pues *ʿōlām* — que significa «mundo» y «naturaleza» —, en la línea de la duración, indica tiempos indeterminados, remotos, oscuros, sea del pasado o del porvenir, la duración de la vida de un hombre y una extensión larga de tiempo para llegar a designar la duración indefinida; esta duración larga, que en ocasiones supera nuestra capacidad de imaginación, es también la que *ʿad* significa. No comportan, pues, la neta distinción platónica — y moderna — entre tiempo y eternidad (χρόνος αἰών), y el αἰών de LXX que pasa al NT arrastra idéntica imprecisión hasta el punto de calificar al tiempo en expresiones como χρόνοι αἰώνιοι[1]. Las varias combinaciones de estos términos hebreos con las preposiciones «desde» — para el pasado — y «hasta» — para el futuro —, el uso del plural, etc., patentizan la dificultad de concebir y expresar algo que supera los cuadros imaginativos del hombre.

La eternidad viene indicada cuando estos términos están referidos a Dios, primero de un modo muy simple *ʾēl ʿōlām*, «Dios antiquísimo»[2], para pasar después a una mayor precisión de tiempo sin fin que se extiende más allá de los dos límites extremos de referencia, principio y fin del mundo[3]; eternidad por comparación que penetra en el NT en relación con la persona y obra de Cristo preexistente y consumador, Alfa y Omega de toda la realidad mundana[4]. La doctrina sobre la sabiduría de Dios ilustra esta idea[5]. Es precisamente esta relación de oposición entre la interminable vitalidad divina y la finita y deficiente existencia de los seres lo que ilumina el concepto de la eternidad de Dios[6].

Aun con esta fluidez de ideas, no se puede negar que, al menos por lo que se refiere a la duración ilimitada de Dios — primer aspecto de nuestra «eternidad» —, la Biblia profesa una fe clara. Un texto como 1 Tim 1,17 conecta «rey de los *eones*» con la inmortalidad. El otro aspecto de la simultaneidad plena del ser no lo denota explícitamente el vocabulario que estudiamos, sino que hay que deducirlo de la infinita perfección y dinamismo de Dios, que es vida por excelencia. Se aplican los términos también a cosas y personas, calificándolas de antiquísimas («los profetas de la antigüedad», «montes eternos») o de indefinida duración para el futuro («dinastía eterna», «eternos tabernáculos», «sacerdocio eterno», «memorial para siempre»), que participan así de una espiritualidad y persistencia parecidas a las de Dios[7].

Capítulo especial en la escatología lo constituyen el fuego eterno, la vida eterna, los vínculos eternos[8], a los que no se señala término alguno.

Cuanto precede no es extraño a los libros de la apocalíptica judía, influidos directamente por el lenguaje y pensamientos bíblicos.

[1] Rom 16,25; 2 Tim 1,9; Tit 1,2. [2] Gn 21,33. [3] Is 40,28; Sal 90,2; 102,26 y sigs.; Dan 12,3. [4] Heb 1,10 y sigs.; 9,14; 13,8; Ap

1,17; 2,8; 1 Cor 2,7; Ef 1,4; 3,9; Jn 17,24. [5]Cf. Ecl 24,14; Sab 7,26. [6]Cf. Dan 6,27. [7]Lc 1,70; Sal 76,6; Lc 1,32; 16,9; Sal 110,4; 2 Cor 4,18; Heb 9,14. [8]Mt 18,8; 25,41; Jn 3,15; Jds ver. 6.

Bibl.: H. Sasse, Αἰών, Αἰώνιος, en *ThW*, I, págs. 197-209. J. Schmidt, *Der Ewigkeitsbegriff im AT*, Munster 1940. E. Jenni, *Das Wort «ʿōlām» im AT*, en *ZAW*, 24 (1952), págs. 197-248; 25 (1953), págs. 1-35.

C. GANCHO

ETÍ. Hombre de la tribu de Gad, que se unió a David cuando el futuro rey andaba fugitivo. En la Vg. su forma es *Ethi*, que corresponde al nombre hebreo de → **ʿAttay.**

ÉTICA. → **Moral en el AT** y **Moral en el NT.**

ETIMOLOGÍAS POPULARES. Del interés de los antiguos hebreos por la lengua humana, su origen y función, dan fe la frase «y que toda denominación que el hombre pusiera a los seres vivientes, tal fuese su nombre»[1], y el relato de la torre de Babel y de la confusión de las lenguas[2]. Otra manifestación del mismo interés es la explicación etimológica dada a veces en el AT a determinadas palabras, en especial a nombres propios. Éstos, por pertenecer en general a un estrato lingüístico antiguo, habían de despertar la curiosidad; sin embargo, la falta de método en las interpretaciones (se explica, por ejemplo, el nombre de Caín, pero no el de Abel[3]), prueba que no las inspiró un afán científico abstracto. Como en todo el AT, la nota ideológica resulta patente en las breves exégesis etimológicas: aparecen sólo en los pasajes en que lo exige la narración o el concepto central del mismo. Así, se explica la voz «mujer» (*ʾiššāh*) como derivada de «hombre» (*ʾîš*), «porque de varón ha sido tomada»[4], con lo que se destaca la especial relación de los dos sexos frente a la gran separación que media entre el hombre y los animales, manifestada en el relato de la Creación.

[1]Gn 2,19. [2]Gn 11,7-9. [3]Gn 4,1-2. [4]Gn 2,23.

En otros casos, la interpretación etimológica acompaña a topónimos: Bersabee (*bĕʾēr šébaʿ*), «porque allí juraron (*nišbĕʿū*)»[1] Massāh y Mĕrībāh «en razón de la reyerta (*rīb*) de los hijos de Israel y porque habían tentado (*nassōtām*) a Yahweh»[2]; Báʿal Pĕrāṣīm, «Yahweh ha irrumpido (*pāraṣ*) en mis enemigos delante de mí como irrumpen (*péreṣ*) las aguas»[3], etc., en que se ofrece el resumen del acontecimiento relatado. Es frecuente en especial la explicación de nombres de persona: Jacob (*yaʿăqōb*), «con una mano asida al talón (*ʿăqēb*) de Esaú»[4]; Yĕrubbáʿal, «pugne (*yāreb*) Báʿal contra él»[5]; ʾĪ-Kābōd (*ʾī* = «no hay»), «la gloria (*kābōd*) ha desaparecido de Israel»[6], etc.; en todos estos ejemplos se descubre en los onomásticos alusión a los personajes o a sus hazañas más destacadas, o a un hecho decisivo ocurrido en su época. Los hebreos creían sin duda, como los demás pueblos antiguos, en el *nomen et omen*, es decir, en la conformidad esencial del nombre y la cosa nombrada. Una muestra de ello se tiene en el aserto «porque como su nombre es él» de 1 Sm 25,25, y en tal pasaje el juego de palabras de Abigáil («se llama Nābāl [«vil»], y la vileza [*nĕbālāh*] habita en él»), podría traducirse libremente, aunque conservando su intención: «Se llama Bruto y es bruto».

[1]Gn 21,31. [2]Éx 17,7. [3]2 Sm 5,20. [4]Gn 25,26. [5]Jue 6,32. [6]1 Sm 4,21.

No obstante, científicamente la inmensa mayoría de estas interpretaciones, por no decir todas, carecen de base. Ninguna de las citadas es admisible: *ʾîš* e *ʾiššāh* proceden, a pesar de su semejanza fonética, de distintas raíces (véase también → **Yĕrubbáʿal**, → **Jacob**, etc.). Incluso se explican a veces los nombres extranjeros según raíces hebreas: el nombre de la ciudad de Babel se se hace derivar de la raíz *bll*[1] y Moisés de la raíz *mšh*. Hay topónimos y onomásticos que se interpretan de dos maneras: José (*yōsēf*) de las raíces *ʾsf* y *ysf*: «Entonces exclamó: "Ha quitado (*ʾāsaf*) Dios mi oprobio"»[2] frente a «Añádame (*yōsēf*) Yahweh otro hijo»[3]; Bĕʾēr Šébaʿ que se hace proceder de «siete» y de «jurar» (ambas palabras tienen la raíz *šbʿ*): «porque estas siete (*šébaʿ*) corderas tomará de mi mano»[4] frente a «porque allí juraron (*nišbĕʿū*) ambos»[5]. O el mismo nombre se relaciona con distintos acontecimientos: Ismael (*yišmāʿēl*); «porque Yahweh ha escuchado (*šāmaʿ*) tu aflicción»[6], «y respecto a Ismael te he escuchado (*šĕmaʿtīkā*)[7], y «no temas, porque Dios ha oído (*šāmaʿ*) la voz del chico»[8].

A veces no hay entre los nombres y las raíces que los explican más que una mera semejanza fonética: Caín (*qayin*) se hace derivar de *qnh*[9] y Noé (*nōaḥ*) de *nḥm*[10]. Es especialmente perceptible este procedimiento en la interpretación del nuevo nombre de Abraham: «Y serás padre de multitud de naciones (*ʾab-hămōn*)»[11], en el que es difícil suponer que se buscase algo más que un juego de palabras.

El análisis de estos ejemplos prueba que no era muy definida la separación entre la exégesis lingüística y el juego de palabras o que ambos se confundían totalmente.

[1]Gn 12,9. [2]Gn 30,23. [3]Gn 30,24. [4]Gn 21,30. [5]Gn 21,31. [6]Gn 16,11. [7]Gn 17,20. [8]Gn 21,17. [9]Gn 4,1. [10]Gn 6,7. [11]Gn 17,5.

Si carecen de autenticidad filológica, ¿qué valor hay que dar a las etimologías del AT? Pues el que se desprende de su ingenua subjetividad. En estas etimologías populares late el pensamiento del pueblo, la expresión de su destino, sus deseos, su modo de apreciar las cosas y sus pasiones, en suma, sus ideales. Los autores de los libros sagrados las emplearon en su predicaciones y en más de una ocasión se ha de ver en ellas la exposición de sus ideas más elevadas. A la exégesis corresponde aclarar esta relación. Aquí se ofrecerán algunos ejemplos.

El más digno de atención es la etimología filosófica del nombre de Dios como derivado de la raíz *hyh*: «Yo soy el que soy (*ʾehyeh*)»[1]; en el mismo sentido traducen los LXX ὁ, «el ente». En el NT se explica el nombre de Jesús (*yēšūʿa*) según la profecía, «porque Él salvará (raíz *yšʿ*) a su pueblo de sus pecados»[2]. Es también aleccionadora la profunda metomorfosis que sufre el nombre de Eva (heb. *ḥawwāh*, «serpiente»; cf. aram. *ḥiwyāʾ*; ar. *ḥiyyah*), «por haber sido ella madre de todos los vivientes (*ḥāy*)»[3]. O el de Yĕrubbáʿal, nombre teóforo de origen pagano (difícil de explicar por raíz *ryb*; quizás sea «fructifique [raíz *rbh*] Báʿal»), que se convierte en testimonio de la lucha contra la idolatría: «Pugne (*yāreb*) Báʿal»[4].

[1]Éx 3,14. [2]Mt 1,21. [3]Gn 3,20. [4]Jue 6,32.

El topónimo ʾĀbēl Miṣráyim (et. «pastos de Egipto»), se relaciona en el AT con la historia de Israel en el momento crucial de su paso de familia a pueblo: «Grave duelo (ʾēbel) es éste para los egipcios»[1]; así, al asociarlo a las tribulaciones de Israel, suprime el carácter extranjero del componente Miṣráyim. Un precioso recuerdo histórico (aunque difícil de determinar con exactitud) de las relaciones de Israel y ʾĂrām, y el terreno por el cual litigaron, es decir, Galaad (heb. *gilʿād*; la raíz se halla en ugarítico y árabe con la acepción de «fuerte», «poderoso»), se tiene en la interpretación del nombre Galʿēd: «Sea hoy testigo (*ʿēd*) este majano (*gal*) entre ambos»[2], como recuerdo del pacto que concertaron Jacob y Labán.

No menos interesantes son las etimologías hostiles: Moab («del padre», *ʾāb*) y ʿAmmī («de mi pueblo», *ʿammī*)[3], explicación que revela no sólo el profundo odio de Israel a los moabitas y ammonitas, sino también que tal odio se basaba en no pequeña medida en su moral sexual, abominable a ojos de Israel. No tan violentas, aunque encerrando también una buena dosis de intención crítica y de reprobación, son las etimologías de Edom y Śēʿir.

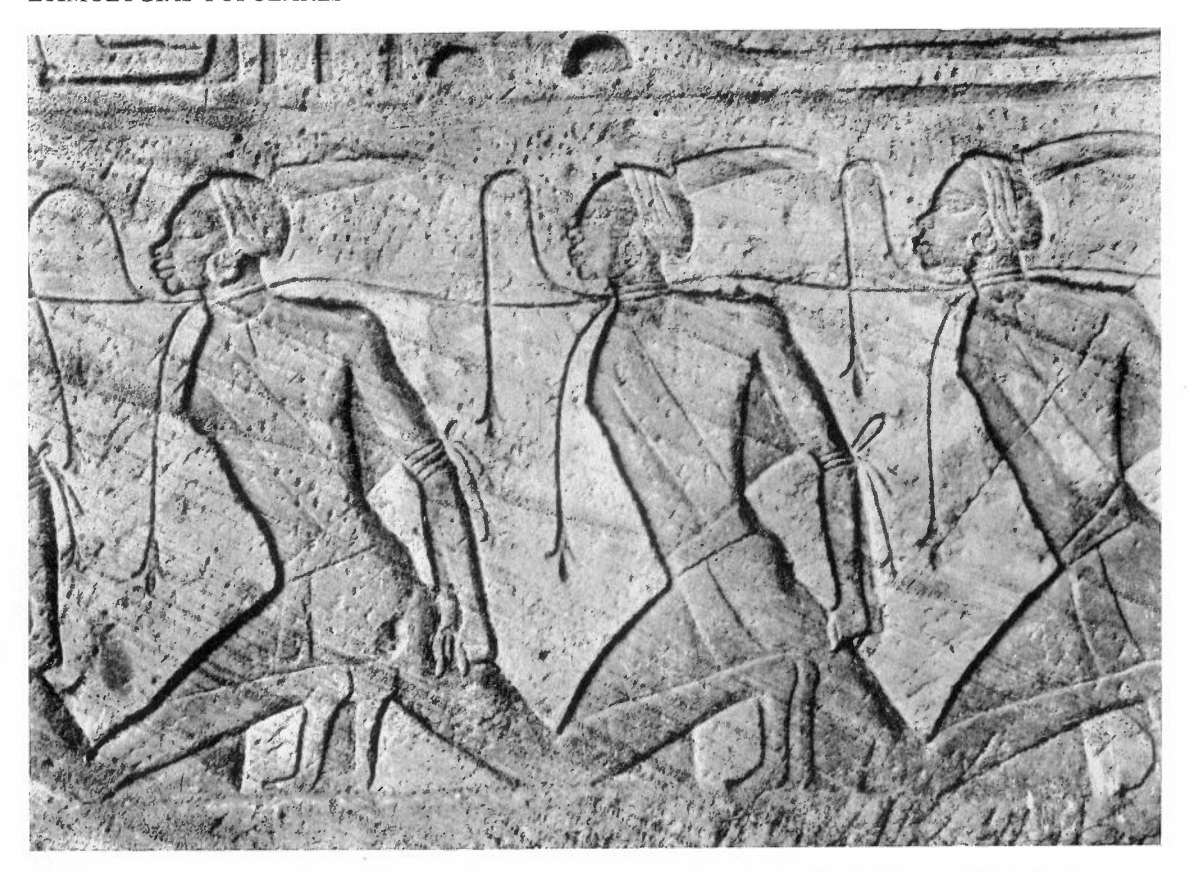
[1]Gn 50,11. [2]Gn 31,48. [3]Gn 19,37.38.

Especial atención merecen los motivos etimológicos sobreentendidos, sin expresión textual en el relato: en Abel (heb. *hébel*[1]; as. *ablu*, «hijo»?, «conductor de ganado»?), puede verse un indicio de su corta vida, como dice el salmo: «Tan sólo mero soplo (*hébel*) es todo hombre»[2]. Asimismo, el nombre de Job (heb. *ʾiyyōb*, «penitente»?) quizás lleve implícito un significado simbólico si se entiende como «odiado», de la raíz *ʾyb* (cf. *ʾōyēb*, «enemigo»). La cruel etimología de Jezabel (heb. *ʾizébel*) suele pasar inadvertida dado que el texto bíblico emplea un sinónimo: «Y el cadáver de Jezabel será como estiércol (*dōmen*) en la superficie del campo»[3]. *Dōmen* es sinónimo de *zébel* («estiércol»), cuya raíz *zbl*, contiene el nombre de la reina (cf. Targūm de Jonatán: *nĕbiltāʾ dĕ-ʾīzébel kĕ-zébel*). Una etimología popular del nombre de Saúl (heb. *šāʾūl*) se halla en «estar consagrado a Yahweh»[4], si se admite la opinión de los críticos que sostienen que el relato fue trasladado del lugar original, la infancia del rey Saúl, y adjudicado a la persona de Samuel.

Los profetas emplean en muchos casos los valores lingüísticos, pero, como queda dicho, es arduo distinguir entre el juego retórico de palabras y el intento de manifestar sucesos nacionales o particulares de los per-

ʿÁin Dirwah o Fuente de San Felipe, en donde, según la tradición popular, fue bautizado por aquél el eunuco etíope (cf. Act 8,26-40). (Foto P. Termes)





Prisioneros etíopes. Relieve egipcio de piedra que se conserva en el templo de Abu Simbel. Es obra de la época de Ramsés II. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

sonajes en cuestión, o aspectos generales de la época. Sin embargo, parece que, por ejemplo, la profecía de Amós que relaciona el verano (*qāyiṣ*) con el fin (*qēṣ*)[5], y la de Jeremías, que gira en torno a la raíz *šqd* (*šāqēd*, «almendro», *šōqēd*, «vigilante»)[6], deben entenderse atendiendo más a consideraciones etimológicas que a su contenido alegórico-simbólico.

La etimología bíblica popular se continúa en las innumerables interpretaciones dadas en los Midrāšîm judíos y en las exégesis judía y cristiana. Téngase en cuenta, finalmente, que estas etimologías influyeron también en las antiguas traducciones de la Biblia.

[1]Gn 4,2. [2]Sal 39,6. [3]2 Re 9,37. [4]1 Sm 1,28. [5]Am 8,2. [6]Jer 1,11-12.

B. KEDAR-KOPFSTEIN

ETÍOPE. Personaje etíope célebre en el Nuevo Testamento es el → **eunuco** bautizado por el diácono → **Felipe**. Según la opinión más probable, era judío de raza o, por lo menos de adopción, circunciso y un alto funcionario, tal vez ministro de hacienda, de la reina de Etiopía → **Candaces**. No puede precisarse la fecha del episodio, aunque en la narración de los Hechos su bautismo se yuxtaponga a la evangelización de Samaría. Su instrucción cristiana se inició con la explicación de Isaías, en cuya interpretación él había fracasado, cuando regresaba peregrino de Jerusalén a su patria por la carretera de Gaza. La tradición popular pone su bautismo em ʿAin Dirwah o fuente de San Felipe, a unos 20 km al sur de Belén en la carretera a Hebrón.

Act 8,26-40.

Bibl.: E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, en *EtB* (1926), págs. 268-279. A. BOUDOU, *Actes des Apôtres*, en *VS* (1933), págs. 173-184.

P. TERMES

ETÍOPE. 1. PUEBLO. En la antigüedad, el nombre de etíope (del gr. Αἰθίοπες) abarcaba a todas las poblaciones negroides al sur de Egipto. Equivalía al heb. *kûšî*[1]. Actualmente designa simplemente a los súbditos, de muy diverso origen etnológico (camitas, cuchitas y nilóticos), de Etiopía.

[1]Jer 13,23, etc.

2. LENGUA. Dado el carácter heterogéneo de la población, imperan en la actual Etiopía múltiples lenguas de diverso origen. El antiguo *geʿez*, empleado sólo como lengua literaria, ha dado paso a otros varios dialectos semíticos hablados en la actualidad: amhárico (lengua oficial de Etiopía), tigre, tigriña y argobba. Además se hablan también otras lenguas de origen cuchítico (bega, agao, afar, galla, sidamo, etc.), nilótico (cunama,

baria, etc.), así como algunas otras de mal definida filiación todavía.

La escritura que todas estas lenguas emplean es a base de un silabario formado a partir del siglo IV D.C. y relacionado con el antiguo alfabeto consonántico sudarábigo.

Bibl.: A. DILLMANN, *Ethiopic Grammar*, Londres 1907. W. LESLAU, *The Present State of Ethiopic Linguistics*, en *JNES*, 5 (1946), págs. 215-229.

J. M.ª SOLÁ SOLÉ

ETIOPÍA. Altualmente este nombre (del gr. Αἰθιοπία <αἰθίοψ, «que tiene la faz tostada» = αἴθω + ὄψ) designa al gran imperio (*mangesta ityopyā*) que, en el decurso de los siglos y a través de las más diversas vicisitudes, se ha formado en el África oriental, al sur del Sudán.

En la antigüedad, el término Αἰθιοπία (LXX) o *Aethiopia* (Vg.) traducía el heb. *kūš*, nombre dado a uno de los hijos de Cam[1], y, por extensión, al país en que sus descendientes habitaban. En realidad, el término hebreo respondía al egipcio *kꜣs*, igualmente atestiguado en acádico y en persa.

Con *kꜣs* designaban los egipcios los territorios situados al sur de la segunda catarata, que estaban habitados por tribus negroides, originariamente más o menos sometidas al dominio faraónico. Comprendía este término sobre todo a los moradores del reino de Nubia, que, constituido en torno a la capital Napata, consiguió durante la XXII dinastía de Egipto, su total independencia. A principios del siglo VIII A.C., los nubios llegaron a ocupar Tebas, intentando el rey Pianḫi (751-716) la conquista de todo Egipto, lo que realmente consiguieron sus sucesores Šabaka y Taharqa. En tiempos de este último, sin embargo, el rey asirio Asarhaddón invadió Egipto y terminó con la dinastía etiópica. Bajo los Ptolomeos, los nubios, agrupados en torno de la nueva capital Meroe, adquirieron cierto relieve cultural y político. Habiendo intentado una de las reinas Candaces apoderarse nuevamente de Egipto, Roma destruyó en el 24 A.C. el floreciente reino meroítico.

El actual imperio etiópico se sitúa mucho más al sur de la antigua *Aethiopia*, en la parte meridional del Nilo Azul. El origen de este nuevo imperio se sitúa en la emigración de elementos semitas sudarábigos (los *ḥabašat*, de donde deriva Abisinia) a esta rica región, originariamente habitada por elementos etnográficamente diversos. En el siglo IV D.C., se constituyó el reino independiente de Aksum, con tendencia expansiva hacia Arabia y el Sudán. La dinastía salomónida actualmente reinante subió al poder en el 1270, al apoderarse Yekunō Amlāk de las riendas del poder.

[1] Gn 10,6, etc.

Bibl.: E. A. W. BUDGE, *The Egyptian Sudan; its History and Monuments*, 2 vols., Londres 1907. C. CONTI ROSSINI, *Storia d'Etiopia*, I, Roma 1928. H. VON ZEISEL, *Aethiopier und Assyrier in Ägypten*, Glückstadt 1944.

J. M.ª SOLÁ SOLÉ

ETIÓPICAS, Versiones. Existe no poca oscuridad sobre ellas. Según los historiadores antiguos, como Rufino, Sócrates de Constantinopla y Sozomeno, el cristianismo fue llevado a Abisinia por san Frumento y san Edisio hacia el año 320. Estudios modernos han demostrado que en el siglo IV el rey Ezānā, una vez convertido, lo propagó por su reino. Así no es difícil conjeturar que se tradujese pronto al etíope la Sagrada Escritura y suele admitirse que se hizo entre finales del siglo IV y principios del siglo VI.

Fuera del país existen alrededor de 1200 manuscritos que contienen partes de la Biblia etiópica. La mayor parte son muy tardíos, yendo del siglo XVI al XVIII. El más antiguo apenas llega al siglo XIII y contiene el Octateuco. Fue escrito en tiempos del rey Yekunō Amlāk y se halla en París. Además de París, hay manuscritos en Roma, Londres, Berlín, Jerusalén y otras ciudades.

No se puede hablar de *una* versión etiópica, pues el problema es muy complejo. Parece que los restos actuales suponen distintas épocas, distintas manos y distinta labor. Retrotraer su composición hasta el siglo XIV, como quiere Lagarde, de modo que antes no existiese nada, y se hiciese entonces a tenor de los textos árabes y coptos, parece exagerado. Aunque debió de ser en ese siglo cuando, sobre un fondo primitivo, se llevó a cabo una labor recensional arabizante.

En el AT no existe unidad. Ni están de acuerdo los autores. Sólo una cosa parece segura: que no proviene del hebreo, sino del griego. Pero sobre esta base, mientas que unos, como Gleave, estudiando el Cantar de los Cantares, confirman el punto de vista de Charles, quien, sobre la base de Malaquías y Lamentaciones, dedujo, en la versión etiópica un fuerte influjo hexaplar, particularmente de Símmaco, otros, como Gehmann, estudiando el primer libro de los Reyes, deducen un griego análogo al de B, con retoques luciánicos. Rahlfs, en cambio, pretende demostrar que en los Reyes proviene de un texto substancialmente preorigeniano, no descartando una labor recensional a tenor del hebreo. En el NT ha solido admitirse que pertenece al texto Occidental. Y Vööbus, estudiando citas de los escritores etíopes, sacadas de los Sinópticos, deduce una gran afinidad con la *Vetus Syriaca*.

No deja de ser curioso su canon. Pues, mientras se nota la ausencia de los Macabeos, se incluyen Enok, los Jubileos y el IV de Esdras.

El texto etíope fue editado parcialmente varias veces e incluido en la Poliglota londinense. En 1513 se editó en Roma el Salterio por J. Potken, y en 1548 editó Pedro el Etíope los evangelios en la misma ciudad. Últimamente se han hecho varias ediciones parciales, siendo la más importante la que empezó Dillmann. Toda la Biblia sólo ha sido editada por la Misión Católica, en Asmara 1521-1526.

Bibl.: PEREIRA, *Patrología Oriental*, 2,5 (1905); 9,1 (1911); 13,5 (1919), etc. H. S. GEHMAN, en *JBL*, 50 (1921), págs. 81-114. BLACK, *Ethiopica and Amharica*, en *Bulletin of the New York Public Library*, 32 (1928), págs. 443-481, 528-562. J. A. MONTGOMERY, en *HThR*, 27 (1934), págs. 169-205, etc.

T. AYUSO

ʾETNĀN («recompensa [de Dios]»; Ἐσθανάμ; Vg. *Ethnan*). Descendiente de Judá, hijo de ʾAšḥūr y de Ḥelʾāh.

1 Cr 4,5-7.

Bibl.: NOTH, 238, pág. 171. *Miqr.*, I, col. 793.

ETNARCA (ἐθνάρχης, «jefe de un grupo étnico»; Vg. *princeps gentis, praepositus gentis*). Título que indica a quien tiene autoridad sin estar investido de la dignidad real. Es muy infrecuente fuera del helenismo semítico. En Alejandría existía un etnarca con grandes poderes civiles que le permitían tratar con los funcionarios romanos imperiales. Demetrio II nombró a Simón Macabeo etnarca y admitió su categoría de sumo sacerdote y general («estratega») el 18 de ʾĚlūl del año 172 de la era seleucida (septiembre de 141 A.C.)[1]. El mismo título, otorgado por Roma, tuvieron el asmoneo Hircano II y Arquelao, hijo de Herodes el Grande. El rey nabateo Aretas había nombrado etnarca de Damasco al hombre que ordenó cerrar las puertas de la ciudad para evitar que san Pablo huyera de ella[2].

[1] 1 Mac 14,47; 15,1-2. [2] 2 Cor 11,32; cf. Act 9,24.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 14,7,2; 8,5; 10,2-3; 17,11-4; 19,5,2; íd., *Bel. Iud.*, 2,6,3. A. PENNA, *Etnarca*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 708, con bibliografía. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, París 1952, págs. 199-200.

E. RIPOLL

ʾETNĪ (abr. de → **ʾEtnān**; Αδανί; Vg. V. *Athanai*). Levita, hijo de Zéraḥ, de la familia de Gērěšōm, mencionado entre los principales cantores de ʾĀsāf, cuyo coro interpretaba cánticos ante el Arca de Yahweh[1]. En la genealogía de Gērěšōm[2], el hijo de Zéraḥ se llama Yěʾatray.

[1] 1 Cr 6,26. [2] 1 Cr 6,6.

Bibl.: → **ʾEtnān.**

ETROT. Ciudad reedificada por los hombres de la tribu de Gad[1]. El texto hebreo del AT la llama → **ʿAṭrōt Šōfān**, de cuyo nombre la forma de la Vg. (*Ethrot*) es una abreviatura.

[1] Nm 32,35.

EUBULO (Εὔβουλος, «buen consejero»; Vg. *Eubulus*). Miembro de la comunidad cristiana de Roma, que envía un saludo a Timoteo por mediación de san Pablo. Es lo único que se sabe de él.

2 Tim 4,21.

Bibl.: F. X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Ratisbona 1911, págs. 433-434.

EUCARISTÍA. 1. LA PALABRA EUCARISTÍA. La palabra eucaristía (εὐχαριστία) no se empleó con la acepción sacramental que le conferimos actualmente, hasta el siglo II de nuestra era, sobre todo en los escritos de san Ignacio de Antioquía[A], en la *Didajé*[B] y en san Justino[C]. Anteriormente, tanto en los evangelios, en los que aparece muy raramente[1], como en san Pablo, donde se menciona treinta y seis veces, este vocablo, como sustantivo o verbo, delata al unísono la idea particular de reconocimiento-acción de gracias y la general de bendición-alabanza (εὐλογία). En efecto, en muchas ocasiones se ve alternar en el mismo texto *Eucaristía* y *eulogía*[2]. El NT se revela en esto heredero del AT, en el que la bendición supone sucesivamente, de forma más o menos explícita, una exclamación-alabanza (*běrākāh*; εὐλογία-ἐξομολόγησις: «Bendito sea Yahweh...»), una evocación de las maravillas realizadas por Dios ἀνάμνησις: «Yahweh que hizo...») y una acción de gracias exclamativa (εὐχαριστία: «Yo te doy gracias...»), tal vez acompañada de una petición-oración (προσευχή)[3]. En este proceso[4], la admiración laudatoria engendra y cubre la acción de gracias, que sitúa en el nivel de la adoración[D].

[A] *Smyrn.*, 7, 1; 8, 1. *Philad.*, 4. [B] 9, 1; 14, 1. [C] *I Apol.*, 65 y sigs.; cf. J. P. AUDET, *La Didachè...*, 1958, pág. 372 y sigs.; *Catholicisme*, 4, col. 630 y sigs. [D] Cf. *RB*, 1958, págs. 371-399.

[1] Mc 8,6; 14,23 y par.; Lc 17,16; 18,11; Jn 11,41. [2] Mc 8,6-7; 14,22-23; 1 Cor 14,16. [3] Cf. Gn 24,26-27; Éx 18,9-10; 1 Re 8,56 y sigs.; Sal 106,1 y sigs. [4] Cf. Mt 11,25-26.

2. LAS ANALOGÍAS ANTERIORES. Los paganos y los judíos de la época de Cristo celebraban banquetes de sacrificio o sagrados. San Pablo lo atestigua precisamente sobre el eucarítico[1]. En estas comidas, que tenían muchos siglos de existencia[2], los comensales creían unirse a la divinidad[3] al comer las carnes inmoladas. La más importante entre los judíos era la comida pascual, que conmemoraba la liberación de Egipto y la Alianza mosaica[4]; con motivo de ella, Jesús instituirá la Eucaristía, signo real de la liberación del pecado[5] y de la nueva Alianza[6]. Los paganos y los judíos ofrecían a menudo en sacrificio, además de animales, pan y vino[A]; cierto número de autores supone que tal fue el caso de Melquisedec[7], a pesar de la carencia de noticias precisas sobre el sentido de su acto y del silencio de la epístola a los Hebreos sobre el mismo, en el largo texto que trata de Melquisedec, antitipo de Cristo sacerdote[8]. Las comidas de la secta de Qumrān, compuestas de pan y vino, tenían un carácter hasta cierto punto sagrado[B]. Fuesen cuales fueren los alimentos ofrecidos y compartidos, la mente de quienes participaban en su consumición no los identificaba con la divinidad. La transubstanciación eucarística[9] será, por tanto, enteramente original. Por otra parte, los judíos reprobaban los sacrificios humanos[10] y prohibían beber la sangre de los animales[11]. A ello se debe su asombro cuando oyen anunciar a Jesús la necesidad inminente de comer su carne y de beber su sangre[12].

[A] Cf. *RB* (1931), pág. 514. [B] F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 2, 8,5. 1 QSa, 4, 4-5.

[1] 1 Cor 10,18 y sigs. [2] Cf. Gn 31,45 y sigs.; Éx 24,11; Jue 9,27; 1 Sm 9,22, etc. [4] 1 Cor 10,18 y sigs. [5] Éx cap. 12; cap. 13; 24,8. [6] Mt 26,28. [7] Mc 12,12 y sigs., 22 y sigs. y par. [8] Gn 14,18. [9] Heb 7,1 y sig. [9] Mc 14,22-23. [10] 2 Re 16,3; 17,17; 21,6; 23,10, etc. [11] Gn 9,4; Dt 12,16; Lv 7,26; 17,14, etc. [12] Jn 6,56.61.

3. EL ANUNCIO DE LA EUCARISTÍA. Diferenciándose de los evangelios Sinópticos, san Juan no relata la institución de la Eucaristía. En cambio, él solo reproduce el anuncio que tuvo efecto[1] un año antes de la Pasión, en los alrededores de la fiesta de Pascua[2]. Este anuncio, sin el cual los Doce no hubiesen comprendido la propia institución, cuadraba con el hábito de Jesús de prevenir los espíritus sobre los sucesos futuros (traición, Pasión, Pentecostés, persecuciones, ruina de Jerusalén, etcétera). En nuestros días apenas se cree ya que el discurso sobre el Pan de vida tenga por único objeto la fe; antes bien, se piensa que en él se trata de la Eucaristía, ya que no del principio al fin, por lo menos desde Jn 6,51. Las expresiones de Jesús (comer su carne, beber

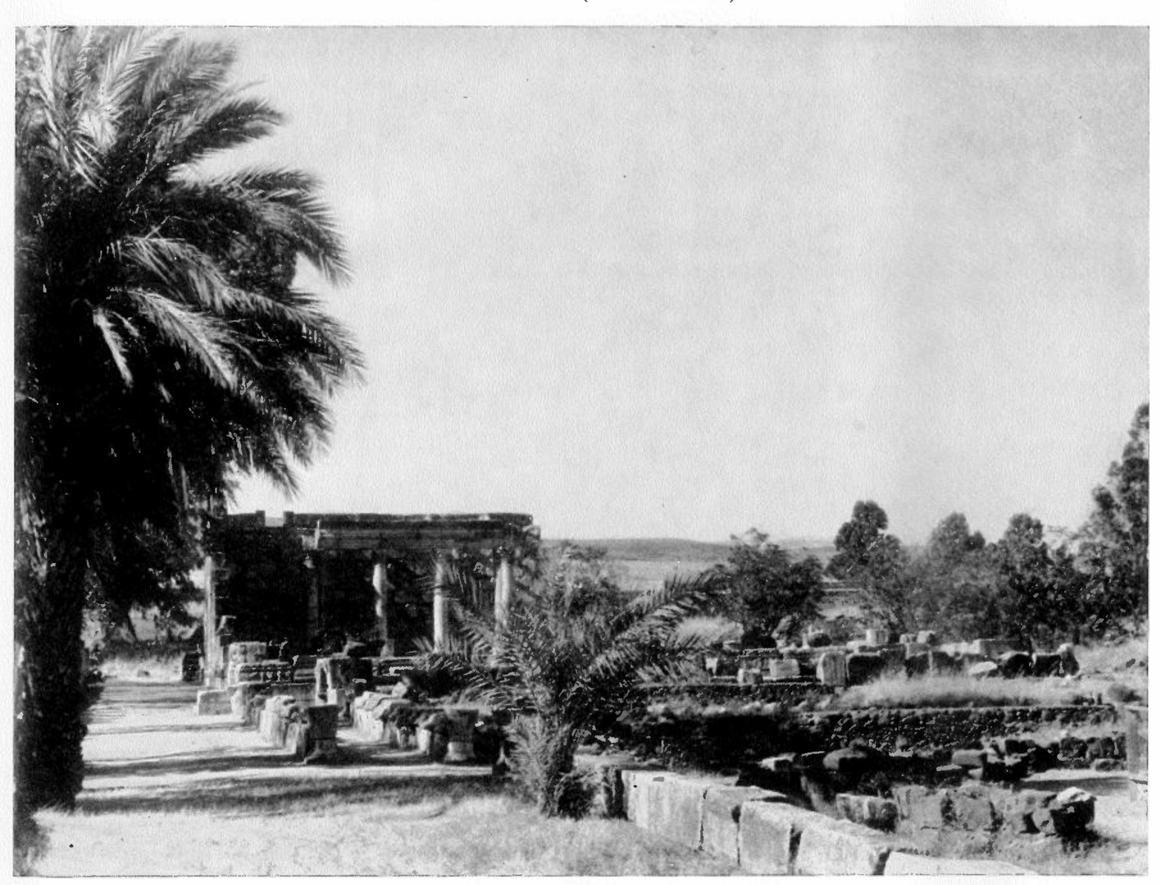
su sangre) son, en efecto, las mismas de la institución eucarística y jamás se encuentran en el AT como símbolo de la adopción de una doctrina. La estupefación de los judíos[3] y de los discípulos[4] prueba que así es. La insistencia de Jesús en el empleo de tales expresiones, a pesar del asombro referido[5], subraya asimismo este sentido. La defección de los discípulos[6] no permite suponer que se corrigiese ante ellos su interpretación realista[7], inmediatamente después de su sorpresa[8]. Los dos milagros que preceden al discurso preparan el tema y su alcance. La multiplicación de los panes[9], menos espectacular en el juicio de la multitud que el don del maná[10], permitía hablar de un pan capaz de dar la vida al mundo (Jn 6,51: el texto de este versículo evoca la unión de la Eucaristía con la Pasión). El caminar sobre las aguas[11] sugería que aquel pan, carne de Jesús, se sustraería a las leyes materiales. Pero no contento con haber presentado estos dos milagros, que acreditaban de modo suficiente una doctrina tan inaudita, Jesús predijo un nuevo prodigio aún más maravilloso (Jn 6,62 [Vg. 63]: la Ascensión), que dará pábulo a su exacta comprensión. Sin embargo, sostiene que la fe, o docilidad a la enseñanza interior recibida del Padre[12], continúa siendo la condición primordial de esta inteligencia, así como que debe preceder a la recepción de la Eucaristía[13]. Por lo tanto, no puede surgir la cuestión de la necesidad de que comulguen los niños de tierna edad. El Concilio de Trento, que definió tal cuestión[A], se preocupó también de definir, contra los husitas, la imposibilidad de hallar en este discurso[14] la obligación de comulgar con las dos especies[B]. Se ve que dicho concilio se pronunció sólo de modo indirecto sobre al alcance eucarístico del discurso.

[A] *Sess.*, XXI, cap. 1, C.4. [B] *Sess.*, XXI, caps. 1-3.

[1] Jn 6,26-71. [2] Jn 6,4. [3] Jn 6,52. [4] Jn 6,61. [5] Jn 6,53 y sigs. [6] Jn 6,66-67. [7] Jn 6,62-63. [8] Jn 6,61. [9] Jn 6,1 y sigs. [10] Jn 6,31. [11] Jn 6,16 y sigs. [12] Jn 6,37.44-45.64-65. [13] Jn 6,29.35 y sigs. [14] Jn 6,53 y sigs.

4. La institución de la Eucaristía. Los tres primeros evangelistas, así como san Pablo, narran la institución de la Eucaristía[1]. Lo hacen en textos muy sucintos, en sustancia idénticos y de indudable autenticidad[A]. Sitúan la institución durante la última cena pascual de Jesús con los apóstoles[2]. Se titubea en afirmar en qué momento de la cena se instituyó[B]. Parece que Jesús esperó al fin de la misma para consagrar el pan y el vino[3]; esto no zanja el problema siempre debatido de la comunión de Judas[C]. Después de la frase habitual de alabanza-acción de gracias sobre el pan[4], lo fracciona y lo distribuye a los apóstoles, pronun-

Cafarnaúm. Vista general de la sinagoga. En el mismo lugar, con toda verosimilitud, hizo Jesús la promesa de la Eucaristía. (Foto P. Termes)



ciando las palabras consacratorias: «Éste es mi cuerpo»[5], y luego hace lo mismo con el vino: «Ésta es mi sangre»[6]. Si hubiese querido dar al verbo «ser», empleado en aquella ocasión, no el sentido realista que los católicos descubrimos en él, sino el más o menos figurado que muchos protestantes distinguen («esto significa, representa»), Jesús no se hubiera abstenido de indicarlo, pues siempre se preocupó de disipar los equívocos[7]. Además, en este caso no hubiera tomado el pan y el vino por símbolos de su cuerpo y de su sangre, puesto que los dos elementos no suscitan por su propia naturaleza la idea del cuerpo y de la sangre. Los apóstoles retuvieron el sentido realista, que transmitieron a las primeras generaciones cristianas[8]. El Concilio de Trento no admitirá otro[D]. Al añadir que su cuerpo, ofrecido por manjar, está ya «dado» (διδόμενον) en Dios a favor (ὑπέρ) de sus apóstoles, insinuó Jesús que la Eucaristía quedaba desde aquel instante íntimamente relacionada con su cercana muerte en la cruz, hasta el extremo de constituir con ella un mismo sacrificio expiatorio. Las palabras que siguen a la consagración del vino eliminan toda duda sobre la cuestión: «Ésta es mi sangre (la sangre) de la nueva alianza, que será derramada para muchos en remisión de los pecados»[9]. Es casi, palabra por palabra, la repetición de la fórmula del Éxodo[10] en ocasión de la Alianza del Sinaí. Así, pues, la Eucaristía-sacrificio se opone como Alianza a la antigua. Ambas se sellan con sangre[11], pero la nueva será definitiva, como lo había apuntado Jeremías[12] y como lo explicará la epístola a los Hebreos[13]. En san Juan se especificaba el beneficio positivo de la Eucaristía-sacrificio: comunicación de la vida divina y promesa de resurrección[14]; aquí no se menciona sino el beneficio negativo previo: la remisión de los pecados[15]. La orden de reiteración de la Cena, en que la Iglesia ve la institución del sacerdocio[E], no aparece en las fuentes evangélicas más antiguas: Mateo y Marcos; pero se halla, aunque de modo diferente, en san Lucas y en san Pablo[16]. Esta orden evoca, excediéndola, la que recibieron los israelitas de renovar la primera Pascua[17].

[A] Cf. *DBS*, II, col. 1167 y sigs. [B]Cf. Jn 18,28; 19,31. *Bibl* (1955), pág. 403 y sigs. A. JAUBERT, *Le date de la Cène*, París 1957. [C]Cf. *VD* (1942), pág. 65 y sigs. [D]*Sess.* XIII, caps. 1-2. *Sess.*, XXII, cap. 1.

[1]Mc 14,22 y sigs.; Mt 26,26-27; Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23 y sigs. [2]Cf. Mc 14, 12y sigs. y par. [3]Lc 22,20; 1 Cor 11,25. [4]Mc 14,22 y par.; cf. Mc 6,41. [5]Mc 14,22 y par. [6]Mc 14,23-24 y par. [7]Mt 14,17 y sigs.; 16,1 y sigs.; Jn 6,53 y sigs. [8]1 Cor 10,14 y sigs.; 11, 26 y sigs. [9]Mt 26,28; Lc 22,20. [10]Éx 24,8. [11]Cf. Heb 9,11 y sigs. [12]Jer 31,31 y sigs. [13]Heb 7,26 y sigs.; 8,1 y sigs.; 9,6 y sigs.; 10,1 y sigs. [14]Jn 6,56-57. [15]Mt 26,28. [16]Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25. [17]Éx 12,14; 13,9; Dt 16,3.

5. LA VIDA EUCARÍSTICA EN LA IGLESIA APOSTÓLICA. Haciendo abstracción del episodio de Emmaús, cuyo alcance eucarístico no es evidente[1], el primer testimonio del NT sobre la práctica eucarística de la Iglesia apostólica se encuentra en una de las fuentes más antiguas del libro de los Hechos[2]. En él se habla, poco tiempo después de Pentecostés, de una «fracción del pan»[3] entre cristianos, en una casa particular[4], en el curso de una reunión que, atendiendo al contexto, parece que fue litúrgica. Se sabe que luego la expresión de «fracción del pan», herencia del vocabulario judío para designar cualquier comida, hará alusión al rito eucarístico[5]. Mucho menos seguro resulta que se trate también de la Eucaristía en el caso de la cena de san Pablo con su carcelero de Filipos, tras el bautismo de este último[6]. Habrá que esperar al año 54 ó 55 para certificar indiscutiblemente la existencia de una vida eucarística en la Iglesia de Corinto. Después de aludir al alimento espiritual que sigue el bautismo[7], san Pablo recuerda a los cristianos de aquella ciudad el valor exacto del rito eucarístico que se practica en su comunidad, con ánimo de desviarlos de sus costumbres idolátricas. Este rito, les dice, es nada menos que una comunión en el cuerpo y en la sangre de Cristo, de que deriva su unidad[8]. Es un verdadero banquete de sacrificio, incompatible con los que celebran los paganos: es imposible unir los opuestos[9]. Les rememora igualmente los requisitos para recibir de manera digna el cuerpo y la sangre de Cristo[10]. Sin caridad mutua en la comida que precede a la Eucaristía[11], la recepción de ésta no será de ningún provecho la presencia real y entrañará, además, grandes riesgos[12]. Hacia el 57-58, de regreso de su tercer viaje apostólico, san Pablo parece celebrar, un sábado por la noche, la Eucaristía con los cristianos de Tróade: ¿no se trata también aquí de la «fracción de pan» en un contexto de apariencia litúrgica?[13] De cuanto precede, resulta que la orden de reiteración de la Cena había sido tomada al pie de la letra. Es lo que también se desprende del relato de la institución eucarística en los tres evangelios Sinópticos: la narración se contenta, al parecer, con reproducir los elementos esenciales de la catequesis oral, ya recibidos en la práctica universal y convertidos en fórmula litúrgica[A]. He aquí por qué, sin duda, san Juan silenció la institución de la Eucaristía: ¿qué necesidad había de mencionar a fines del siglo I lo que vivían entonces todos los cristianos, como lo atestiguan las cartas de san Ignacio?

[A]Cf. *RB* (1939), pág .357 y sigs.

[1]Lc 24,30 y sigs. [2]Act 2,42 y sigs. [3]Act 2,42-46. [4]Cf. Act 1,13; 2,46; 5,42. [5]1 Cor 10,16; 11,24; Lc 22,19; 24.35. [6]Act 16,34. [7]1 Cor 10,2 y sigs. [8]1 Cor 10,14.17. [9]1 Cor 10,18-19. [10]1 Cor 11,12 y sigs. [11]1 Cor 11,12-22. [12]1 Cor 11,23 y sigs [13]Act 20,7 y sigs.

Bibl.: F. CAVALLERA, *L'Interpretation du chap. VI de S. Jean. Une controverse exegétique au Concile de Trente*, en *RHE*, 10 (1901); págs. 687-709. F. S. MÜLLER, *Promissio Eucharistiae. Revelaturne Eucharistia Joh VI, 26-47 ipsis verbis typis?*, en *Gr*, 3 (1922), págs, 161-177. J. TAPIA, *El sentido eucarístico del capítulo sexto del Evangelio de san Juan en los teólogos postridentinos (1562-1862)*, en ATG, 6 (1943), págs. 5-120. Sobre la Eucaristía, vid. los dos vols. de las Sesiones de Estudio del XXXV Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona, 1952 (Barcelona 1953). El vol. I, págs. 313-526, está dedicado a la Eucaristía y Paz en la Sagrada Escritura; en pág. 319 se resumen varias ponencias sobre «tipos, figuras y atisbos eucarísticos» en el AT. Por ejemplo: A. DÍEZ MACHO, *Eucaristía y Paz en Gn 14,18*, págs. 345-347. A. VACCARI, *Hostia pacifica*, págs. 364-367. Sobre el sentido del cap. 6 de san Juan: J. A. OÑATE, *El discurso del «Pan de Vida» (Jn 6,25-59)*, págs. 402-412. V. LARRAÑAGA, *El Discurso sobre el Pan de Vida (Jn 6,22-61)*, págs. 413-423. Sobre la Eucaristía en la primitiva Iglesia, cf. S. LYONNET, *La «Koinonia» de l'Église primitive et la Sainte Eucharistie*, págs. 511-515. Véase el Índice de Materias, vol. II, pág. 906.

J. CANTINAT

EUERGETES (Εὐεργέτης; Vg. *benefici*). Esta voz, en plural, tiene el valor de quien ejecuta algo bueno o que beneficia a los demás. En la época helenística se

encuentra a menudo, en singular, en las inscripciones y papiros como un título que, en tiempos romanos, aparece unido a otros apelativos honoríficos, por ejemplo, Ptolomeo III Euergetes I (246-221 A.C.) y Ptolomeo VII Euergetes II (146-117) Jesucristo emplea la misma palabra, que se traduce corrientemente por «bienhechores», y la aplica a los reyes de las naciones con el propósito de establecer que no hay diferencia de importancia entre los apóstoles[1].

[1] Lc 22,25 y sigs.

Bibl.: G. BERTRAM, Εὐεργετέω, εὐεργέτης, εὐεργεσία, en *ThW*, II, págs. 651-653.

P. ESTELRICH

ÉUFRATES (heb. *pĕrāt*, *ha-nāhār*; ar. *furāt*; pers. *frat*; ac. *pu-ra-nunnu*, *pu-rat-tu*; sum. *bu-ra-nunu*; Εὐφράτης; Vg. *Euphrates*). Gran río del Próximo Oriente. Tiene un recorrido de 2780 km. En su origen está formado por dos ramas: el Karat y el Murat, con nacimiento en los montes armenios. Corre en dirección oeste y luego cambia hacia el sur, casi paralelo a la costa mediterránea. Después de unos 150 km, tuerce hacia el sudeste y discurre en dirección al golfo Pérsico. En edades remotas desaguaba directamente en dicho golfo; en la actualidad, a unos 160 km del mar, confluye con el Tigris, formando el Šaṭṭ el-ʿArab. En el llano mesopotámico su cauce llega a medir 400 m de

Curso del río Eufrates, de gran importancia en la civilización del antiguo Próximo Oriente y de sumo interés para la historia bíblica





Pérgamo. Templo de la diosa Atenea en la Acrópolis. De estilo dórico, fue construido a finales del siglo IV cerca del palacio de Eumenes II. (Foto P. Termes)

ancho y tiene 5 a 6 de profundidad. Es navegable de marzo a junio, cuando los deshielos colman el lecho. En sus riberas florecieron en la antigüedad brillantes civilizaciones.

En el AT se le cita como uno de los ríos del Paraíso Terrenal[1]. Significa el confín nordeste de la tierra que Dios prometió a Abraham[2] y que el reino hebreo alcanzó en determinados momentos, aun cuando fuese de un modo nominal[3]. Sus aguas bañaron los muros de Karkĕmiš y Babilonia[4]. Bajo los persas limitaba la satrapía de «Allende el Río»[5], es decir, la región comprendida entre el propio Éufrates y el Mediterráneo. Su nombre se empleó como símbolo del poderío babilónico, en los agoreros avisos de los profetas israelitas[6].

[1]Gn 2,14. [2]Gn 15,18; Éx 23,31; Dt 1,7 etc. [3]2 Sm 8,3; 1 Re 4,24. [4]Jer 46,2. [5]Esd 8,36; Neh 2,7.9. [6]Is 8,7.11.15, etc.; Jer 2,18, etc.

Bibl.: F. R. CHESNEY, *Expedition for the Survey of the Rivers Euphrates and Tigris*, Londres 1850. W. WILLCOCKS, *Mesopotamia: Past and Present*, en *Geographical Journal*, 1910, págs. 1-18; id., *The Irrigation of Mesopotamia*, Londres 1911. G. GAVACI, en *Elt*, 14 (1932), págs. 555-556. G. CONTENAU, *La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie*, Paris 1953. P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante storico della Bibbia*, Turín 1955. F. V. WRIGHT - G. E. FILSON, *Historical Atlas to the Bible*, Londres 1957. S. MOSCATI, *Las antiguas civilizaciones semíticas*, Barcelona 1960 (trad. cast.).

T. DE J. MARTÍNEZ

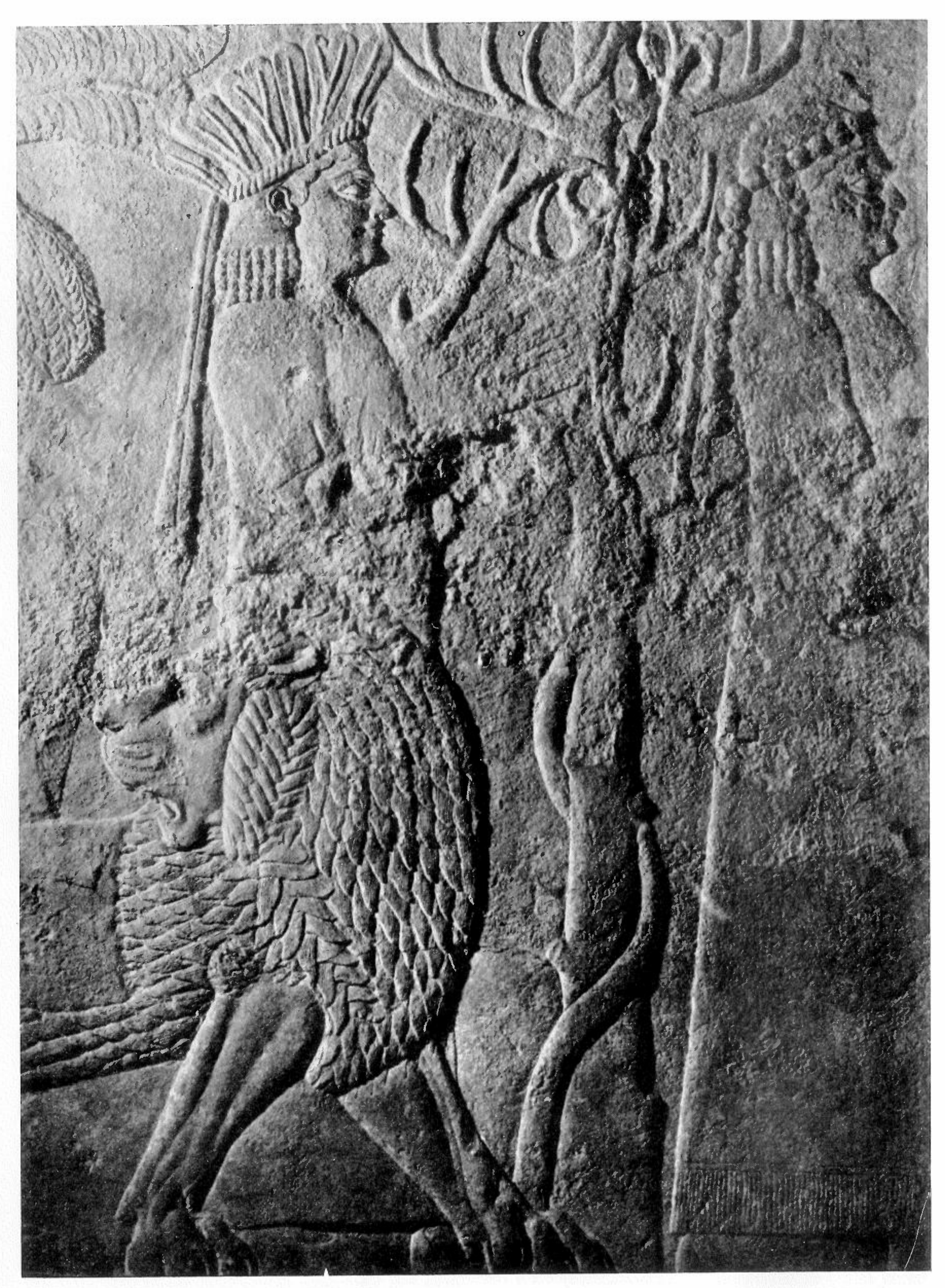
EUGNOSTOS, Epístola de. Obra gnóstica descubierta en Khenoboskion en el año 1946 y escrita en copto. Sóter, creador bisexual de todas las cosas, tiene en el libro una réplica femenina denominada Sofía Pangeneteira, y de su unión nacieron seis espíritus bisexuados. el sexto de los cuales se llama Archigéneter (varón) y Pistis Sofía (hembra). En la *Epístola de Eugnostos* se basó la → **Sabiduría de Jesús**.

Bibl.: V. R. GOLD, *The Gnostic Library of Chenoboskion*, en *BA* 15,4 (1952), págs. 70-88, con descripción provisional y bibliografía

P. ESTELRICH

EULEO. Forma castellana del nombre hebreo del río → **ʾŪlay**, obtenida sobre las antiguas versiones de la Biblia.

EUMENES (Εὐμένης, «bien dispuesto»; Vg. *Eumenes*). Eumenes II, rey de Pérgamo (197-159 A.C.), hijo de Átalo I, se menciona en el AT en relación con la batalla de Magnesia, cuya fama impresionó mucho a los judíos[1]. Se mantuvo fiel a la alianza que su padre estableció con Roma y participó en las guerras de ésta contra Esparta y Antíoco III el Grande. (195 y192 A.C.) En la última obtuvo grandes ventajas territoriales: agregó a su reino, según el texto bíblico, las provin-



Relieve asirio en el que aparecen un músico eunuco, un león domesticado y una sacerdotisa en el jardín real.
Palacio de Asurbanipal en Nínive

cias de India, Media y Lidia (= Jonia, Misia y Lidia), es decir, los territorios situados al oeste del Tauro, y recibió 350 talentos. Tras algunas luchas menores, convenció a los romanos de que combatiesen contra Macedonia (172), pero más tarde, en 169, se indispuso con sus aliados, que, hasta su muerte, la infligieron todo género de humillaciones. Fundó ciudades, protegió las letras y las artes, y fue objeto de culto dinástico, al que dio fuerte impulso.

[1] 1 Mac 8,8.

Bibl.: G. CARDINALI, *Il regno di Pergamo*, Roma 1906. M. GRANDCLAUDON, *Les livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, pág. 74. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, París 1952 pág. 104.

R. SÁNCHEZ

EUNICE (Εὐνίκη, «buena victoria»; Vg. *Eunice*). Madre de → **Timoteo** discípulo de san Pablo. Era una judía fiel, es decir, convertida al cristianismo, y estuvo casada con un pagano[1]. 2 Tim 1,5, sin mencionar el nombre de Eunice, permite deducir que su conversión ocurrió en fecha muy temprana.

[1] Act 16 1.

Bibl.: C. SPICQ, *Les Épîtres pastorales*, Paris 1947, pág. 309. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI París 1949, pág. 224. T. DA CASTEL SAN PIETRO, *Eunice*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 809.

EUNUCO (heb. *sārîs*; εὐνοῦχος, σπάδων; Vg. *eunuchus*). El término hebreo deriva del acádico *šā-rēši*, «el que está a la cabeza» y designaba los funcionarios regios en las cortes extranjeras: Babilonia, Egipto, Persia[1]. Llegó a significar el hombre de confianza del rey. Como los encargados del harén real eran hombres castrados, después se dio el nombre de eunucos a otros empleados cortesanos sin que lo fueran fisiológicamente. Tanto en Israel como fuera de él, aparecen con tal denominación militares, embajadores, etc.[2], de alguno de los cuales, como el Putifar de la historia de José, se dice expresamente que era casado.

En el sentido propio de evirados, algunos textos legales los excluían de la comunidad y culto israelitas[3], al considerarlos como una negación del precepto de la fecundidad, idea que persistió en el judaísmo postbíblico, que hizo del «creced y multiplicaos» un precepto que incumbía a todos y cada uno de los individuos.

Sin embargo, algunos textos del AT, que revelan una mayor espiritualización, hacen al eunuco heredero de las promesas divinas de salud: «Que no diga el eunuco: yo soy un árbol seco; porque así dice Yahweh: Yo os daré en mi casa poder y nombre mejor que hijos e hijas»[4]; dichoso también — como la estéril — el eunuco que no ha obrado la maldad, porque le será otorgado un especial galardón y un puesto preeminente en la casa del Señor[5].

La castración, tanto de hombres como de animales, estaba prohibida como negación de la vida y en los pasajes mencionados se trata de la impotencia natural o congénita y no por intervención quirúrgica alguna. Jamás se dio en la religión habrea nada semejante a los cultos asiáticos de Cibeles, Attis y Artemis.

En el NT, Jesús distingue tres tipos de eunucos: los que lo son de nacimiento, los que han sufrido una intervención violenta y aquellos que «se castraron a sí mismos por el reino de los cielos»[6]; esta tercera categoría tiene evidentemente un sentido figurado de vivir como eunucos, renunciando a las satisfacciones y preocupaciones del sexo y matrimonio, para poder entregarse de lleno a las exigencias del reino de los cielos (→ **Virginidad**).

[1] Gn 37,36; 39,1; 40,2.7; Est caps. 1-2, etc.; Dan 1,7-11.18; 2 Re 18,17; 20,18; Jer 39,3.13; cf. Act 8,27. [2] 1 Sm 8,15; 1 Re 22,9; 2 Re 8,6; 9,32; 1 Cr 28,1, etc. [3] Dt 23,2-9; cf. Lv 20,18. [4] Is 56, 3-5. [5] Sab 3,14. [6] Mt 19,12.

Bibl.: STRACK-BILLERBECK, I, pág. 807. A. D. NOCK, *Eunuchus in Ancient Religion*, en *ARW*, 23 (1925), págs. 25-32. J. SCHNEIDER, Εὐνοῦχος, en *ThW*, II, págs. 763-767. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, París 1958, I, pág. 186.

C. GANCHO

EUPÁTOR. → **Antíoco V.**

EUPÓLEMO (Εὐπόλεμος, «buen guerrero»; Vg. *Eupolemus*). Hebreo palestino, hijo de Juan[1] y descendiente de la familia sacerdotal de Accós. Fue el jefe de la embajada que Judas Macabeo envió a Roma (161 A.C.) para concluir una alianza con el pueblo romano y obtener su apoyo contra Demetrio I[2]. Probablemente se ha de identificar con el Eupólemo, autor de una historia de los judíos, escrita en griego, en la que helenizó a los personajes bíblicos y de la que se conservan algunos fragmentos (cf. Schürer). Según Josefo, el historiador era pagano, pero tanto san Jerónimo como Eusebio le identifican con el embajador macabeo.

[1] 2 Mac 4,11. [2] 1 Mac 8,17; 2 Mac 4,11.

Bibl.: F. JOSEFO, *Contra Ap.*, 1.23. JERÓNIMO, *De viris ill.*, 38. EUSEBIO, *Hist. eccl.*, 6,13. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 4.ª ed., Leipzig 1909, págs. 474-477. M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, págs. 75-76, 170-171. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, París 1952, pág. 163.

D. VIDAL

EUROAQUILÓN (Vg. *Euroaquilo*). Viento del Mediterráneo, que sopla del estenordeste. San Lucas describe el arranque de este viento, tempestuoso y súbito, con gran precisión en los detalles y efectos que tiene[1]. La voz griega que lo denota (Εὐρακύλων) es un *hápax legómenon* en el texto neotestamentario y tampoco se halla fuera del NT.

[1] Act 27,14-16.

Bibl.: J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, pág. 338.

M. GRAU

EUROCLIDÓN (Εὐροκλύδων). Nombre que dan el texto antioqueno y la Pěšiṭtā' al viento llamado → **euroaquilón**. Impulsó la embarcación en que san Pablo se dirigía a Roma hacia la isla llamada Clauda o Cauda. El término griego es inusitado y sus elementos sugieren la idea de un viento que soplase del sudeste.

Act 27,14-16.

Bibl.: J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, pág. 338.

M. GRAU

EUSEBIO DE CESAREA. Hombre de gran personalidad y variada producción literaria, como historiador, como apologista, como crítico y como exegeta. De todo este conjunto, sólo insinuamos su labor en el campo de la crítica textual, la cual giró, sobre todo, en torno a tres puntos: las *Hexaplas*, el *Texto Cesariense* y los *Cánones de los Evangelios*. En cuanto a las *Hexaplas* de Orígenes, reprodujo, según parece, la quinta columna, que contenía los LXX en los cincuenta ejemplares, que, por orden de Constantino, hizo copiar para uso de las iglesias. Además los enriqueció con escolios, ora críticos, ora exegéticos, que puso al margen de los libros. En cuanto al llamado *Texto Cesariense*, es indudable que los usó en sus obras, particularmente en la *Demonstratio Evangelica* y en la *Theophania*. Como en los famosos cincuenta ejemplares incluyó toda la Escritura, suele admitirse que en los evangelios tales copias se relacionaban con el *Texto Cesariense*. Y por lo que se refiere a los *Cánones de los Evangelios*, su labor fue de claro acierto. Dividió los evangelios en secciones, y las reunió en diez cánones, por medio de los cuales se puede saber qué tiene propio cada evangelista y qué tiene común con los demás. Traducido al latín por san Jerónimo, pasaron a las Biblias de Occidente, entre las cuales las españolas ofrecen bellos ejemplos de ornamentación encuadrando tales cánones bajo suntuosos arcos.

Bibl.: EUSEBIO, *Vita Constantini*, 4,36, en *PG*, 20,1183. K. LAKE, *The Caesarean Text*, en *HThR*, 21 (1928), pág. 277 y sigs. B. H. STREETER, *The Four Gospels*, Londres 1930. T. AYUSO, *¿Texto Cesariense o Precesariense?*, en *Bibl*, 16 (1935), pág. 379 y sigs.

T. AYUSO

EUTICO (Εὔτυχος, «afortunado»; Vg. *Eutychus*), Joven (νεανίας) o niño (παῖς), a quien resucitó san Pablo en Tróade[1]. Sentóse en el alféizar de la ventana del tercer piso de la casa en que el apóstol hablaba y, vencido por el sueño, se desplomó al patio, muriendo en el acto. San Pablo tomó el cadáver en brazos y le devolvió la vida. Los que presenciaron el milagro recibieron gran consuelo de él.

[1] Act 20,9-12.

Bibl.: E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, 2.ª ed., París 1926, pág. 599 y sigs. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, págs. 276-277.

J. CARRERAS

EVA (Εὔα; Vg. *Heva*). En heb. es *ḥawwāh*, que según la etimología popular derivaría del vocablo arcaico *ḥawwāh* (*ḥayyāh*), que significa «vida», porque iba a ser «madre de todos los *vivientes*»[1]. Adán al verla por primera vez le impuso el nombre de *ʾiššāh* («varona»), porque fue formada de él, el «varón» (*ʾîš*). En la nueva imposición del nombre, después de la caída, se alude a su futura función de «madre», transmisora de la «vida». Los expositores modernos, sin embargo, pretenden buscar antecedentes al nombre *ḥawwāh* en el nombre arameo *ḥiwyā*, que significa «serpiente»; así su nombre aludiría a la serpiente seductora de la que había sido víctima Eva. Pero en el texto hebreo a la «serpiente» se la llama *nāḥāš* y nunca *ḥiwyāʾ*, lo que no es concebible si el hagiógrafo relacionara ambos nombres. No han faltado autores que hayan querido relacionar el nombre *ḥawwāh* con el de la diosa fenicia *ḥwt*, diosa de las serpientes y del mundo subterráneo. Sin embargo, parece más aceptable la hipótesis recientemente propuesta de relacionar el *ḥawwāh* (Eva) con el *awa* o *ama* del sumerio, que significa «madre».

Según el relato bíblico, Eva fue formada del cuerpo de Adán. El relato es folklórico y descriptivo (obra del «yahwista»), y en él se quiere resaltar que la mujer es fundamentalmente de la misma categoría que el varón y que entra en los primitivos planos de Dios en orden a la propagación de la especie. Por otra parte, la procedencia corporal de Eva, y su formación posterior a la del cuerpo de Adán, parece insinuar —en la mente del autor sagrado— la necesidad de estar subordinada en la vida al varón. Todo este relato, pues, de la formación de la mujer no ha de entenderse al pie de la letra, pues el hagiógrafo con su vívida descripción del origen del cuerpo de Eva del de Adán quiere explicar popularmente la atracción instintiva sexual del hombre y de la mujer, y por otra parte el origen divino del matrimonio: «Dejará el hombre a su padre y a su madre, y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una *sola carne*»[1]. Nos hallamos, pues, ante una parábola en acción para expresar la elevada idea teológica de que el hombre y la mujer se completan en orden a la transmisión de la vida, según el mandato divino: «Creced y multiplicaos, y llenad la tierra, sometedla y dominad sobre los peces del mar...»[2]. El autor elohista del cap. 1 del Génesis no dramatiza tanto los hechos, y así afirma simplemente que Dios creó a los primeros padres «macho y hembra»[3] (→ **Costilla de Adán** y **Creación de la mujer**).

Eva aparece en el relato de la caída como la primera víctima del espíritu del mal y a ella se le comunica la promesa de la victoria sobre la serpiente[4]. Su nombre vuelve a aparecer en Gn 4,1.12.26 al dar a luz a Caín, Abel y Set. No vuelve a aparecer en el AT. En 2 Cor 22,3 es nombrada como víctima de la astucia de la serpiente, y en 1 Tim 1,13-14 se dice que Eva fue creada después de Adán y que fue la primera en ser seducida. Toda esta historia dio pie a una cierta postergación de la mujer en la tradición judeocristiana.

[1] Gn 2,24. [2] Gn 1,28. [3] Gn 1,27. [4] Gn 3,14-15.

Bibl.: F. CEUPPENS, *De historia primaeva*, Roma 1948, pág. 150. J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, París 1951, pág. 51. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 143. H. HAAG, col. 449.

M. GARCÍA CORDERO

EVA, Evangelio de. Por el testimonio de san Epifanio[1], sabemos que este apócrifo estuvo en uso entre los gnósticos adheridos al sistema ofita. Entre ellos, el nombre de Eva tenía un papel muy importante por sus relaciones con la serpiente.

[1] *Adv. Haeres.*, 26,2 en *PG*, 41,334.

Bibl.: A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 76-77.

A. DE SANTOS OTERO

EVANGELIO. I. DENOMINACIÓN. 1. La palabra «evangelio» (εὐαγγέλιον), que en virtud de su etimología

(εὖ-ἀγγέλλω) significa «buena nueva», fue usada primeramente en la predicación de Jesús y luego en la de los apóstoles para significar la alegría de su mensaje. Concretamente significa el alegre mensaje de la venida del reino de Dios[1], de la redención operada por Jesucristo[2], del cumplimiento de las promesas divinas en la persona y obra del Mesías[3], de la salvación eterna que Cristo obtiene para los hombres[4]. Por eso, en los libros sagrados «evangelista» es el que lleva a los hombres esa buena noticia, el predicador de Cristo Salvador[A].

En el lenguaje cristiano, la palabra «evangelio» pasó muy pronto a significar aquellos libros que trataban del mensaje y predicación de Cristo por medio de los apóstoles. Por eso, entre nosotros suena a libro sagrado. El continente ha sustituido el contenido. El nombre más antiguo con que se designó a los evangelios como libros fue el de *Memorias de los Apóstoles*. Así los llamaba en la mitad del siglo II el filósofo cristiano Justino, con nombre clásico inspirado en las memorias de los historiadores griegos, como Jenofonte. Al mismo tiempo, nos dice Justino que entre los cristianos las *Memorias de los Apóstoles* eran conocidas y designadas con el nombre de «evangelios»[B].

[A] Cf. O. BARDENHEWER, *Die Evangelien*, en *BZ*, 5 (1907), págs. 27-34. M. BURROWS, *The Origin of the Term «Gospel»*, en *JBL*, 44 (1925), págs. 21-33. E. MOLLAND. *Das paulinische* εὐαγγέλιον: *das Wort und die Sache*, Oslo 1934. G. FRIEDRICH, εὐαγγέλιον, en *ThW*, II, págs. 705-735. S. GAROFALO, *Dall'Evangelo agli Evangeli*, Roma 1953. J. HUBY - X. LÉON-DUFOUR, *L'Évangile et les Évangiles*, 2.ª ed., París 1954, págs. 93-98. J. A.E. VAN DODEWAARD, *Jésus s'est-il servi Lui-même du mot «évangile»?*, en *Bibl*, 35 (1954), págs. 160-173. J. LEAL, *Valor histórico de los Evangelios*, 3.ª ed., Cádiz-Madrid 1956, págs. 27-34. [B] JUSTINO, *Apol.*, 1, 66, en *PG*, 6, 429; *Dial.*, 103,8, en *PG*, 6,177. Cf. R. HEARD, *The Apomnemoneumata in Papias, Justin and Irenaeus*, en *NTSt*, 1 (1954-1955), págs. 122-124.

[1] Mc 1,14-15. [2] Lc 2,10-11. [3] Rom 1,1-3. [4] Ef 1,13; 2 Tim 1,10.

2. NÚMERO. La Iglesia sólo reconoce cuatro evangelios como auténticos y canónicos por razón de su origen apostólico[A]. Ya san Ireneo habla del «evangelio cuadriforme» (τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον) y aduce diversas razones para demostrar la conveniencia del número cuaternario[B]. Clemente de Alejandría, que conoce y cita muchos evangelios apócrifos, solamente acepta como auténticos cuatro, que han llegado hasta nosotros por tradición de los mayores[C]. Orígenes dice que la Iglesia sólo tiene cuatro evangelios, pero la herejía muchos[D]. Eusebio de Cesarea, cuando trata del canon de los libros del NT, habla de «la sagrada cuadriga de los evangelios»[E]. San Agustín dice que es mejor hablar de cuatro libros de un solo evangelio, antes que de cuatro evangelios[F]. Y la razón ya la dio en el siglo III Orígenes: «Lo que escribieron los Cuatro es un evangelio»[G].

[A] Cf. V. ROSE, *L'église primitive a-t-elle plus de quatre évangiles?*, en *RB*, 7 (1898), págs. 491-510. F.-M. BRAUN, *Pourquoi l'église ne lit-elle que quatre évangiles?*, Lieja-París s. f. J. RUWET, *Lecture liturgique et livres saints du N.*, en *Bibl*, 21 (1940), págs. 378-405. [B] IRENEO, *Ad. haer.*, 3.11,8, en *PG*, 7,885. [C] CLEMENTE DE A., *Strom.*, 3,13,93, en *PG*, 8,1193. [D] ORÍGENES, *In Lc hom.*, 1, en *PG*. 13, 1803. [E] EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 3,25,1, en *PG*, 20,268. [F] AGUSTÍN, *In Jn tr.*, 35, 1, en *PL*, 35,1662. [G] ORÍGENES, *In Jn tr.*, 5,7, en *PG*, 14,193.

3. SÍMBOLOS. La tradición cristiana ha considerado como símbolos de los evangelistas los cuatro animales de la visión de Ezequiel[1]. La aplicación del símbolo a cada evangelista no siempre ha sido uniforme[A]. Así Ireneo atribuye el león a san Juan y el águila a san Marcos[B]. San Jerónimo[C], que sigue a san Ambrosio[D], habla de aquella aplicación que se ha hecho común en toda la Iglesia: atendiendo al principio de cada evangelista, san Mateo es simbolizado por el hombre, porque empieza con la genealogía humana de Jesucristo; san Marcos por el león, porque empieza con la predicación del Bautista en el desierto; san Lucas, por el toro, porque empieza con el sacrificio de Zacarías y porque en el cántico del *Benedictus* es designada la salvación mesiánica bajo la imagen de «cuerno de salvación»; finalmente, san Juan es simbolizado por la imagen del águila a causa de su vuelo hasta el seno del Padre, cuando expone el Prólogo la divinidad del Logos.

[A] Cf. J. HOH, *Zur Herkunf der vier Evangeliensymbole*, en *BZ*, 15 (1918-1921), págs. 229-234. U. HOLZMEISTER, en *VD*, 20 (1940), págs. 183-186. G. MESSINA, en *Bibl*, 23 (1942), pág. 272. [B] IRENEO, *Adv. haer*, 3,11,8, en *PG*, 7,886-888. [C] JERÓNIMO, *Comment. in Mt. prol.*, en *PL*, 26,19; íd., *Adv. Iovinian.*, 1,26, en *PL*, 23,247-248; íd., *Comment. in Ez 1,1, hom.*, 4,1, en *PL*, 76,815. [D] AMBROSIO, *Exposit. in Lc. prol.*, en *PL*, 15,1532. Lo mismo GREGORIO M., *In Ez 1,1, hom.*, 4,1, en *PL*, 76,815.

[1] Ez 1,5-14.

4. LOS TÍTULOS. Las cuatro formas de un solo y único evangelio son designadas desde muy antiguo con los títulos de: κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν, κατὰ Ἰωάννην, «según Mateo, «según Marcos «según Lucas», «según Juan». No es probable que estos títulos asciendan a los propios autores. Parece más bien que se deben a los obispos del siglo II. Con ellos pretendieron señalar qué evangelios reconocían por apostólicos y dignos de leerse en el culto público. Los títulos son ciertamente muy antiguos. Existían ya en la segunda mitad del siglo II, pues son conocidos de autores como Ireneo, Clemente Alejandrino y Tertuliano. El pap. Bodmer II, de principios del siglo III, nos los ha conservado[A]. La V. L., como se encuentra en las obras de san Cipriano, ha conservado la misma forma griega, cuando traduce: *cata Matthaeum, cata Marcum*, etc.[B].

El sentido de los títulos es, ante todo, causal y de autor. Es decir, se pretende con ellos señalar el autor literario de cada uno de los cuatro evangelios. Al mismo tiempo se expresa que hay más de un evangelio, que existen varias formas de un mismo evangelio[C]. Así es como el fragmento de Muratori interpreta el sentido de los títulos y los demás autores antiguos. Las versiones siríacas, en lugar de la preposición *cata*, se sirven del genitivo: evangelio *de* Mateo, *de* Marcos, etc.

[A] IRENEO, *Adv. haer.*, 1,26,2, en *PG*, 7,687; y 3,11,7, en *PG*, 7, 884-885. CLEMENTE DE A., *Strom.*, 1,21,145, en *PG*, 8,884. TERTULIANO, *Adv. Marc.*, 4,2, en *PL*, 2, 363-364. Así también el pap. Bodmer II, por el año 200: edit. por V. Martín, Colonia-Ginebra 1956 (Jn 1-14,26), 1958 (Jn 14,29-21,9, menos completo y más fragmentario). Cf. G. MALDFELD, en *Novum Testamentum*, 1, Leiden 1956, págs. 153-155. E. VOGT, en *Bibl*, 38 (1957), págs. 361-398; M.-E. BOISMARD, en *RB*, 64 (1957), págs. 361-398. [B] T. ZAHN, II, págs. 177-178, 183. [C] Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des ntl. Griechisch*, 9.ª ed., Gotinga 1954, n.º 163 y 224. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, 3.ª ed., Roma 1955, n.ª 99-100. Cf. 2 Mac 2,13. F. JOSEFO, *Contra Ap.*, 1,3,18.

5. LOS PRÓLOGOS. Un como comentario de los títulos se encuentra en los que se llaman «prólogos», dentro

de la historia literaria de los evangelios. Existen dos clases de prólogos: Los *Antiguos* y los *Monarquianos*.

Los *Prólogos Antiguos* son tres, el de Marcos y Juan bastante breves, y el de Lucas, algo más largo. El de Mateo se ha perdido. ¿Qué son estos prólogos? Una especie de introducción a cada evangelio, conservada en algunos códices manuscritos de la Vg., con noticias preciosas sobre el origen, autores, lugar y tiempo de la composición. El prólogo de Lucas se conserva también en griego. Los otros dos solamente en latín. Son de tendencia abiertamente antimarcionita[A].

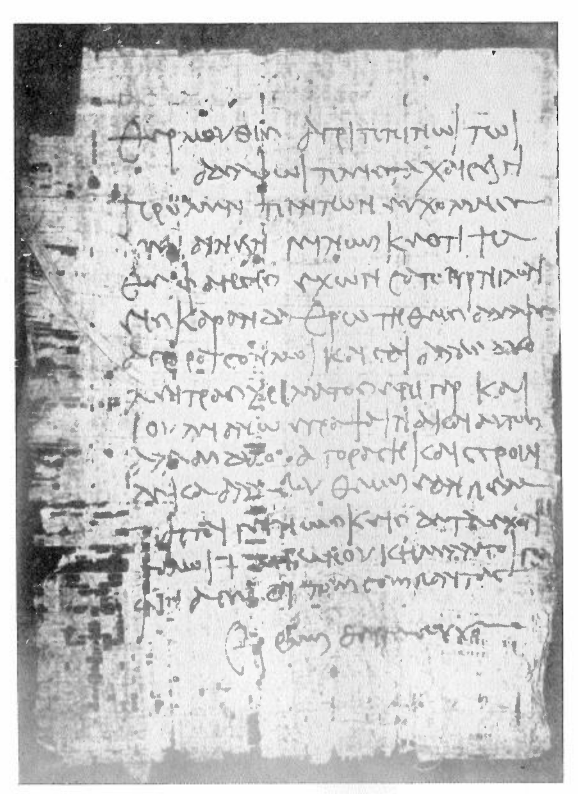
Los códices en que se conservan estos prólogos son: el *Toletanus* del siglo VIII, el *Matritensis* (Bibl. Univ. 32) del siglo VIII-IX, el *Vaticanus* (Barberini, 637) del siglo IX y el *Legionensis* (san Isidoro) del siglo X. El prólogo de Jucas se encuentra antes en el códice ff^2 de la V. L. del siglo V. El origen probable de estos prólogos es romano. Su lengua original sería el griego. Son anteriores al fragmento de Muratori y, por tanto, pertenecen al siglo II[B].

Los *Prólogos Monarquianos* son más recientes y han llegado en muchos códices latinos. Dependen de la versión latina de los *Prólogos Antiguos*, pues son una amplificación difusa y, a veces, oscura de ellos adaptada a la propia herejía monarquiana. Mientras que P. Corsen[C] piensa que fueron escritos en Roma en la primera mitad del siglo III, J. Chapman[D] los atribuye al español Prisciliano, después del 350. D. de Bruyne y B. Altaner armonizan ambas sentencias: los *Prólogos* son del siglo III, pero fueron retocados por algún priscilianista a fines del siglo IV o principios del V.

[A] Cf. D. de Bruyne, *Les plus anciens prologues latins des évangiles*, en *RBén*, 40 (1928), págs. 193-214. [B] Cf. R. G. Heard, *The Old Gospel Prologues*, en *JThS*, 6 (1955), págs. 1-16. [C] Cf. Stegmüller. *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, I, Madrid 1940, n. 590, págs. 607, 620, 624. P. Corsen, *Monarchianische Prologue zu den vier Evangelien*, en *TU*, 15,1 (1896). [D] J. Chapman, *Priscillian the Author of the Monarchian Prologues to the Vulgata Gospels*, en *RBén*, 23 (1906), págs. 335-340; íd., *Notes on the Early History of the Vulgata Gospels*, Oxford 1908, págs. 217-288.

6. Doble aspecto de los evangelios. En los evangelios, como se miran entre los cristianos, hay que distinguir dos aspectos: el humano y el divino. En el primero, los evangelios se colocan en el mismo plano que cualquier otro libro de la antigüedad, como si fueran obras exclusivamente humanas. Se estudia, por lo tanto, su antigüedad, sus autores verdaderos, sus fuentes y su valor histórico como documento para el conocimiento de Jesús y de los orígenes cristianos. Nosotros lo consideramos en este artículo en el plano humano. El estudio en el aspecto divino tendría que remontarse al hecho de la inspiración, en virtud del cual Dios es el autor principal de cualquier libro inspirado, que es, por lo mismo, sagrado e infalible en sus afirmaciones. El hecho de la inspiración de los evangelios se trata en el canon del NT y la naturaleza de la inspiración en el artículo correspondiente.

7. La lucha contra los evangelios. La lucha contra el valor humano de los evangelios la inician los judíos talmudistas (*tōlĕdōt yēšūaʿ*) y los polemistas paganos Celso, Porfirio y Juliano el Apóstata[A], y es renovada acérrimamente en el siglo XVIII por el deísmo



Pap. Bouriant 23 (siglo II d.C.). El descubrimiento de diversos papiros y otros documentos, ha revelado que los evangelios fueron escritos en el griego de la κοινή o corriente entre la gente sencilla e inculta del mundo helenista. (Por cortesía de J. O'Callaghan)

y el racionalismo, que excogitan cada día nuevas hipótesis para deshacer la tesis de la pureza y del valor histórico[B]. Esta lucha providencial ha puesto de relieve la invulnerabilidad de los evangelios en el plano humano de la historia y aun su superioridad con relación a los libros antiguos de historia.

Adolfo Harnack resume el proceso evolutivo de la crítica independiente en el problema histórico de los evangelios. En diversos ensayos de introducción al NT ha ido corrigiendo sus primeras afirmaciones con respecto a la época en que se escribieron nuestros libros. En 1897 fijaba su composición entre los años 65 y 93. En virtud de estudios posteriores se ve forzado a adelantar la fecha de los tres primeros evangelios. El 1897 creía que el prólogo de Lucas exigía unos cincuenta años de distancia con relación a la muerte de Jesús. Pero el 1911 tenía por cierto que Lucas escribió su libro en vida de Pablo, es decir, antes del año 67. El evangelio de Marcos, utilizado por Lucas, tuvo que escribirse antes. En cuanto al evangelio de Mateo, pensaba en 1911 que se había escrito muy cerca del año 70. El regreso del racionalismo se verifica también en el evangelio de Juan. F. C. Baur fijaba su composicón en el año 170. Hoy todos reconocen que no se puede retrasar más allá del año 100, sobre todo después de los recientes descubrimientos arqueológicos[C].

[A] Cf. P. BENOIT, *Un adversaire du christianisme au III siècle: Porphyre*, en *RB*, 54 (1947), págs. 543-572. V. DELLAGIACOMA, *Fragmenta Porphyrii super NT*, en *VD*, 34 (1956), págs. 211-216. [B] J. LEAL, *Valor histórico de los Evangelios*, 3.ª ed., Madrid 1956, págs. 248-260. [C] Ibíd., pág. 257.

8. DESCUBRIMIENTOS RECIENTES. La historia del texto evangélico es un argumento de primer orden tanto de la antigüedad como de la veneración antiquísima en que se tenían los evangelios. No existe ningún libro en toda la antigüedad griega o romana que se pueda comparar en este sentido con ellos. Solamente de los evangelios poseemos 1500 códices, dos de los cuales S y B, llegan hasta el siglo IV. Varios papiros ascienden hasta los siglos III y II. Los papiros más célebres son los de la colección → **Chester Beatty**, editados por F. G. Kenyon en 1933, y los papiros Bodmer, que empezaron a publicarse el 1956. Al texto original griego hay que añadir las versiones antiguas, algunas de las cuales se remontan al siglo II. El estudio de estos documentos según familias muestra que la mayor parte de las variantes pertenecen al siglo II, lo cual evidencia la extensión y antigüedad del original. Los autógrafos llegaban ciertamente al siglo I.

El evangelio más favorecido por los descubrimientos arqueológicos ha sido el de Juan, que es también el más combatido por la crítica[A]. El papiro más antiguo originario de Egipto se publicó en 1935 y pertenece a la primera mitad del siglo II (Pap. Rylands Greek 457 = P^{52}). Reproduce parte del diálogo de Jesús con Pilato[B]. Los recentísimos papiros Bodmer son de la máxima importancia, pues se remontan a los principios del siglo III y tienen la mayor parte del texto[C].

[A] Cf. *La Sagrada Escritura, Nuevo Testamento*, I. *Evangelios*, Madrid 1961, págs. 783-784. L. CONDE, *Los Manuscritos del NT*, Madrid 1963. [B] Cf. C. H. ROBERTS, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel*, Manchester 1935. E. FLORIT, *Parlano anche i papiri. Le più recenti conferme sull'autenticità del IV Vangelo*, 3.ª ed., Roma 1951, págs. 21-33. F. G. KENYON, *La Biblia y los recientes descubrimientos*, Madrid 1947 (trad. esp.). L. CONDE, *Los Manuscritos del NT*, Madrid 1963, págs. 17-20. [C] Cf. *La Sagrada Escritura, Nuevo Testamento*, I, Madrid 1961, pág. 784, n. 20. L. CONDE, *op. cit.*, págs. 19-20.

II. ANTIGÜEDAD DE LOS EVANGELIOS. Sólo con lo que llevamos dicho se ha podido ver la antigüedad de los evangelios. Son ciertamente los escritos más antiguos de los cristianos, pues cualquier otro libro depende más o menos de ellos. Esto quiere decir que los evangelios se remontan hasta el siglo I. Todos los escritos cristianos del siglo I son deudores de los evangelios en una forma o en otra. La *Didajé*[A] es un catecismo de los últimos decenios del siglo I, escrito probablemente en Siria, que conoce y se sirve ciertamente del evangelio de Mateo[B]. Las alusiones a Lucas son probables. De Marcos nada se puede probar, pues casi todo lo que hay en este evangelio se encuentra en el de Mateo y Lucas.

Hacia fines del siglo I escribe su carta a los Corintios Clemente Romano, tercer sucesor de Pedro, y ciertamente utiliza el evangelio de Mateo y probablemente el de Lucas[C].

De finales del siglo I es la carta de san Bernabé[D], o por lo menos anterior al año 140, según Altaner[E]. Su autor escribe en Alejandría y cita a Mateo como Escritura Sagrada. Es probable que conociera el evangelio de Juan[F].

San Ignacio de Antioquía murió en el Circo Máximo de Roma hacia el año 107. Se conservan de él siete cartas dirigidas a las iglesias de Asia Menor. Su estilo y sus ideas están muy inspiradas en los dos evangelios de Mateo y Juan[G]. San Ignacio habla expresamente del *evangelio escrito*, sin mencionar a ninguno de los autores. Sus palabras son muy interesantes, porque revelan el concepto histórico que se había formado de nuestros libros al llamarlos «archivo»[H].

San Policarpo fue discípulo de san Juan y en su carta a los Filipenses, escrita por el año 107, revela que conoce muy bien el evangelio de Mateo y Lucas. Las cartas de san Juan le son también familiares y, por lo mismo, el evangelio[I].

San Justino muere hacia el 165 y es el primero que aplica un nombre literario a los evangelios, llamándolos «Memorias de los Apóstoles»[J]. Los evangelios tienen el mismo carácter sagrado que los escritos del AT, especialmente los profetas[K]. No menciona expresamente el nombre de los evangelistas, pero por los innumerables textos que cita es imposible dudar de que se refiere a nuestros cuatro evangelios[L]. A juzgar por el número de citas, se puede afirmar que sentía predilección por el evangelio de san Juan[LL].

Taciano en su célebre *Diatésaron*, de la segunda mitad del siglo II, hace una concordia de los cuatro textos evangélicos, tomando por base la cronología de Juan[M]. En Francia se conocía los evangelios de Lucas y Juan el año 177, como se ve por la carta que escribe la iglesia de Lyon y de Viena a las iglesias de Asia y de Frigia, narrando el martirio de muchos cristianos[N].

[A] Cf. J.-P. AUDET, *La Didachè, Instructions des Apôtres*. París 1958. J. BLIGH, *Compositio Didaches eiusque relatio ad evangelium scriptum*, en *VD*, 36 (1958), págs. 350-356. R. GLOVER, *The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels*, en *NTS*, 5 (1958-1959), págs. 12-29. [B] Cf. E. MASSAUX, *L'influence littéraire de l'évangile de S. Matthieu sur la Didachè*, en *EThL*, 25 (1949), págs. 5-41. J. P. AUDET, *op. cit.*, págs. 166-186. [C] CLEMENTE ROMANO, *Epist. ad Cor*, 13,2, en *PG*, 1,236; íd., 46,8, en *PG*, 1,305; íd., 13,2 y 48,4, en *PG*, 1,309 para Lucas. [D] Cf. A. L. WILLIAMS, en *JThS*, 34 (1933), págs. 337-346. [E] B. ALTANER, *Patrologie*, 5.ª ed., Friburgo 1958, pág. 66. [F] Cf. F. M. BRAUN, *La «Lettre de Barnabé» et l'évangile de S. Jean*, en *NTS*, 4 (1957-1958), págs. 119-124. [G] Cf. P. DIETZE, *Die Briefe des Ignatius und das Jo.*, en *ThStK*, 78 (1905), págs. 563-603; íd., *The Testimony of Ignatius and Polycarp to the Writings of St. John*, en *JThS*, 14 (1912-1913), págs. 207-220. W. J. BURGHARD, *Did S. Ignatius of Antioch know the Fourth Gospel?*, en *ThSt*, 1 (1940), pág., 1-26. [H] IGNACIO DE ANT., *Ad Philad.*, 8,2, en *PG*, 5,704. [I] Cf. J. M. BOVER, *Un fragmento atribuido a S. Policarpo sobre los principios de los Evangelios*, en EE, 14 (1935), págs. 5-19. [J] JUSTINO, *Apol.*, 1,66, en *PG*, 6,429, íd., *Dial.*, 103,8, en *PG*, 6,717. R. HEARD, *The Apomnemoneumata in Papias, Justin and Irenaeus*, en *NTS*, 1 (1954-1955), págs. 122-129. [K] JUSTINO, *Apol.*, 1,67, en *PG*, 6,429. [L] Cf. W. BOUSSET, *Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik*, Gotinga 1891. E. LIPPELT, *Quae fuerint Iustini Martyris apomnemoneumata quaque ratione cum forma evangeliorum syro-latina cohaeserint*, Halle 1901. E. BUCKLEY, *Justin Martyr's Quotations from the Synoptic Tradition*, en *JThS*, 36 (1935), págs. 173-176. [LL] Cf. L. FONSECA, *Quaestio Ioannea*, Roma 1934, pág. 34. El evangelio de san Juan se podría reconstruir en gran parte sólo con los textos que nos ha conservado Justino. Cf. J. LEAL, *Valor histórico de los Evangelios*, 3.ª ed., Cádiz-Madrid 1956, págs. 90-91. [M] Cf. H. HOEPFL, B. GUT y L. LELOIR, *Introductio generalis in S. Scripturam*, Nápoles-Roma 1958, págs. 430-431. CL. VAN PUYVELDE, en *DBS*, VI, cols. 855-870. I. BERNINI, *Notae Introductoriae in S. Scripturam*, 4.ª ed., Roma 1964, pág. 142. [N] Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 5,1-3, en *PG*, 20, 408-437.

Los herejes y paganos del siglo II conocían nuestros evangelios. San Ireneo da gran importancia para de-

Pap. Barcinonensis 1 (P⁶⁷), conteniendo fragmentos del evangelio de san Mateo. Folio A (derecha): Mt 3,9 (verso); 3,15 (recto). Folio B (izquierda): Mt 5,20-22 (recto): 5,25-28 (verso). Siglo III. Descubierto y publicado por el profesor Roca-Puig, de la Fundación San Lucas Evangelista, Barcelona. (Por cortesía de R. Roca-Puig)

mostrar la fuerza de nuestros evangelios al hecho de que aun los mismos herejes traten de probar sus errores con textos de los cuatro evangelios canónicos. Habla de los ebionitas, que se servían de san Mateo; de Marción, que eliminaba en san Lucas cuanto se refiere a la humanidad del Señor; los que establecían una separación entre Jesús y Cristo, sosteniendo que Cristo no padeció ni murió, sino solamente Jesús, se servían de san Marcos; finalmente, los valentinianos daban gran importancia al cuarto evangelio [A].

Celso, filósofo epicúreo, el Voltaire del siglo II, en una obra que escribió en 178 para desacreditar el cristianismo, se sirve de muchos textos evangélicos, incluso el de Juan [B] y dice que los autores fueron discípulos de Jesús [C].

Los apócrifos, que empiezan en el siglo II [D], suponen claramente la existencia de los nuestros canónicos, que se esfuerzan por completar. Sirven para demostrar la antigüedad de los evangelios canónicos los hallazgos de casi 50 mss. de una biblioteca cóptico-gnóstica, verificados el año 1946, en Nag Hammādi (Khenoboskion), en el alto Egipto. Uno de los códices tiene hasta 113 sentencias del Señor. Es el conocido *Evangelio según Tomás* [E] que, si alguno de sus diversos estratos pueden ascender a los años inmediatos a la muerte del Señor, en su mayoría depende de los evangelios canónicos deformados por los ebionitas judeocristianos primero y más tarde por los gnósticos.

La antigüedad y la historicidad de los evangelios, en particular, y aun de todo el NT en general, se ha confirmado recientemente con los célebres descubrimientos de Qumrān, que empezaron el año 1947 [F]. La comparación de estos manuscritos con nuestros libros sagrados muestra un mismo ambiente palestinense y bíblico, y elimina la tesis de la dependencia del mundo pagano por parte de nuestros autores. Se ha exagerado mucho al afirmar la dependencia directa de los escritos neotestamentarios con respecto a los de Qumrān. El fondo común se explica suficientemente por el mismo ambiente religioso, la época y, sobre todo, por la dependencia común del AT [G].

[A] Cf. IRENEO, *Adv. Haer.*, 3,11,7, en *PG*, 7, 884-885, que pondera ya la fuerza de este argumento. [B] Cf. ORÍGENES, *C. Celsum*, 1,67; 2,31-36, en *PG*, 11, 785, 852 y 857. [C] Íd., con frecuencia, vgr., 2, 13.15.16, en *PG*, 11, 820, 825. [D] Cf. HOEPFL-LELOIR, *Introductio Generalis*, n. 267, 297-304 *a*. E. HENNECKE, *Ntl. Apokryphen*, 2.ª ed., Tubinga 1924, págs. 1-110. G BONACCORSI, *I Vangeli apocrifi*, I, Florencia 1948. F. AMIOT, *La Bible Apocryphe, Évangiles Apocryphes*, París 1952. W. MICHAELIS, *Die Apokryphen Schriften zum NT*, Bremen 1956. A. DE SANTOS, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956. [E] Cf. P. LABIB, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, El Cairo 1956. Entre otros existen dos apócrifos de Juan, el evangelio según Tomás y evangelio según Felipe. G. QUISPEL, *The Gospel of Thomas and the NT*, en *VigChr*, 11 (1957), págs. 189-208; 13 (1959), págs. 87-117. G. GARITTE, *Le premier volume de l'édition photographique des manuscrits gnostiques coptes et l'évangile de Thomas*, en *Muséon*, 7 (1957), págs. 59-73. [F] La bibliografía sobre Qumrān es ingente. Cf. *La Sagrada Escritura, Nuevo Testamento*, I, Madrid 1961, pág. 785, n. 23. C. BURCHARD, *Bibliographie zu den Handschriften von Toten Meer*, en *BZAW*, 76 (1957), J. CARMIGNAC, *Revue de Qumrân*, París 1958 y sigs. E. M. LAPERROUSAZ, *Les manuscrits de la Mer Morte*, París 1963. [G] Cf. F. M. BRAUN, *L'arrière fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance*, en *RB*, 62 (1955), págs. 5-44. J. SCHMITT, *Les écrits du NT et les textes de Qumrân*, en *RSR*, 29 (1955), págs. 381-401; 30 (1956), págs. 55-74,261-282. A. KERRIGAN, *Animadversiones in NT documentis Qumran illustratum*, en *Antonianum*, 31, Roma 1956, págs. 51-82.

III. LOS AUTORES DE LOS EVANGELIOS. Es importante saber los autores concretos de los evangelios y esto documentalmente, remontándonos hasta los primeros testimonios literarios e históricos, que hacen mención explícita de cada uno de nuestros cuatro evangelistas. Afortunadamente en este respecto superan también nuestros libros a los clásicos griegos y romanos. La primera mención que tenemos de Herodoto se encuentra en Aristóteles, esto es, cien años después de su muerte. La segunda, en Cicerón, más de 400 años después. Tucídides es citado la primera vez por Cicerón, tres siglos más tarde. Los testimonios a favor de Tácito como autor de los *Anales*, cosa que nadie duda: uno del siglo III cristiano y otro de san Jerónimo en el siglo IV. Y Tácito escribió al mismo tiempo en que se escribieron los evangelios. Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesucristo, pues murió el año 45, tiene bastantes menos testimonios en favor de sus obras, que nuestros evangelios, los cuales son posteriores. Leopoldo Cohn en su edición crítica opina que es probable lo conocieran en el siglo II san Justino y Teófilo de Antioquía; en el siglo III, Clemente de Alejandría y Orígenes. No se habla expresamente de sus obras hasta el siglo IV por san Ambrosio, Eusebio de Cesarea y san Jerónimo, que traduce al latín algunas de ellas. Los mss. de Filón más antiguos no pasan del siglo X [A].

En cuanto a los evangelistas, los dos primeros son mencionados expresamente por Papias, hacia el año 130, que vivió en Asia Menor [B]. Teófilo, natural de Mesopotamia y sexto obispo de Antioquía de Siria [C], habla expresamente de Juan, a quien tiene por hombre inspirado y cuyo evangelio pone entre las Escrituras Sagradas [D]. En el siglo II hay que colocar el testimonio de Ireneo, que menciona a los cuatro evangelistas [E], y el canon de Muratori que nos ha conservado los nombres de los dos últimos evangelistas. Como el documento está incompleto al principio, faltan los nombres de Mateo y Marco. Pero ciertamente en el original se hablaba de ellos, pues la transición a Lucas se hace por el adverbio «también», que muestra haber hablado antes de los otros dos evangelistas [F]. Los *Títulos* y los *Prólogos Antiguos*, de los cuales ya hemos tratado antes son igualmente testimonios explícitos de los evangelistas y que pertenecen al siglo II.

En el siglo III tenemos testimonios yan autorizados y expresos como el de Tertuliano [G], Clemente de Alejandría [H] y Orígenes [I]. Estos autores recogen y continúan la tradición clara y segura del siglo II. Expresamente nos dicen que los cuatro evangelios nos han sido transmitidos, que se han recibido de los mayores y que son aceptados por todos. Su testimonio representa iglesias tan primitivas y distintas como Palestina, Siria, Asia Menor, Egipto, África, Roma y Galia. Sus autores son hombres que han viajado mucho, que han investigado las tradiciones, que han estudiado, que sienten el peso de su responsabilidad. No han recibido el bautismo de niños, sino bien adultos. Testifican un hecho literario e histórico, que todos admiten, incluso los herejes y paganos.

Históricamente no se puede dudar de que Mateo, Marcos, Lucas y Juan son autores de los cuatro evangelios canónicos. En la historia literaria de estos libros

se impone reconocerles aquella actividad fundamental y esencial en virtud de la cual toda la tradición, desde la más primitiva, los ha tenido por verdaderos autores. En el caso de Marcos y Lucas no se explica por qué atribuirles sus evangelios, pudiendo haberlos achacado a dos apóstoles, por ejemplo, a Pedro y Pablo. La figura misma de Mateo no era de tanto relieve como para hacerle autor de un evangelio, si no lo hubiera sido de hecho. En el caso de Juan se explicaría mejor la falsa atribución, dada su mentalidad en las iglesias de Asia Menor. Pero los testimonios son tan antiguos, tan constantes y uniformes en este punto, que no cabe probabilidad para la impostura.

[A]Cf. J. LEAL, *Valor histórico de los Evangelios*, 3.ª ed., Cádiz-Madrid 1956, págs. 43-48. [B]Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 3,39,3-4, en *PG*, 20, 296-297; 3, 39,15, en *PG*, 20, 300. [C]EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 4,20,24, en *PG*, 20, 377.398. [D]Cf. A. AGUA, *San Teófilo de Antioquía y el canon del NT*, en *EstB*, 3 (1932), págs. 188-191, 281-286. [E]Cf. G. SANDAY - C. H. TURNER - A. SOUTER, *Novum Testamentum S. Irenaei episcopi Lugdunensis*, Oxford 1923. J. HOH, *Lehre des hl. Irenäus über das NT*, en *NA*, 7, 4-5 (1919), págs. 150-153. W. L. DULIÈRE, *Le Canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée*, en *NC*, 6 (1954), págs. 199-229. La principal fuente para los autores es *Adv. Haer.*, 3,1,1, en *PG*, 7, 844-845. Cf. J. T. CURRAN, *St. Irenaeus and Dates of the Synoptics*, en *CBQ*, 5 (1943), págs. 34-46, 160-178, 301-310, 445-457. P. CIANI, *S. Ireneo e il IV Vangelo*, Amberes 1955. [F]Cf. H. LECLERCQ, en *DACL*, 12 (1935), págs. 543-560. P. DE AMBROGGI, en *ECatt*, VIII, Roma 1952, págs. 1527-1529. G. BARDY, en *DBS*, V, cols. 1399-1408. [G]TERTULIANO, *Adv. Marcionem*, 4,2, en *PL*, 2,363. Cf. H. ROENSCH, *Das NT Tertulians*, Leipzig 1871. A. M. VELLICO, *La rivelazione e le sue fonti nel «De Praescriptione haereticorum» di Tertulliano*, Roma 1935, págs. 168-169. TERTULIANO, *Adv. Marc.*, 4,5, en *PL*, 2, 266-267. [H]CLEMENTE DE AL., *Strom.*, 2,13,93, en *PG*, 8, 1193. EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 6,14, 5-7, en *PG*, 20, 552. P. M. BARNARD, *The Biblical Text of Clement of Alexandria in the Four Gospels*, Cambridge 1899, págs. 3-61. [I]Cf. E. HAUTSCH, *Die Evangelienzitate des Origenes*, en *TU*, 34, 2 (1909). J. B. COLON, *En lisant la Philocalie d'Origène*, en *RSR*, 20 (1940), págs. 1-27. EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 6,25,4-6, en *PG*, 20, 581; íd., *In Luc. Hom*, 1, en *PG*, 13,1802-1803.

IV. ANÁLISIS LITERARIOS Y AUTORES. El estudio literario que se ha hecho de nuestro libros confirma maravillosamente el testimonio histórico de la tradición a favor de sus autores. Así el análisis del primer evangelio nos lleva razonablemente a pensar en Mateo. En efecto, Mt 9,9-13, donde se narra la vocación del publicano Leví, el único que recuerda su verdadero nombre cristiano, el de Mateo, es el primer evangelio. Los otros dos sinópticos callan el nombre de Mateo y se contentan con el de «Leví», que no era tan conocido. Así pretenden salvar el honor del «apóstol Mateo», del cual no se ha preocupado por modestia el autor del primer evangelio[A]. En el mismo lugar, sólo Mc y Lc dicen que el banquete se celebró en la propia casa de Leví. En el catálogo de los apóstoles, en Mt 10,3, nuestro evangelista va después de Tomás y es llamado expresamente «publicano». Finalmente, el carácter antifariseo que resulta tan pronunciado en el primer evangelio, revela al publicano tan profundamente odiado por los escribas y fariseos.

[A]Cf. JERÓNIMO, *Comm. in Mt 9,9*, en *PL*, 26,55.

1. EL AUTOR DEL SEGUNDO EVANGELIO. Se revela en su libro como muy unido con san Pedro, como judío que no escribe para judíos, sino para latinos. Estas notas confluyen todas ellas en Marcos, a quien Pedro llama hijo suyo[1], habitante de Jerusalén[2] y que vivió mucho tiempo en Roma, en compañía de Pablo[3], por los años 61-63, y de Pedro[4], por los años 63-64.

[1]1 Pe 5,13. [2]Act 12,12. [3]Col 4,1-2; Flm ver. 24. [4]1 Pe 5,13.

2. LA LECTURA DEL TERCER EVANGELIO. Nos confirma que su autor es precisamente Lucas, tal como lo conocemos por la historia. En efecto, se observa en él que se trata de un escritor versado en la literatura griega[A], como lo era Lucas, natural probablemente de Antioquía, ciudad muy helenizada. También se revela como conocedor de la medicina, que es lo que dice la tradición sobre Lucas[B]. En el tercer evangelio se encuentran los mismo tecnicismos que en Hipócrates, Dioscórides, Areteo y Galeno. Describe con gran cuidado el origen, la duración y modo de curación de la enfermedad. Así, por ejemplo, en el caso de la suegra de san Pedro, del endemoniado de Gerasa, de la hemorroísa, la hija de Jairo, etc. Se puede comparar con Marcos, a quien suele seguir el tercer evangelista y ver cómo ha modificado su narración en el sentido indicado. Finalmente, Cristo se revela como médico divino, cuando se llama a sí mismo médico[1], impone las manos a cada uno de los enfermos[2], deja que salga de sí fuerza especial de curación[3] o la comunica a los demás[4]. Este poder curativo lo emplea a favor de todos los enfermos[5], aun en el momento supremo de su pasión[6]. Todos estos particulares juntos tienen un gran valor[C].

[A]Cf. A. HARNACK, *Lukas der Artz, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig 1906. P. VAN IMSCHOOT, *De examine interno tertii Evangeli*, en *CollGand*, 19 (1932), págs. 57-61. [B]Cf. W. K. HOBART, *The Medical Language of St. Luke*, Dublin 1882. [C]C. H. J. CADBURY, *The Style and Literary Method of Luke*, Cambridge 1919; íd., en *JBL*, 45 (1926), págs. 190-209; 52 (1933), págs. 55-65.

[1]Lc 4,23. [2]Lc 4,40. [3]Lc 5,17; 6,19. [4]Lc 9,1-2. [5]Lc 6,18; 9, 11.42; 14,4. [6]Lc 22,51.

La tradición nos habla de Lucas como discípulo y compañero de Pablo. Y éste es otro de los caracteres más acentuados del tercer evangelio. Este carácter paulino aparece primeramente en el vocabulario[A], en la fraseología[B], en las ideas de fe, salvación, salvador, gracia, y en la orientación de las narraciones. Caso singularmente llamativo es el paralelismo que existe entre Pablo y el tercer evangelio en la tradición sobre la institución de la Eucaristía[1] y en la aparición de Jesús a san Pablo[2]. San Pablo y Lucas son también los dos autores que más frecuentemente designan a Cristo con el nombre de Κύριος. Los capítulos doctrinales comunes a san Pablo y al tercer evangelio se pueden resumir en los siguientes:

a) La universalidad de la salvación, que se extiende a todos los hombres gentiles o pecadores.

b) El gozo y la alegría como fruto de la fe.

c) La importancia de la oración[C].

d) La predilección por la pobreza y por quienes la sufren[D].

e) Finalmente, el relieve que ha dado el tercer evangelista a la acción del Espíritu Santo demuestra que su autor fue discípulo de Pablo y se debe identificar con el autor del libro de los Hechos[E]. Con toda razón pudo decir Tertuliano en el siglo III que Pablo había sido el iluminador de Lucas[F].

[A] Cf. R. Morgenthaler, *Statistik des ntl. Wortschatzes*, Zurich 1958. [B] Íd., pág. 38. Jerónimo, *Ad Dam. Ep.*, 20,4, en *PL*, 22, 378. S. Antoniadis, *L'Évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style*, París 1930. [C] Cf. R. Kerkhoff, *Das unablässige Gebet. Beiträge zur Lehre von immerwährinden Beten im N.T.*, Munich 1954. [D] Cf. I. Rohr, *Die soziale Frage und das N.T.*, en *BZfr*, 13 (1929), págs. 5-6. A. G. Schossmann, *Reich und Arm im N.T. Ein Beitrag zur Soziologie*, Roma 1945. R. Koch, *Die Wertung des Besitzes im Lc*, en *Bibl*, 38 (1957), págs. 151-169. [E] Cf. *La Sagrada Escritura, Nuevo Testamento*, I, Madrid 1961, págs. 518-523. [F] Cf. ibíd., pág. 512. Tertuliano, *Adv. Marc.*, 4,3-4, en *PL*, 2,365-366.

[1] Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23-25. [2] Lc 24,34; 1 Cor 15,5.

3. Estudio literario del cuarto evangelio. Su estudio nos lleva a las siguientes conclusiones. Su autor es:

a) Un judío, como se deduce de los aramaísmos, de las citas de la SE y del perfecto conocimiento que tiene de los usos judíos, que explica a sus lectores no judíos[A].

b) Un judío palestinense, porque domina con perfección la geografía del país[B].

c) El autor fue testigo de cuanto narra. Así se deduce por multitud de detalles que sólo puede incluir quien lo ha visto y ha oído, y porque el propio autor se presenta a sí mismo como testigo[1].

d) El autor formaba parte del grupo apostólico y era íntimo de Jesús. Es curioso que ningún otro evangelio ha dado tanto relieve a los intervenciones de los apóstoles. Figuran especialmente Andrés[2], Felipe[3], Natanael[4], Tomás[5], Judas Tadeo[6] y, sobre todo, Pedro[7]. En la última Cena no había más que apóstoles[8] y, por la descripción que Juan hace del lavatorio[9] y la manera como cuenta la revelación del traidor[10], se ve que él estaba presente en ella. Finalmente, si se comparan 21,24 con 21,7.20, se puede llegar fácilmente a la conclusión de que el evangelista era «el discípulo a quien amaba Jesús», el cual en la última Cena descansó sobre el pecho del Maestro[11] y que debía ser uno de los tres a quien Jesús siempre distinguía.

[A] Cf. *La Sagrada Escritura, Nuevo Testamento*, I, Madrid 1961 pág. 784. [B] Ibíd., pág. 785. K. Furrer, *Das Geographische im Evang. nach Johannes*, en *ZNW*, 3 (1902), págs. 257-265.

[1] Jn 1,14; 19,35; 21,24. [2] Jn 1,41; 6,9. [3] Jn 1,45-46; 6,7; 12, 21-22; 14,8-10. [4] Jn 1,46.48-49. [5] Jn 11,16; 14,5; 20,25.28. [6] Jn 14,22. [7] Jn 1,42; 6,68; 13,6-9.24.36-37; 18,17; 20,2-10; 21,3.7.11. 15-22. [8] Mt 26,20; Mc 14,17.20; Lc 22,14. [9] Jn 13,4-5. [10] Jn 13, 21-30. [11] Jn 13,23; cf. 19,26; 20,2.

Relacionando todos estos datos con la persona de Juan, podemos decir que el análisis del cuarto evangelio nos lleva a la conclusión sólida de que su autor fue el apóstol Juan, uno de los dos hijos del Zebedeo.

Por los Sinópticos sabemos que Jesús tuvo tres discípulos especialmente distinguidos: Pedro, Santiago y Juan[1]. El discípulo amado del cuarto evangelio debe buscarse entre estos tres. Ahora bien, el discípulo amado se distingue claramente de Pedro[2], cuya muerte parece haber conocido el evangelista[3]. Tampoco puede identificarse el discípulo amado con Santiago, pues éste murió muy pronto, hacia el año 44[4], y nuestro evangelio se escribió bastante más tarde. En cambio, el evangelista deja entrever que llegó a muy alta ancianidad[5]. Si el autor del cuarto evangelio es Juan, hijo del Zebedeo, se explica que ni él, ni su hermano, ni su madre aparezcan en este libro. Solamente en el último capítulo[6] se habla una vez de los hijos del Zebedeo. Este silencio es francamente intencionado, pues se trata del evangelio en que son mencionados con más frecuencia los apóstoles y nos consta que Juan desempeñó una actividad singular, tanto por los tres primeros evangelistas como por el libro de los Hechos. El autor ha querido modestamente silenciar su nombre y se ha escondido detrás del título dulcísimo de «Discípulo a quien amaba Jesús»[A]. Por último, nótese una circunstancia que ilumina el incógnito de nuestro autor: Existe especial unión entre el discípulo amado, autor del cuarto evangelio y san Pedro[7]. Esta misma unión se refleja en el libro de los Hechos entre Pedro y Juan[8].

[A] Cf. *La Sagrada Escritura, Nuevo Testamento*, I, Madrid 1961, pág. 784. J. Chapman, *Names in the Fourth Gospel*, en *JThS*, 30 (1928-1929), págs. 12-23.

[1] Cf. Mc 5,37; 9,6; 14,33. [2] Cf. Jn 13,24; 18,15; 20,2; 21,7.20. [3] Jn 21 19. [4] Act 12,1-2. [5] Jn 21,22-23. [6] Jn 21,2. [7] Cf. Jn 13,24-26; 18,16; 20,2-9; 21,7.21-22. [8] Cf. Act 1,13; 3,1-3.11; 4,13.19; 8,14.

V. La prueba clásica de la historicidad. Hasta fines del primer cuarto del siglo xx, la historicidad de los evangelios se demostraba apelando a la ciencia y veracidad de sus autores: Los evangelistas sabían lo que decían y dijeron lo que sabían.

La ciencia y la veracidad de los evangelistas es una consecuencia de sus personas y de la época en que vivieron. Por eso la crítica se esforzó primero por derrumbar la tesis de la autenticidad y demostrar que los evangelios se habían escrito en una época muy lejana a los acontecimientos. La tesis de la autenticidad nos ha hecho ver que nuestros autores son dos apóstoles, Mateo y Juan, y dos discípulos de los apóstoles, Marcos y Lucas. Toda la crítica histórica moderna tiende a suplir con el arte y el trabajo de la investigación la cercanía de los hechos que estudiamos. Los evangelistas, por tocar tan de cerca la vida de Jesús, tenían resuelto el problema de las fuentes; las fuentes eran ellos mismos, que habían acompañado a Jesús o a los discípulos de Jesús.

La materia evangélica en su parte más importante trata de hechos públicos y fácilmente comprobables. Cuando el pontífice preguntó a Jesús por su doctrina, Él le pudo responder: «Yo siempre he enseñado en la sinagoga y en el templo, donde se reúnen los judíos, y en secreto no he enseñado nada»[1]. El día de Pentecostés, san Pedro apela al testimonio y ciencia de los propios oyentes. Ellos *saben* todo lo que ha hecho Jesús en medio de los judíos[2]. Los apóstoles dan testimonio público de todo lo que han visto y oído. Su conciencia y amor a la verdad no les permite callar[3].

Los milagros no son motivo para rechazar la objetividad del testimonio de los evangelistas. Los apóstoles, como gente sencilla, revelan una psicología desconfiada y refractaria a lo sobrenatural. Por instinto tienen que ver y palpar para creer. Cuando, en medio de la tormenta y de la noche, se les acerca Jesús andando sobre el mar, piensan primeramente en un fantasma. Sólo después, cuando la realidad se les impone, Jesús entra en la barca y cesan el viento y las olas, creen en el milagro. La resurrección, a pesar de haberla anunciado varias veces el Maestro, no les sale de dentro ni la creen. Tiene que imponérseles desde fuera, en virtud de las diversas apariciones y del sepulcro vacío.

La impostura por parte de los apóstoles y evangelistas hoy nadie la toma en serio. No existe ningún motivo para tenerlos por falsarios. *Nemo gratis mendax*, «Nadie miente sin motivo», dice el refrán latino. Los apóstoles y evangelistas no tenían más que un motivo para glorificar a Jesús: su conciencia de testigos[4]. Sin esta profunda convicción de la gloria del Maestro y su profundo amor a la verdad, hubieran más bien callado para librarse de la cárcel, los azotes y la muerte, que sabían les iba a venir como segura. Ni los hechos que cuentan ni el tiempo o el ambiente en que predican y escriben permitían el engaño. Hacia el año 58, cuando Pablo escribe la primera carta a los Corintios, viven todavía la mayor parte de los que vieron a Jesús resucitado[5]. Anás llegó a ver cinco hijos suyos en el pontificado. Su quinto hijo fue pontífice en tiempo de Agripa II y vivió hasta la guerra del año 70. Todos estos personajes hubieran podido rebatir la predicación y los escritos de los discípulos de Jesús. La actitud de la autoridad judía, cuando predican los apóstoles, es bien significativa. «No podemos negar los hechos. Lo que no queremos es que se divulguen»[6]. Como los apóstoles están resueltos a no obedecerles, porque primero tienen que obedecer la voz de su conciencia, los judíos se desesperan y piensan en matarlos. Entonces interviene la voz autorizada de Gamaliel: «Si esta predicación es de hombres, ella sola morirá; si es de Dios, nada podremos hacer contra ella»[7]. Y aquí tenemos una prueba experimental e histórica de la verdad de los evangelios: su duración y sus frutos fecundos.

[1] Jn 18,21. [2] Act 2,22. [3] Act 4,20. [4] Act 2,20. [5] 1 Cor 15,6. [6] Act 4,17. [7] Act 5,39.

V. Problema de la historicidad en la actualidad. La argumentación clásica en favor de la historicidad de los evangelios no ha perdido su valor, pero se ha reforzado con lo que pudiéramos llamar el estudio paleontológico de los evangelios, es decir, el estudio de su prehistoria, de la tradición oral que ellos recogen. Se arranca del texto actual y de él se pasa a las fuentes literarias que han podido prepararlo, y a la predicación o kerigma que ciertamente les precedió. Los evangelios se escriben treinta o cuarenta años después de la historia que narran. En este lapso que media entre la muerte de Jesús y la fijación por escrito de sus hechos y su doctrina, existió primeramente la predicación y existieron también escritos parciales, como dice san Lucas[1]. Tanto la predicación como los escritos primeros estaban al servicio de la fe y de la vida cristiana, es decir, tenían un fin

Jerusalén, piscina Probática. La piscina, con sus cinco pórticos (Jn 5,2), se utilizó a fines del siglo XIX como argumento para negar la autenticidad del IV evangelio. Pero las excavaciones que hallaron el quinto pórtico central, han confirmado que san Juan fue testigo presencial de los hechos en ella acaecidos. (Foto P. Termes)



esencialmente teológico. La crítica racionalista encuentra aquí su piedra de escándalo: los evangelios por su carácter teológico, como obra de creyentes y oriundos de una comunidad de creyentes, han deformado la historia. Nos reproducen el Cristo de la fe, no el Cristo de la historia.

La crítica católica no puede negar los hechos. Reconoce que los evangelios son libros de fe y que han nacido de la fe, pero niega, con toda razón, la consecuencia: que no sean libros históricos. Son libros que recoge la catequesis apostólica y sirven para la catequesis, pero dan una historia. No son libros de pura historia, porque tienen un fin religioso y teológico. Narran hechos y transmiten sentencias pronunciadas por Jesús, pero bajo la óptica de la fe. Los evangelios están en el polo opuesto de las especulaciones doctrinales, como lo demuestran su sobriedad, su sencillez y hasta cierto descuido en la expresión. Una cosa es que los evangelios se escribieran por creyentes, y en orden al acto de la fe y de la vida cristiana, y otra muy distinta que consignaran hechos o sentencias no conformes con la realidad histórica. Para lograr su fin teológico bastaba seleccionar dentro del campo fecundo de la historia e iluminar lo que en ella había de abismal[2]. Al tomar de la historia lo que a su juicio servía mejor para la fe y para la vida cristiana, los evangelistas no han creado, sino seleccionado e iluminado, como un pintor no crea la imagen de su retratado cuando selecciona e ilumina sus rasgos. Una sentencia de Jesús o un hecho podía servir para dos aspectos o aplicaciones dentro de la vida cristiana y por lo mismo cada tradición evangélica puede haber orientado la misma sentencia o parábola en un sentido diverso. Todo lo que hay en los evangelios responde a los problemas que creaba la nueva fe y la nueva vida religiosa. Los evangelios y la tradición que los prepara atienden antes que nada al hecho de Cristo como eje de toda la vida y la fe cristianas, que no son un *a priori*, sino un *a posteriori*. Jesús se impuso con sus hechos y con sus palabras[3].

[1]Lc 1,1-4. [2]Jn 20,20-21. [3]Lc 24,19.

La comunidad dentro de la cual nacen los evangelios o se forman las pequeñas unidades preevangélicas, vive y se desarrolla en torno a los doce testigos. Su culto y su vida estaba muy arraigada en el suelo de un pasado siempre vivo. La psicología de los primitivos cristianos está bien resumida en la frase de san Lucas: «Todos estaban constantes y firmes en la doctrina de los apóstoles»[1]. Existía un auténtico control jerárquico y calificado dentro de cada comunidad y de la comunidad primera de Jerusalén con respecto a las demás. El historiador de los orígenes cristianos no puede prescindir de los hechos históricos. Y un hecho histórico muy importante es cómo los apóstoles de Jerusalén controlan todas las comunidades que se forman fuera. Apenas nace una comunidad cristiana en Samaría por la predicación del diácono Felipe, los apóstoles de Jerusalén envían a Pedro y a Juan[2]. El mismo fenómeno se repite más tarde con la comunidad de Antioquía. La iglesia de Jerusalén envía allí a uno de sus mejores, que era Bernabé[3]. Cuando después empiezan las campañas apostólicas de Pablo, el centralismo jerosolimitano sigue en pie y muy eficaz. San Pablo termina todos sus viajes con una visita a Jerusalén. Tiene especial relieve el final del primer viaje apostólico suyo, que termina con el concilio de Jerusalén[4]. Las dudas se resuelven acudiendo a los presbíteros y a los apóstoles de Jerusalén[5].

[1]Act 2,42. [2]Act 8,14. [3]Act 11,22. [4]Act 15,2. [5]Cf. Gál 2,1-2.

No se puede sostener críticamente la tesis de Bultmann, cuando dice que los evangelios solamente nos dan la fe de la primitiva comunidad cristiana, pero que por ellos no podemos llegar al Jesús de la historia. La importancia que reviste la iglesia de Jerusalén se debe precisamente a su carácter de testigo de la historia, del hecho de Jesús. Ninguna otra comunidad podría compararse con ella en cuanto a sus relaciones con los Doce y aun con el propio Jesús. Así lo han comprendido algunos de los propios discípulos de Bultmann. Por ejemplo, G. Bornkamm reconoce que la fe se apoya en la historia. Sin la realidad histórica, no hubiera existido ni el evangelio, ni la iglesia, ni el culto, ni un solo libro del NT[A]. El mensaje de Cristo resucitado no puede ser un simple producto de la fe de la comunidad. La raíz de todo hay que buscarla en la realidad de las apariciones y en la palabra de los Doce.

En el congreso sobre los evangelios, celebrado en Oxford el año 1957, decía justamente H. Riesenfeld: El evangelio es un fenómeno único en la historia de las religiones y de la literatura. Los paralelos que se pueden ofrecer con otros libros griegos o judíos no rozan nada más que con elementos evangélicos, pero no con el evangelio mismo, que no admite comparación. Los cuatro evangelios tienen una fuente común: la tradición. El método de la Historia de las Formas ha contribuido a la precisión de los géneros literarios de las unidades preevangélicas, pero se ha equivocado al sostener que el *Sitz im Leben* de la tradición evangélica eran la predicación y la catequesis. No son los predicadores los que han inventado las historias para encuadrar las sentencias de Cristo. En la catequesis de Pablo tenemos alguna sentencia de Cristo bien reconocible[1]. No se citan a la letra, porque la catequesis procede de otra manera que los evangelios.

En tiempos de Cristo y de los apóstoles se forma otra «tradición», análoga a la de nuestros evangelios: *Pirqē ʾAbōt*, «Sentencias de los Padres», elaboración de la Ley que desemboca en la Mišnāh hacia el año 200. Esta tradición no se deja al azar, como las leyendas, sino que se transmite de maestro (*rabbī*) a discípulo (*talmīd*) con sumo cuidado para no cambiar una «jota» de la Ley. Su contenido era sagrado porque ascendía a la revelación divina del Sinaí. El maestro en la tradición no es predicador ni controversista; es simplemente fiel repetidor de la Ley y de sus intérpretes. La tradición evangélica ocupa una situación parecida. Los apóstoles son tales, porque han visto al Resucitado y porque son portadores de su tradición viva, de su palabra.

En las asambleas de los fieles, los apóstoles transmiten las palabras de Jesús para completar la Ley y demostrar su cumplimiento. El carácter sagrado de la tradición evangélica sólo se explica porque llega hasta Jesús. Para Riesenfeld, la misma tradición del cuarto evangelio

no es mera explicación de la tradición sinóptica, sino que asciende a las instrucciones-meditaciones, que hacia Jesús en el círculo de sus íntimos[B]. Ningún evangelista ha insistido más que san Juan en el mandato que dio Jesús de que se conservaran «*sus* palabras», en la fidelidad a «*sus* palabras»[2] y a «*sus* mandamientos»[3]. El Espíritu Santo tendrá por misión avivar las palabras de Cristo, explicarlas[4]. Jesús razona la importancia de *sus* palabras, porque son «palabras del Padre»[5]. San Pedro ha comprendido muy bien la fuerza de las palabras de Cristo, cuando dice que son «palabras de vida eterna»[6]. Los apóstoles y los primeros cristianos fueron hombres entregados plenamente a Jesús y, por lo mismo, no podían menos de conservar y defender «el depósito» de sus palabras y de sus hechos[7] (→ **Evangelios y Comisión Bíblica,** § V).

[A]G. BORNKAMM, *Matthäus als Interpret der Herrenworte*, en *ThLZ*, 79 (1954), págs. 341-346; íd., *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1957. [B]H. RIESENFELD, en *RSR*, 46 (1958), págs. 266-268.

[1]1 Cor 7,10; Act 20,35. [2]Jn 15,7; 17,14. [3]Jn 14,1.21-24; 15,10. 12.14. [4]Jn 14,26; 16,13-14. [5]Jn 14,10; 15,15; 17,8.17. [6]Jn 6,68; cf. 6,63. [7]Cf. 1 Tim 6,20.

VII. GÉNESIS Y FACTORES DE LOS EVANGELIOS. Puede ser importante para comprender el valor histórico de los evangelios ver cómo nacieron y determinar los factores que influyeron en su formación definitiva. Esto nos orientará también en la fijación de su género literario.

a) *Catequesis apostólica.* Es un hecho histórico que nadie puede desconocer que la catequesis apostólica, particularmente la de Pedro, ha influido en la formación de los evangelios. El plan general de los Sinópticos coincide en principio con el esquema de los discursos de Pedro, como se conservan en el libro de los Hechos. La historia nos dice también (Papias, Tertuliano, Jerónimo, etc.), que Mateo escribió lo que había predicado, Marcos lo que predicaba Pedro y Lucas bajo la iluminación de Pablo. El evangelio de Juan debe considerarse también como fruto de su larga predicación a los fieles de Asia. Lucas escribe con un fin esencialmente catequético[1].

Sin embargo, si se comparan los discursos de Pedro o de Pablo con los evangelios, se observa una gran diferencia. Los discursos de los Hechos revisten una forma auténticamente kerigmática; los evangelios, una forma histórica y narrativa. En los Hechos es Pedro o Pablo quien habla y exhorta a la fe y a la penitencia. En los evangelios es Jesús quien obra y habla. La misma denominación de Cristo cambia, según se lean los Hechos o los evangelios. En éstos, el nombre más ordinario es el de Jesús; en los Hechos y en Pablo, el de Κύριος. El mismo san Juan, cuando escribe como historiador, le da el nombre de la historia, el de Jesús; cuando habla por su cuenta comentando, el nombre de Κύριος que es nombre de fe.

En la catequesis hay que distinguir dos clases: la catequesis *ad extra*, que se conserva en los Hechos, y la catequesis *ad intra*, más rara en los Hechos y que conocemos principalmente por las epístolas y los evangelios. De hecho, Juan y Lucas escriben para los que han creído. La catequesis *ad intra* tenía que ser más amplia y más profunda. Debía darse en la liturgia, en los ágapes y en la conversación familiar. Podía revestir una forma narrativa, exhortativa y teológica. En la reunión eucarística que se celebró un sábado en Tróade, sabemos que san Pablo tuvo una larga homilía; el joven Eutico durmió «a causa de la larga disertación de Pablo». Después de la comunión siguió hablando san Pablo «hasta el amanecer»[2]. No sabemos lo que diría, pero su homilía tuvo que ser muy diferente de la predicación a los paganos. En la despedida a los ancianos de Éfeso, distingue muy bien san Pablo entre sus palabras y una sentencia que atribuye al Señor: «Conviene recordar la sentencia del Señor cuando Él mismo dijo: *Es mejor dar que recibir*»[3]. Los que no habían conocido al Señor preguntarían a los testigos y ellos contarían sus vivencias, sus recuerdos. Se interesaban todos por los hechos del Señor, por sus palabras, que se distinguían muy bien de la exposición o comentario que hacían los predicadores. Los hechos y las palabras del Señor eran la norma de la fe y de la nueva vida. Los evangelios, que se diferencian tanto del estilo del kerigma *ad extra*, se acercan más a la catequesis íntima y familiar, que reproducía los recuerdos de los testigos, profundizando en su sentido y en sus consecuencias prácticas. Por esto, hemos visto que Justino, varón apostólico, llama a los evangelios «Memorias de los apóstoles y de los discípulos de los apóstoles». Es la primera definición literaria de los evangelios, con que se cuenta, después de la de Marcos, que llama el libro que escribió «Evangelio de Jesucristo».

[1]Luc 1,4. [2]Act 20,7-12. [3]Act 20,35.

b) *Recuerdos de los familiares, conocidos y discípulos del Señor.* Entre los factores y fuentes de los evangelios es justo enumerar a los familiares, conocidos y discípulos del Señor. Los convertidos, que no habían conocido personalmente al Señor, debían interrogarlos y ellos tenían que contar sus recuerdos, sus memorias. Se trata de una narración de familia, íntima, hecha por personas que habían tratado personalmente a Jesús y que sentían la responsabilidad de semejante privilegio. Una responsabilidad grande, porque la fe y la vida se fundaba en lo que había hecho y predicado el Señor. Que estas narraciones sirvieran para fundamentar la nueva fe, lo dice el propio Lucas en el principio de su libro: «Para que conozcas *la solidez* de lo que has creído»[1]. También nos dice Lucas que él interrogó personalmente a los testigos. Éstos no podían permitirse el lujo de inventar. Se les preguntaba lo que Jesús había hecho y había dicho, y se les pedía esta referencia, porque «los hechos y la doctrina» del Maestro eran la norma de la fe y de la vida.

En el ambiente judío de la época, la fidelidad a las sentencias del maestro era fundamental. Los discípulos estaban acostumbrados a grabar en la memoria las sentencias de sus maestros, que repetían literalmente como normas de sabiduría y de vida.

Este segundo factor está unido al primero. En ambos casos, nos encontramos en el terreno de los recuerdos y de las memorias de los testigos, que eran de dos clases: unos *Oficiales*, escogidos para tales por el Señor, y otros *particulares*, a causa de sus realciones íntimas y estrechas con Él.

[1]Lc 1,4.

c) *Escritos precanónicos.* Lucas confiesa que otros han escrito antes que él. Puede referirse a Marcos y al propio Mateo arameo. Pero no sólo a ellos. Muy pronto debieron de existir escritos parciales sobre la pasión, la resurrección, los discursos, las sentencias y los misterios de la Infancia. Sus autores pretendían fijar por escrito los propios recuerdos. Lucas debió de utilizar alguno de estos escritos primitivos.

d) *Investigaciones personales del evangelista.* Este factor interviene ciertamente en la formación del tercer evangelio. Lucas confiesa haber hecho especiales diligencias cerca de los ministros de la palabra, es decir, de los testigos oficiales, a quienes Jesús dio la orden de «evangelizar» por todo el mundo. Aquí nos encontramos en el caso de una moderna «entrevista» del escritor con los que mejor le pueden informar sobre los hechos que piensa historiar. No nos movemos en el terreno «del kerigma», sino de «la entrevista». El entrevistador pregunta sobre la verdad objetiva e histórica que le interesa conocer en su héroe. El entrevistado conoce el fin a que se destina su respuesta. Siente su responsabilidad, que trasciende de los ámbitos de una conversación, y se esfuerza por reproducir con fidelidad sus recuerdos, sus vivencias.

e) *Actividad literaria del escritor.* El factor decisivo y característico de una obra no está en las fuentes, sino en la actividad literaria del propio escritor. Cada uno de los cuatro evangelistas tiene su personalidad literaria, aunque los cuatro traten del mismo personaje histórico y reproduzcan el mismo mensaje evangélico. En el fin que se propone cada autor, en su ordenación y plan, en su redacción y estilo propios, está el fundamento de las diferencias que hacen que cada evangelio sea un libro distinto del otro. Los cuatro escriben la misma historia y dan la misma doctrina, la historia y la doctrina de Jesús, pero cada uno tiene su ángulo de vista personal, su luz y su ojo propio, que determina la selección de la materia, la organización, el orden y hasta las glosas, que se pueden dar, para que el lector conozca mejor el sentido auténtico de lo que Jesús hizo o predicó.

VIII. Género literario de los evangelios. No es lo mismo decir que los evangelios «contienen» historia o que «son» historia. Los discursos de Pedro en el libro de los Hechos «contienen» historia, pero no «son» historia. Los discursos pertenecen al género kerigmático, pero no pertenecen al género histórico. El género literario de nuestros cuatro evangelios es el género histórico, es decir, «contienen» historia y «son» historia. Contienen historia porque los hechos, discursos y sentencias que conservan tienen un valor objetivo y real. Jesús hizo esas obras y pronunció esas sentencias. Pero algunos de estos hechos o sentencias se han conservado en discursos o en cartas que no son historia. Los evangelios, además de darnos un contenido auténticamente histórico y objetivo, son también historia, porque su propósito y su estilo es el propio de la historia. Lucas nos dice claramente que pretende dar lo que ha investigado a cerca de los hechos y sentencias de Jesús. Juan repite varias veces que su intención es escribir lo que vio y oyó en su trato con Jesús. El estilo y la forma como se escriben los evangelios entra de lleno en el género de la historia: gran sobriedad, marco topográfico y cronológico, forma expositiva y narrativa. La amplitud que dan los evangelios a los hechos y a las sentencias del Señor los distingue totalmente de los otros libros del NT, que también hablan de Jesús y contienen historia suya. El kerigma tiene su forma literaria y la historia la suya. El kerigma pertenece a un género literario y la historia a otro. La forma propia del kerigma es la exhortativa por parte del autor que predica, según se ve en los discursos de Pedro o Pablo, como se conservan en el libro de los Hechos. Pedro y Pablo se sirven de la forma kerigmática en sus discursos, pero esto no quiere decir que el libro de los Hechos pertenezca al género kerigmático. Lucas narra y hace historia, cuando transmite la predicación de Pedro o de Pablo. Lo mismo ocurre en los Sinópticos. Nunca predican o exhortan. La predicación y la exhortación la ponen en labios de sus personajes, como el Bautista y Jesús. Consignan el kerigma de Juan o de Jesús y en este consignar el pasado hacen obra de historia. La forma en que los evangelistas escriben nunca es kerigmática, porque narran el pasado, aunque en sus libros no hayan conservado el kerigma de Jesús. El mismo Juan nunca emplea la forma kerigmática, sino la forma narrativa, propia de quien transmite el pasado. Si se compara el prólogo[1] donde Juan habla por su cuenta, como teólogo y contemplativo, con el resto de su libro y, sobre todo, con 1,19, donde pasa a la forma histórica, se apreciará mejor el género histórico de los evangelios. Es verdad que no siempre es claro cuándo habla Jesús o cuándo habla Juan, interpretando y comentando[2]. Pero aun en estos casos no se puede hablar de forma kerigmática, sino de glosas, comentarios o interpretaciones objetivas de la realidad histórica. Estamos en un teologizar o filosofar sobre la historia, propio de nuestra moderna historia crítica.

Conviene distinguir muy bien entre la «pura crónica», que es una narración material y completa, en lo posible, de las cosas y la «historia» aún moderna. El «cronista» pretende la impresión fotográfica y material de los hechos, la reproducción magnetofónica de los discursos y sentencias. El «historiador» interpreta los hechos y dichos de la historia, yendo más allá del hecho o sentencia, como se presenta en su forma exterior y material, y tratando de darle su sentido auténtico. Es indiscutible que en los evangelios hay glosas, interpretaciones, adaptaciones, espíritu y teología, pero siempre para dar el sentido verdadero y trascendente de los hechos y de la predicación del Señor, su realidad profunda y salvífica, la teología de sus palabras y de sus obras. Todo ello estaba allí en la intención del Señor, pero siempre se comprendía en los días de la historia. Se comprendió después a la luz de la resurrección y del Espíritu Santo[3].

La redacción de los evangelios pertenece a los días de la gloria de Jesús, a los días de la actividad magisterial del Espíritu Santo y con esta luz divina recogen los hechos y las palabras de Jesús, iluminando lo que en los días de la historia estaba escondido. Esto vale para todos los evangelios, pero, sobre todo, para el de Juan. La misma vida de la Iglesia, sus luchas y sus prácticas, ha iluminado muchos de los hechos y de las palabras

del Señor. Ha proyectado luz sobre «lo que había allí» en la historia, pero no se veía por falta de luz.

Hay que tener presente que la historia de Jesús es una historia singular: la del Logos encarnado, que ha venido al mundo con una misión de salvación; una historia toda ella llena de teología, de un sentido trascendente y divino, que no siempre es posible ver. Iluminar el misterio del Hombre-Dios no es deformar la historia ni salirse fuera de sus cauces y formas literarias, sino hacer historia de verdad. Historia, no crónica. La historia, aun la crítica y moderna, no está obligada a recoger todos los hechos o sentencias de un personaje. Elige y comenta para dar la imagen exacta, la auténtica y objetiva. La imagen de un hombre cualquiera puede ser polifacética. Y una biografía suya crítica y moderna hecha por diversos autores puede cambiar, según la faceta que cada escritor pretenda reproducir. Esto tiene una aplicación grande en la historia de Jesús, Dios-Hombre. Aun su humanidad está cargada de una misión y de una obra trascendente y divina. Los evangelistas, como fieles historiadores, tenían que dar la medida trascendente de su héroe. En este sentido, los evangelios se podrían llamar «metahistóricos», porque trascienden los límites estrechos de la historia y pisan los linderos mismos de la eternidad y de la «trascendencia» divina.

[1]Jn 1,1-18. [2]Cf. Jn 3,15-21. [3]Cf. Jn 2,22; 7,39; 16,12; Act 1,3.

Bibl.: V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, Londres 1933. E. Florit, *La storia delle forme nei Vangeli in rapporto alla doctrina catholica*, en *Bibl*, 14 (1933), págs. 212-248; íd., *Il metodo della storia delle forme e sua applicazione al raccontc della Passione*, Roma 1935. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres 1936; íd., *History and the Gospel*, Londres 1938. E. Schich, *Formgeschichte und Synoptikerexegese*, Münster 1940. F. M. Braun, *El Evangelio y los tiempos actuales*, Barcelona 1943. P. Benoit, *Réflexion sur la Formgeschichte Methode*, en *RB*, 53 (1946), págs. 481-512. E. Hoskyns - N. Davey, *L'énigme du NT*, Neuchâtel-París 1949 (trad. fr.). N. Palmarini, *Il genere storico e i Vangeli. Questioni bibliche alla luce dell Enc. «Divino afflante Spiritu»*, Roma 1949. M. Meinertz, *Einleitung in das Neue Testament*, Paderborn 1950. A. Descamps, *Perspectives actuelles dans l'exégèse des Synoptiques*, en *Revue Diocésaine Tournai*, 8 (1953), págs. 3-16, 401-414, 497-523. S. Garofalo, *Dall'Evangelo agli Evangeli*, Roma 1953. F. X. Léon-Dufour, *L'Évangile et les Evangiles*, París 1954. W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament*. Berna 1954. F. Mussner, *Der historische Jesus and der Christus des Glaubens*, en *BZ*, 1 (1957), págs. 224-252. H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings*, Londres 1957. J. Cambier, L. Cerfaux, A. Descamps, etc., *La formation des Évangiles. Problème synoptique et Formgeschichte*, Brujas-París 1958. L. Cerfaux, *La voz viva del evangelio al comienzo de la Iglesia*, San Sebastián 1958. F. X. Léon-Dufour, *Formgeschichte et Redaktiongeschichte des Evangiles Synoptiques*, en *RSR*, 46 (1958), págs. 237-269. B. Rigaux, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, en *RB*, 65 (1958), págs. 481-522. F. M. Braun, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, París 1959. D. Daube, *The Earliest Structure of the Gospels*, en *NTS*, 5 (1959), págs. 174-187. L. Moraldi - L. Algisi, *I Vangeli*, Turín 1959. A. Robert - A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, II. *Nouveau Testament*, Tournai 1959. R. Schnackenburg, *Jesusforchung und Christusglaube*, en *Cath*, 13 (1959), págs. 1-17. J. A. Ubieta, *El kerigma apostólico y los Evangelios*, en EstB, 18 (1959), págs. 21-61. E. Bettencourt, *Para entender os Evangelhos*, Río de Janeiro 1960. R. Marlé, *Le problème de Jésus et les Evangiles*, en *RSR*, 48 (1960), págs. 466-489. F. J. McCool, *The Preacher and the Historical Witness of the Gospels*, en *ThSt*, 21 (1960), págs. 517-543. R. Randellini, *La formazione degli evangeli sinottici secondo la critica recente*, en *DTh(P)*, 63 (1960), págs. 3-30. H. Ristow - K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlín 1960. A. Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona 1960. J. Delorme, *Le problème historique de Jésus*, en *AmiCl*, 70 (1960), págs. 497-510; 71 (1961), págs. 497-498; íd., *À propos de l'évangile de l'Enfance*, 71 (1961), págs. 760-764. P. Benoit, *Exégèse et Théologie*, I, París 1961. J. J. Heaney, *Faith, Reason and the Gospels*, Westminster (Maryland) 1961. F. X. Léon-Dufour, *Le Christ, envoyé de Dieu*, en *Bulletin du Comité des Études de la Compagnie de St. Sulpice*, 35, París 1961. G. Rinaldi, etc., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1961. A. Viard, *L'avertissement du St. Office et la valeur historique des évangiles*, en *AmiCl*, 71 (1961), págs. 577-582. A. Bea, *La Historicidad de los Evangelios*, Roma 1962. R. E. Brown, *The Problem of Historicity of John*, en *CBQ*, 24 (1962), págs. 1-14. H. Hoepfl - B. Gut - A. Metzinger, *Introductio specialis in N.T.*, Nápoles-Roma 1962. J. Weber, *Orientations actuelles des études exégetiques sur la vie de Christ*, Roma 1962. S. Garofalo, *Gli Evangeli*, Turín 1963. R. Latourelle, *Introductio in Evangelia*, Roma 1963. F. X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, París 1963.

J. LEAL

EVANGELIO VIVO. Escrito usado por los maniqueos, del que da noticias Timoteo Presbítero.

Bibl.: A. de Santos, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, pág. 78.

A. DE SANTOS OTERO

EVANGELIOS, Ritmo oral en los. 1. Teoría de Jousse. No consta que Jesucristo escribiese algo. Prefirió dar una doctrina enseñada de viva voz, que nos será transmitida por los apóstoles llamados ministros de la palabra (ὑπηρέται τοῦ λόγου)[1]. Quería sin duda Jesús que nos interesásemos más por su persona que por sus libros y sembrar su doctrina más en los corazones que en el papel.

A nosotros, diecinueve siglos distantes de su predicación, se nos presenta el arduo problema de reconocer en los evangelios griegos, redactados literariamente y no como mero calco, la palabra original aramea de Jesús. El problema así planteado es muy complejo y se trata en la introducción a los evangelios. Se expone aquí únicamente una faceta de este problema que ha llamado la atención modernamente. Al aplicar a los evangelios los principios de la psicología lingüística, y suponiendo que en el medio palestinense se transmitía el pensamiento rítmicamente, se ha querido ver en ellos unos recitados calcados de la palabra rítmica de Jesús.

La teoría de M. Jousse sobre el estilo oral, rítmico y mnemotécnico, se fue exponiendo en varios estudios secesivos y adquirió un cierto renombre durante los ocho últimos lustros.

Para explicar el lenguaje, parte Jousse del estudio del gesto, ya que todo lenguaje es en un principio un gesto: en todos los pueblos que no han perdido su espontaneidad natural, para animarse al trabajo, se acompaña y se refuerza éste casi siempre con el ritmo, cantando alguna melodía apropiada. Gesto y ritmo son en nosotros una necesidad. Aún hoy, en cualquier clase elemental y de catecismo usamos el ritmo como procedimiento mnemotécnico y en ello nada hay de reprensible como procedimiento. Los niños aprenderán así mejor las fórmulas y las fijarán más tenazmente. Por otra parte, tales fórmulas o «clisés» tienden a repetirse, formando esquemas rítmicos, binarios o ternarios. El compositor oral utiliza tales clisés y esquemas formando nuevos modelos a base de los antiguos. Todo ello tiene no sólo finalidad artística o poética, sino mnemotécnica: el esquema rítmico se retiene mejor.

Jousse estudia luego ampliamente el uso del ritmo oral en los pueblos primitivos y entre los judíos, y afir-

ma, generalizando demasiado, que Palestina, tanto en los tiempos de redacción del AT como en los del NT, es un país de estilo oral: «Pescadores del lago de Tiberíades, vírgenes de Nazaret (parece aludirse al *Magníficat*), viejos de Jerusalén (sin duda Simeón), sacerdotes del templo (Zacarías): es la nación entera la que improvisa recitativos rítmicos» (*Le style oral*, pág. 150). Afirmaciones tan terminantes y generales imponían una prueba que difícilmente podía llegar a ser definitiva aunque le fuera fácil encontrar ejemplos de ritmo oral entre rabinos y autores del AT.

Las aplicaciones hechas a los evangelios no fueron muy felices, a pesar de la benévola acogida que tuvieron en dos grandes exegetas franceses: Leoncio de Grandmaison y José Huby. Jousse afirma que los evangelistas recitan *ad verbum* las palabras de Jesús y que nuestro Señor se sirvió de los clisés de la literatura oral de su tiempo. Encuentra varios ejemplos. El mismo texto de san Juan (7,46): «Nunca hombre alguno ha hablado como lo ha hecho este hombre», lo refiere al encadenamiento divino y genial de los clisés tradicionales familiares a los judíos (págs. 65-66). Juan y Mateo repiten al pie de la letra las palabras de Jesús; Pedro recitaba de memoria sus palabras y Marcos, su intérprete o su *mĕturgĕmān* hizo una traducción en calco en su evangelio (pág. 142). Lucas debió de hacer lo mismo con san Pablo, quien estaba habituado al estilo oral, pues había sido largo tiempo recitador de Rabbī Gamaliel (págs. 67-68).

El inconveniente de tal teoría radica en su generalización: la complejidad de la cuestión sinóptica en la transmisión de dichos de Jesús por los evangelistas con diferentes expresiones parece ignorarse.

Por otro lado, Marcos apenas contiene dichos de Jesús y la historia de hechos narrados no parece que pueda reducirse a tales clisés. Aunque se multipliquen los ejemplos, las normas del estilo oral no pueden aplicarse sin más, sino a una parte mínima de los evangelios y tampoco quedan suficientemente probadas para los palestinenses del siglo primero. La afirmación de Jousse de que no oímos a Mateo y Juan, a Pedro y Pablo, sino las mismísimas palabras de Jesús, por más que nos atraiga y hechice, hemos de declararla falsa, así, en su generalidad. Véase, por ejemplo, la doble redacción (Mt-Lc) de las Bienaventuranzas, que por otro lado pudieron muy bien proferirse en estilo rítmico.

El error consiste en tomar los evangelios como una recitación y no como una redacción. Los evangelistas nos han dado una verdadera redacción de los hechos y palabras de Jesús, y no son meramente recitadores por las razones siguientes:

a) Por de pronto, cuando se nos dice que los evangelios son una recitación de palabras de Jesús, no puede referirse a las narraciones de la Infancia, relatos de milagros y de la pasión. Lo podrían ser a lo más de los apóstoles. Habría que limitarlo a los llamados *logia*.

b) Ni el prólogo de san Juan (tan poético y rítmico por otra parte), ni los diálogos en él tan frecuentes pueden ser palabras textuales de Jesús.

c) Lucas en su prólogo al evangelio no nos habla de copiar recitados, sino de redactar un libro.

El hecho, pues, de la predicación oral y rítmica de Jesús, tal como aparece en los evangelios, se reduce a algunos fragmentos y aun en éstos con limitación.

2. Juicio de la teoría de Jousse. Tiene aciertos indudables. Así *a*) el paralelismo bíblico no se reduce a una simple figura poética del semita, sino que se refiere a una ley profunda de la psicología humana y de toda suerte de actividades orgánicas: la ley del ritmo impera todo nuestro ser.

b) El estilo oral tiene gran aplicación en oráculos proféticos, himnos, enseñanzas proverbiales del AT y NT, que parecen seguir tales procedimientos literarios.

c) Las leyes del estilo oral nos explican naturalmente (sin acudir a una providencia extraordinaria), el modo como se conservaron por muchos años las narraciones antiguas. El mismo A. Bea ha acudido varias veces a las teorías de Jousse para explicar la elaboración y conservación de las narraciones mosaicas.

d) Tanto la enseñanza rabínica como las leyes de la improvisación (recuérdense los cánticos de Débora y los de la infancia de Jesús), quedarían facilitadas por los clisés tradicionales, cuya existencia no hay dificultad en admitir.

e) Al leer los evangelios a la luz de los principios de Jousse, queda uno sorprendido por una nueva ordenación rítmica de las palabras de Jesús, que puede ayudar no sólo en algo a su inteligencia, sino sobre todo a gustar su belleza. Los ejemplos son conocidos de los exegetas, que en sus ediciones han transcrito muchas perícopes rítmicamente, en forma parecida a los recitados de Jousse: véase, por ejemplo, el NT del P. Bover que explota no sólo en los evangelios, sino en muchísimos pasajes paulinos el estilo rítmico. Se descubren además frecuentes frases de Cristo, con carácter como lapidario, que correrían en boca de los fieles antes de la redacción de los evangelios.

f) Ni queremos silenciar que las leyes del estilo oral son un dato y un elemento más que hay que tener en cuenta en el complejo problema de la cuestión sinóptica.

Las reservas que hemos de poner están ya indicadas y puede referirse todas a un sólo defecto: extender a todos los pueblos (incluido el palestinense), y no sólo a los evangelios, sino a toda la Biblia, lo que debiera limitarse a algunos fragmentos, donde únicamente pueden aplicarse tales leyes. No se pueden aplicar éstas como un principio general de solución, olvidando la crítica textual, histórica y literaria; ni se puede apreciar tanto el texto arameo de los recitados de Jesús, tan difícil de reconstruir, como lo han probado los estudios de Dalman y Burney, que, con la base frágil de un somero conocimiento de la predicación aramea, queramos corregir el texto griego inspirado y bien conservado según la crítica textual. Ni podemos establecer sin más un tipo único de enseñanza de Cristo, olvidando el trabado redaccional de cada evangelista.

Por otra parte, si la primitiva enseñanza de Cristo fue aramea, hay que asignar en seguida un importante papel griego, con el que los apóstoles habían de cumplir su misión antes de la redacción de los evangelios: el griego fue poco después de Pentecostés el medio pro-

videncial del proselitismo: en él procurarían vaciar los apóstoles y evangelistas, lo más fielmente que pudieron, las palabras de Jesús, procurando reflejar en el griego la mentalidad semítica primitiva.

Por todas estas razones, no queda suficientemente probada la teoría de Jousse para el medio evangélico. No negamos la existencia de un cierto ritmo en muchos pasajes del AT y NT, pero creemos tan generalmente aplicables las leyes de psicología lingüística de los pueblos espontáneos (con sus repeticiones de palabras, vocablos-broches, esquemas y recitados rítmicos) a todos los evangelios; y esto era lo que pretendía Jousse, no meramente hacer resaltar el ritmo de los libros sagrados.

Esto es lo que queda después de un estudio desapasionado de la teoría de Jousse. Ni creemos disentir del juicio de Grandmaison (pág. 213), que, si miró con entusiasmo la teoría, en la práctica la utilizó con evidentes reservas.

[1]Lc 1,2; cf. Act 4,31; 8,4.

Bibl.: Obras de Marcelo Jousse: *Études de psychologie linguistique - Le style oral rythmique et mnémotechnique*, en *ArPh*, 1925. *Les rabbis d'Israel - Les récitatifs rithmiques parallèles*, París 1929. *Méthodologie de la Psycologie du geste*, en *Révue des Cours et Conférences*, 33, 11, París 1931, págs. 201, 218. *Les lois psycho-physiologiques du style oral vivant et leur utilisation philologique*, en *L'Etnographie*, 23, París 1931. *Les outils gestuels de la mémoire dans le milieu ethnique palestinien: Le formulisme araméen des récits évangeliques*, en *L'Ethnographie*, París 1935. *Le mimisme humain et l'anthropologie du langage*, en *Révue Anthropologique*, n.º 7-9. *La manducation de la leçon dans le milieu ethnique palestinien*, París 1950. *Rythmo-mélodisme et rythmo-typographisme pour le style oral palestinien*, París 1952.

Obras sobre el estilo oral: D. H. MUELLER, *Die Bergpredigt im Lichte der Strophenbautheorie*, Viena 1908. W. SCHMIDT, *Der Strophische Aufbau des Gesammttextes der vier Evangelien*, Mödling 1921. A. LOISY, *Le style rythmique dans le NT*, en *Journal de Psychologie Normal et Pathologie*, 20 (1923), págs. 405-440. C. F. BURNEY, *The Poetry of Our Lord*, Oxford 1925. L. DE GRANDMAISON, en *Étude Religieux*, 183 (1925), págs. 685-702. G. FESSARD, *Une nouvelle psychologie du langage*, en *Études* (1927), págs. 145-162. F. LEFÈVRE, *Une nouvelle psychologie du langage* y *La nouvelle psychologie du langage de M. Jousse*, París 1927. J. CHAINE, *Les théories du P. Jousse et leurs applications à la Bible*, en *RA* (1930), págs. 32-50, 172-192. L. VENARD, *Chronique biblique*, en *RA* (1931), págs. 595-596. P. VUILLAUD, *Le style des Évangiles et les théories du P. Jousse*, en *Mercure de France* (1931), págs. 77-98. L. DE GRANDMAISON, *Jesucristo*, Barcelona 1932 (trad. esp. de la 11.ª ed. fr.). J. HUBY, *El Evangelio y los Evangelios*, Madrid 1935 (trad. esp.). A. BEA, *De Pentateucho*, Roma 1938. R. O. P. TAYLOR, *The Groundwork of the Gospel*, Oxford 1946.

F. PUZO

EVANGELIOS APÓCRIFOS. Con esta denominación nos referimos a aquellos apócrifos neotestamentarios que se proponen darnos a conocer la vida terrestre de Jesús, así como sus antecedentes familiares, arrogándose la autoridad de los evangelios canónicos, sin que a pesar de ello, la Iglesia los haya considerado nunca como tales. Estos numerosos escritos pueden dividirse en cinco grandes grupos:

1. TEXTOS FRAGMENTARIOS. A este grupo pertenecen:

a) Los restos de antiguos apócrifos heréticos perdidos, tales como aparecen en las obras de antiguos autores cristianos, vgr.: *Evangelio de los Hebreos*, de los *Doce*, de los *Ebionitas*, de los *Egipcios*, de *Matías*, de *Tomás*, de *Felipe*, de *Pedro*, de los *Adversarios de la Ley y de los Profetas*, de los *Cuatro Rincones y Quicios del mundo*, de *Apeles*, de *Gamaliel*, de *Judas Iscariote*, de *Eva*, de la *Perfección*, de *Basílides*, de *Marción*; *Preguntas de María*; *Nacimiento de María*; *Ascensión de Santiago*; *Tres clases de vida cristiana*; *Memoria de los apóstoles*; *Evangelio vivo*, etc.

b) Los fragmentos evangélicos papiráceos de carácter apócrifo últimamente descubiertos, vgr.: los pap. 1, 654, 655, 840 y 1081 de Oxyrhynchus; el pap. 1170 de Berlín; el pap. 10735 de El Cairo; el pap. Egerton 2; el fragmento evangélico del Fayum; el pap. Ryl. III, 463 y diversos fragmentos evangélicos coptos.

c) Los *ágrafa*, palabras atribuidas a Jesús que no figuran en los evangelios canónicos ni en otras partes canónicas del NT, — aunque a veces también las que se hallan en estas últimas son llamadas impropiamente *ágrafa* —, y se encuentran en variantes de los manuscritos evangélicos, en las obras de los Santos Padres o en escritos ascéticos de carácter judío o musulmán.

2. APÓCRIFOS DE LA NATIVIDAD. Tales son el *Protoevangelio de Santiago*, el *Evangelio del Pseudomateo*, el libro sobre la *Natividad de María*, el *Liber de Infantia Salvatoris* (según el ms. *Arundel* 404 en el *British Museum*) y algunas otras versiones y recensiones tardías de estas obras.

3. APÓCRIFOS DE LA INFANCIA. Entre ellos se cuentan el *Evangelio del Pseudotomás*, el *Evangelio árabe de la Infancia*, la *Historia de José el Carpintero*, el *Evangelio armenio de la Infancia* y el *Liber de Infantia Salvatoris* (según el ms. lat. 11867 de la Biblioteca Nacional, París).

4. APÓCRIFOS DE LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN. A este grupo pertenecen el *Evangelio de Pedro* (fragmentos de Aḫmīm), el *Ciclo de Pilato* (diversos escritos relacionados con este personaje) y el *Evangelio de Bartolomé*.

5. APÓCRIFOS ASUNCIONISTAS. Los principales son el *Libro de san Juan Evangelista*, el *Libro de Judas*, arzobispo de Tesalónica, y la *Narración del Pseudojosé de Arimatea*.

Podrían añadirse algunas cartas atribuidas a Cristo, vgr.: la dirigida al rey *Abgaro* y la llamada *Carta del domingo*.

La literatura evangelicoapócrifa tiene su justificación histórica en el colofón que pone san Juan a su evangelio[1], al decirnos que se necesitarían aún muchos libros para narrar íntegra la historia de Cristo en la tierra. La curiosidad de los cristianos de los primeros siglos por conocer algunos pormenores de la vida de Jesús no contenidos en los evangelios canónicos, unida a ciertas tradiciones locales retransmitidas de padres a hijos, dieron origen a la literatura evangelicoapócrifa, llena de relatos fantásticos y halagadoras leyendas amparadas en el nombre y autoridad de los apóstoles. De este género literario se sirvieron también escritores heterodoxos con el fin de dar autoridad a sus doctrinas. Pero casi todos los apócrifos de carácter herético han desaparecido, dejando únicamente su huella en las citas de escritores antiguos. La actitud de la Iglesia frente a la literatura apócrifa ha sido decisiva en orden a una severa discriminación entre las escrituras canónicas o inspiradas y las acanónicas o no inspiradas. Buen testimonio de

ello es, por ejemplo, el *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, que se remonta a principios del siglo VI. La Iglesia ha condenado categóricamente los escritos apócrifos de carácter abiertamente herético, pero no ha procedido nunca a una abolición universal de la literatura apócrifa; al contrario, se ha servido de datos contenidos en ella para la institución de algunas fiestas y ritos, vgr.: la de la Presentación, los nombres de Joaquín y Ana, etc. Sin negar los numerosos defectos que se echan de ver en esta literatura, no podemos menos de concederle un valor documental indirecto, en cuanto refleja el sentir de las primitivas cristiandades acerca de Cristo y sus relaciones terrenas. Es de notar que algunos apócrifos proceden del siglo II. Su influjo, además, en la liturgia, hagiografía, arte e incluso literatura cristiana es incontestable. Los textos originales son fundamentalmente griegos. A ellos hay que añadir algunas versiones latinas y orientales de originales griegos perdidos y numerosas recensiones en diversas lenguas en torno a un núcleo griego conocido.

[1] Cf. Jn 21,25.

Bibl.: Textos originales: C. TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha*, Leipzig 1853-1876. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956. Versiones modernas: E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tubinga 1904-1924. M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924; reimp. 1953. F. AMIOT, *Évangiles Apocryphes*, París 1952.

A. DE SANTOS OTERO

EVANGELIOS SINÓPTICOS. Se designan así los tres primeros evangelios, es decir, los de Mateo, Marcos y Lucas, por el hecho de que su contenido es muy semejante y, colocando el material de su narración en columnas paralelas, puede percibirse en una mirada de conjunto los elementos comunes a las tres narraciones. Quien usó por vez primera este apelativo fue J. J. Griesbach en su obra *Sypnosis Evangeliorum*, 1776.

Acerca de los problemas que plantean tales semejanzas y diferencias → **Sinóptica, Cuestión.**

EVANGELIOS Y COMISIÓN BÍBLICA. La Comisión Bíblica ha intervenido cinco veces: cuatro con sendos decretos en forma de respuesta a cuestiones planteadas a propósito de los evangelios; la última con una instrucción sobre su verdad histórica. El contenido de los mismos se sintetiza en forma sistemática de la siguiente manera.

I. EVANGELIO DE SAN MATEO. A él se refiere el decreto 8.º, de 19 de junio de 1917, en cuyos siete artículos se establece: *a*) La autenticidad literaria del primer evangelio (arts. 1 y 4). *b*) La lengua original y los límites de datación cronológica (arts. 2 y 3). *c*) La identidad sustancial del texto griego y del original arameo (art. 5). *d*) Su valor histórico (art. 6). *e*) El valor histórico de algunas perícopes en concreto (art. 7).

II. EVANGELIOS DE SAN MARCOS Y DE SAN LUCAS. En el decreto 9.º, de 26 de junio de 1912, se afirman los siguientes puntos: *a*) La autenticidad literaria de ambos evangelios (art. 1). *b*) La inspiración, canonicidad y autenticidad de Mc 16,9-20 (art. 2), de los dos primeros capítulos de san Lucas y del relato del sudor de sangre en Lc 22,43 y sigs. (art. 3). *c*) Se atribuye a la Virgen María el *Magníficat* (art. 4). *d*) Se determina el orden cronológico de aparición de los evangelios sinópticos (art. 5). *e*) Se propone la fecha tope para la datación cronológica de los dos evangelios (art. 6). *f*) La prioridad del evangelio de san Lucas respecto de los Hechos de los Apóstoles (art. 7). *g*) Las fuentes de ambos evangelios (art. 8). *h*) Se afirma la verdad histórica de sus narraciones (art. 9).

III. EVANGELIO DE SAN JUAN. En el decreto 4.º, de 29 de mayo de 1907, se contienen tres artículos: *a*) La afirmación de la autenticidad literaria del evangelio de san Juan (art. 1). *b*) La misma afirmación partiendo de la crítica interna (art. 2). *c*) El valor histórico del cuarto evangelio (art. 3).

IV. LA CUESTIÓN SINÓPTICA. En el decreto 10.º, de 26 de junio de 1912, se establece: *a*) La libre interpretación del problema sinóptico, siempre que se respeten los principios establecidos en 1911 y 1912 sobre los tres primeros evangelios por la misma Comisión Bíblica (art. 1). *b*) Se prohibe sostener la teoría de las dos fuentes (art. 2).

En lo que se refiere a las tres primeras respuestas, se puede apreciar en ellas que la Comisión Bíblica afronta las cuestiones básicas de todo libro histórico: la autenticidad literaria, la cronología y el valor histórico. Vista la intervención de la Comisión Bíblica en su contexto histórico se puede apreciar la oportunidad de la misma. Se trata de un momento en que un clima excesivamente racionalista favorecía el estudio de los evangelios a base de apriorismos filosóficos, al mismo tiempo que se tendía, en virtud de una crítica literaria demasiado optimista, a formular conclusiones negativas sobre datos parciales. Como ejemplo de este método puede verse el libro de Schleiermacher.

Sobre el cuarto evangelio se adoptaban posturas extremas, bien negando una plena paternidad literaria a san Juan Apóstol, como hace H. Wendt, o rechazando en absoluto toda presencia literaria del mismo, como lo afirma A. Loisy.

La Comisión Bíblica se hace eco de las dos proposiciones condenadas en el decreto *Lamentabili* (3 de julio 1907, prop. 16 y 17). Tales proposiciones han sido extraídas de las obras de Loisy: *Autour d'un petit livre*, pág. 93; *Le quatrième Évangile*, pág. 88; *Simples reflexions sur le décret du S. Office*, págs. 52-54.

En lo que se refiere a la cuestión sinóptica, la intervención de la Comisión Bíblica tiende a salvar los datos de tipo dogmático que en ella están implicados. Ésta es la razón de la respuesta, que por lo demás está concebida con un amplio espíritu de orientación. La teoría reprobada de las dos fuentes (*Logia* y *Proto-Marcos*) no se ha de confundir con la que sostienen algunos autores católicos, cuyas dos fuentes con el Mateo arameo y el Marcos canónico.

Bibl.: Documentos: Respuesta 4.ª, en *ASS*, 40 (1907), págs. 383-384. J. DÍAZ, *Enquiridion Biblico Bilingüe*, Segovia 1954, n.º 180-182 (con trad. cast.). Respuesta 8.ª, en *AAS*, 3 (1911), págs. 294-296. J. DÍAZ, ibíd., págs. 401-407 (con trad. cast.). Respuesta 9.ª, en *AAS*, 4 (1912), págs. 463-465. J. DÍAZ, ibíd., págs. 408-416 (con trad. cast.). Respuesta 10.ª, en *AAS*, 4 (1912), págs. 465. J. DÍAZ, ibíd., págs. 417-418 (con trad. cast.).

H. WENDT, *Das Johannes Evangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Werkes*, Gotinga 1900. A.

LOYSI, *Le quatrième Évangile*, París 1903. F. SCHLEIERMACHER, *Über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien*, en *ThStK*, V, págs. 735-768. K. WEISS, *Die Entscheidung der Bibelkommission gegen die Zweiquellen-Theorie*, en *Theol. praktische Monatsschrift*, 23 (1912-1913), págs. 133-144. L. MÉCHINEAU, *Il Vangelo di S. Matteo sec. le risposte della Commissione Biblica*, Roma 1912; íd., *I Vangeli di S. Marco e di S. Luca e la questione sinottica sec. le risposte della Commissione Biblica*, Roma 1913. L. CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, París 1913. *Évangiles et Commission Biblique*, en *DBS*, II, cols. 1218-1297. H. POPE, *The Catholic Church and the Bible*, Londres 1928. E. GUTWENGER, *The Gospels and non Catholic Higher Criticism*, en *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, Londres 1953, n.º 604-609 (trad. cast., Barcelona 1956). J. DÍAZ, *Enquiridion Bíblico Bilingüe*, Segovia 1954, pág. 28 y sigs. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Bíblicos*, Madrid 1955.

J. DÍAZ Y DÍAZ

V. VERDAD HISTÓRICA DE LOS EVANGELIOS. La instrucción, del 21 de abril 1964[A], de neta orientación clarificadora, fue motivada, según se dice explícitamente en el documento, por la publicación de «muchos escritos con los que se pone en peligro la verdad de los hechos y dichos que se contienen en los evangelios»[B]. Mas, al parecer, la Instrucción puede considerarse también, en el fondo, como juicio autorizado de la autoridad eclesiástica en la acre controversia acerca de esta materia, centrada más o menos en algunos profesores de la Universidad Lateranense y del Pontificio Instituto Bíblico[C]. que se desarrolló en Roma durante el pontificado de Juan XXIII; y con el deseo asimismo, muy probablemente, de cerrar el paso desde el principio a un conservadurismo rígido cuando se discute de la índole histórica de los evangelios en el esquema de constitución «Sobre la revelación divina» propuesto a la consideración del Concilio Vaticano II.

Consta el documento de una introducción y de tres partes. Se transcriben literalmente los párrafos más importantes, dándose un resumen del resto:

INTRODUCCIÓN. Para el progreso de la exégesis — pues, existen problemas — se requieren la concordia de los ánimos y el respeto indiscutible de las verdades reveladas y de las divinas tradiciones.

1. NORMAS Y MEDIOS DE TRABAJO. Según las normas de la hermenéutica racional y católica, utilizar todos los medios con que se pueda «penetrar más profundamente la índole del testimonio de los evangelios, la vida religiosa de las primeras iglesias y el sentido y la fuerza de la tradición apostólica», a saber: aprovechar la herencia de los antepasados y utilizar los nuevos medios de exégesis, especialmente los ofrecidos por el método histórico considerado en conjunto por la investigación de los géneros literarios e incluso, por el método de la «historia de las formas» (*Formgeschichte*), del cual se dice: «Llegado el caso, le será lícito al intérprete investigar qué elementos sanos hay en el "método de la historia de las formas", de los que pueda servirse debidamente para una inteligencia más plena de los evangelios. Condúzcase, sin embargo, con circunspección, porque frecuentemente se mezclan con este método principios filosóficos y teológicos inadmisibles, y que no raras veces vician tanto el método como las conclusiones en el terreno literario. Pues algunos de los patrocinadores de este método, llevados por opiniones preconcebidas del racionalismo, se niegan a reconocer la existencia del orden sobrenatural y la intervención de un Dios personal en el mundo, hecha mediante la revelación propiamente dicha, la posibilidad y la existencia de los milagros y de las profecías. Otros parten de una noción falsa de la fe, como si ésta no se preocupara de la verdad histórica y hasta no fuera compatible con ella. Otros niegan casi *a priori* el valor y la índole históricos de los documentos de la revelación. Otros, finalmente, estimando en poco la autoridad de los apóstoles, en cuanto son testigos de Cristo, y su ministerio e influjo en la comunidad primitiva, ensalzan la potencia creadora de esta comunidad. Todas estas opiniones no sólo se oponen a la doctrina católica, sino que además carecen de base científica y son ajenas a los sanos principios del método histórico».

2. ORIGEN Y COMPOSICIÓN DE LOS EVANGELIOS. «El intérprete, para dejar debidamente asentada la solidez de cuanto nos relatan los evangelios, debe diligentemente prestar atención a las tres etapas de la tradición por las que la doctrina y la vida de Jesús han llegado hasta nosotros».

3. TRES ETAPAS. a) *La acción de Cristo*: «Cristo nuestro Señor tomó por compañeros a discípulos escogidos[1] que, le habían seguido desde el principio[2], habían visto sus obras y oído sus palabras, siendo de este modo aptos para que fueran testigos de su vida y doctrina[3]. El Señor, al exponer de viva voz sus enseñanzas, seguía los modos de razonar y de exponer en uso por aquel tiempo, acomodándose así a la mentalidad de los oyentes y haciendo que sus enseñanzas se grabaran con firmeza en la mente y fueran retenidas fácilmente de memoria por los discípulos. Éstos entendieron directamente los milagros y los demás acontecimientos de la vida de Jesús como hechos realizados o dispuestos con el fin de que por ellos creyeran los hombres en Cristo y abrazaran con la fe la doctrina de la salvación».

[1]Mc 3,14; Lc 6,13. [2]Lc 1,2; Act 1,21-22. [3]Cf. Lc 24,48; Jn 15,27; Act 1,8; 10,39; 13,31.

b) *La predicación de los apóstoles*: «Los apóstoles anunciaban ante todo la muerte y la resurrección del Señor, dando testimonio de Jesús[1], y exponían fielmente su vida y sus palabras[2], teniendo en cuenta en la manera de predicar las circunstancias en que se hallaban sus oyentes[3]. Después que Jesús resucitó de entre los muertos y se vio claramente su divinidad[4], tan lejos estuvo la fe de borrar la memoria de las cosas que habían acontecido, que más bien la afianzó, porque la fe se apoyaba en cuanto Jesús había hecho y enseñado[5]. Ni se ha de pensar que por el culto con que desde entonces los discípulos veneraban a Jesús como Señor e Hijo de Dios, éste se trocó en una persona "mítica" y fue deformada su doctrina. Mas no hay por qué negar que los apóstoles transmitieron a los oyentes las cosas que habían sido realmente dichas y hechas por el Señor, con aquella más plena inteligencia de que ellos mismos gozaban[6], instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la lumbre del Espíritu de verdad[7]. De ahí el que así como Jesús mismo después de la resurrección "les interpretaba"[8] tanto las palabras del AT como las suyas propias[9], así también ellos interpretaron

las palabras y las gestas del Señor, según lo exigían las necesidades de los oyentes. "Dedicados al ministerio de la palabra"[10], predicaron sirviéndose de varias maneras de decir, convenientes a su propio designio y a la mentalidad de sus oyentes; pues "a griegos y a bárbaros, a sabios y a ignorantes"[11] eran deudores[12]. Se han de distinguir y examinar cuidadosamente estos modos de hablar con que los pregoneros anunciaron a Cristo: catequesis, narraciones, testimonios, himnos, doxologías, oraciones y otras formas literarias por el estilo que se solían emplear en la SE y por los hombres de aquella época».

[1]Cf. Lc 24,44-48; Act 2,32; 3,15; 5,30-32. [2]Cf. Act 10,36-41. [3]Cf. Act 13,16-41 con Act 17,22-31. [4]Act 2,36; Jn 20,28. [5]Act 2,22; 10,37-39. [6]Jn 2,22; 12,16; 11,51-52; cf. 14,26; 16,12-13; 7,39. [7]Cf. Jn 14,26; 16,13. [8]Lc 24,27. [9]Cf. Lc 24,44-45; Act 1,3. [10]Act 6,4. [11]Rom 1,14. [12]1 Cor 9,19-23.

c) *La composición de los evangelios*: «Esta instrucción primitiva, transmitida primero oralmente, después por escrito — pues pronto sucedió que muchos intentaron "ordenar la narración de las cosas"[1] que se referían al Señor Jesús —, la consignaron los *autores sagrados* en cuatro evangelios para utilidad de las Iglesias con método apropiado al fin peculiar que cada cual se había propuesto. Seleccionando algunas cosas entre las muchas transmitidas, haciendo el resumen de otras, explicando otras en atención al estado de las Iglesias, se esforzaron por todos los medios para que los lectores conocieran la firmeza de las enseñanzas en que habían sido instruidos[2]. Los hagiógrafos, en efecto, entre las cosas que habían recibido, seleccionaron especialmente aquellas que se acomodaban a las varias condiciones de los fieles y el fin que se proponían, y las relataban de la manera que convenía a esas mismas condiciones y propósito. Como quiera que el sentido de un enunciado depende también del enlace de las cosas, al transmitir los evangelistas los dichos o los hechos del Salvador, éste en un contexto, aquél en otro, los explicaron para utilidad de los lectores. Por lo cual ha de indagar el exegeta qué es lo que intentó el evangelista al narrar de este modo o al poner en determinado contexto un dicho o un hecho. Porque no obsta de ningún modo a la verdad de la narración el que los evangelistas refieran los dichos o los hechos del Señor en orden diverso[3] y expresen de manera diversa sus sentencias no a la letra, aunque reteniendo el sentido[4]. Pues, como dice san Agustín: "Es bastante probable que cada uno de los evangelistas creyó deber narrar en aquel orden con que habría querido Dios evocar en su memoria el objeto de esos mismo relatos, sólo en aquellas cosas cuyo orden, cualquiera que sea, en nada disminuye la autoridad y la verdad evangélica. Mas por qué el Espíritu Santo, repartiendo a cada uno sus dones según quiere[5] y, por consiguiente, gobernando y rigiendo sin duda las mentes de los santos al recordar lo que habían de escribir, a causa de los libros que habían de ser colocados en tan alta cumbre y autoridad, permitió ordenar su narración a uno y a otro de modo diverso, cualquiera que con piadosa diligencia lo buscare, podrá encontrarlo con la ayuda divina"»[6].

[1]Cf. Lc 1,1. [2]Cf. Lc 1,4. [3]Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *In Mat. Nom.*, 1,3, en *PL*, 57,16-17. [4]Cf. AGUSTÍN, *De concensu Evang.*, 2,12,28, en *PL*, 34, 1090-1091. [5]1 Cor 12,11. [6]*De consensu Evang.*, 2,21,51-52, en *PL*, 34, 1102.

4. LA INVESTIGACIÓN DEL EXEGETA EN ESTE CAMPO. a) *Su labor positiva*: «No cumplirá con su oficio de ver claramente qué es lo que los hagiógrafos intentaron y qué es lo que realmente han dicho, el exegeta que no preste atención a todas estas cosas que se refieren al origen y composición de los evangelios, y no emplee debidamente cuanto digno de aprobación han aportado las investigaciones recientes. Puesto que por los resultados de las nuevas investigaciones aparece que la doctrina y la vida de Jesús no han sido sencillamente relatadas con el único fin de que fueran conservadas en la memoria, sino que fueron "predicadas" de suerte que dieran a la Iglesia el fundamento de la fe y de las costumbres, el intérprete, escudriñando sin descanso el testimonio de los evangelistas, podrá aclarar más profundamente la fuerza teológica perenne de los evangelios y poner en plena luz cuán necesaria y cuán importante es la interpretación de la Iglesia».

b) *Libertad de trabajo*: «Quedan muchas cosas, y muy graves, en cuyo examen y exposición el exegeta católico puede y debe ejercitar con libertad la agudeza y el ingenio a fin de que cada uno, conforme a sus fuerzas, contribuya a la utilidad de todos, al adelanto cada día mayor de la doctrina sagrada, a preparar el juicio del magisterio de la Iglesia y a sostenerlo más adelante, y a la defensa y honor de la Iglesia»[1].

[1]Cf. *Divino afflante Spiritu*, en *Enchiridion Biblicum*, 365.

c) *Limitaciones*: «Pero tenga siempre el ánimo dispuesto a obedecer al magisterio de la Iglesia y no se olvide que los apóstoles predicaron la buena nueva llenos del Espíritu Santo, y que los evangelios fueron escritos por inspiración del Espíritu Santo, que preservaba a sus autores de todo error».

5. DIRECTRICES PRÁCTICAS. Generales, no sólo específicas para los evangelios, para la enseñanza de la Biblia en los seminarios y su difusión en la predicación y en escritos de divulgación: *a*) Prudencia en la admisión y exposición de nuevas teorías. *b*) Encaminar todo a mejor penetrar y hacer penetrar el sentido pretendido por medio del hagiógrafo.

[A]Texto latino y versión italiana en *L'Osservatore Romano* (14 de mayo de 1964), pág. 3. Traducción castellana en *Ecclesia*, 24, Madrid 1964, págs. 735-738. [B]Los fragmentos citados literalmente se dan según la traducción castellana, preparada por los PP. J. Prado y Teófilo de Orbiso, consultores de la Pontificia Comisión Bíblica. [C]He aquí los artículos principales de la controversia con sus réplicas y contrarréplicas: J. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dove va l'esegesi cattolica?*, en *CivCatt*, vol. 3 (1960), págs. 449-460. A. ROMEO, *L'Enciclica «Divino afflante Spiritu» e le «opiniones novae»*, Roma 1960. PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO, *Pontificium Institutum Biblicum et recens libellus R.mi D.ni A. Romeo*, en *VD*, 39 (1961), págs. 3-17. ANÓNIMO (P. I. B.), *Pro-memoria sugli attachi contro il Pontificio Istituto Biblico*, s.f. y s.l. F. SPADAFORA, *Razionalismo, Esegesi cattolica e Magisterio*, Rovigo s.f. ANÓNIMO, *De quibusdam periculis in statu hodierno exegeseos catholicae. Pontificio Istituto Biblico. Un nuovo attacco contro l'esegesi cattolica e il Pontificio Istituto Biblico*, Roma s.f. F. SPADAFORA, «*Razionalismo, Esegesi Cattolica e Magistero*». *Un nuovo attacco contro l'esegesi cattolica e il Pontificio Istituto Biblico*, sin fecha ni lugar de impresión.

Bibl.: A. BEA, *La historicidad de los Evangelios*, Roma 1962. J. J. WEBER, *Orientations actuelles des études exégétiques sur la vie du Christ*, en *Documentation Catholique*, 60, París 1963, págs. 203-

211 (se publicó antes en la revista diocesana de la diócesis de Estrasburgo en 1962; multicopiado en Roma 1962).

P. TERMES

EVANGELISTA (εὐαγγελιστής; Vg. *evangelista*). No deja de resultar un poco extraña la parsimonia que presenta el NT en el uso del término «evangelista», siendo tan copioso en el uso de evangelio y evangelizar. Tal vez esté latente en tal diferencia el convencimiento de que el evangelio es fuerza de Dios que se abre paso por el mismo impulso incontenible de su autor.

«Evangelista» aparece sólo tres veces en todo el NT[1] y siempre con un sentido vivo y amplio de predicador de la buena nueva que es la persona misma de Jesús y su mensaje doctrinal.

Probablemente no se trataba de un oficio específico y aparte de otros de la comunidad primitiva, pues de Felipe sabemos que era diácono; las diversas funciones que enumera la epístola a los Efesios son complementarias unas de otras y sin duda se daban en los mismos individuos; y, finalmente, la recomendación del apóstol a Timoteo para que cumpla «el trabajo de evangelista» es como una explicitación de los deberes de su ministerio pastoral, al igual que en el pasaje precedente es, sobre todo, a los apóstoles, pastores, etc., a quienes compete la proclama y divulgación del evangelio.

Pensar en nuestro concepto actual de «escritor de un evangelio» es evidente anacronismo. Tal sentido no llega hasta el siglo III, y los primeros testimonios que conocemos son de Hipólito y de Tertuliano; desde entonces, técnicamente se aplica sólo a los autores de nuestros cuatro evangelios: Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

[1] Act 21,8; Ef 4,11; 2 Tim 4,5.

Bibl.: F. HAUCK, en *ThW*, II, págs. 734-735.

C. GANCHO

EVOCACIÓN DE LOS ESPÍRITUS era una de las formas de → **adivinación**. El evocador se llamaba → **pitón**.

EVODIA (Εὐοδία, «fragancia», «buen camino», «prosperidad»; Vg. *Evodia*). Cristiana de Filipos. San Pablo le rogó que viviera en buena armonía con Síntique y pidió que la ayudasen por su celo evangelizador y lo mucho que había luchado por el evangelio en compañía del apóstol, Clemente y otros colaboradores.

Flp 4,2-3.

Bibl.: A. MÉDEBIELLE, *Épître aux Philippiens*, en *La Sainte Bible*, XII, París 1951, pág. 97. HAAG, col. 457.

M. V. ARRABAL

EVODIO, Homilía de. Versión bohaírica de la *Asunción de María*. Evodio, al que la tradición considera como el primer obispo de Antioquía, aparece en el escrito como uno de los setenta y dos discípulos. Según este relato apócrifo, sucedió a san Pedro en Roma y asistió a la muerte y asunción de la Virgen.

J. VIDAL

EVOLUCIÓN ORGÁNICA. Proceso mediante el cual, en el transcurso del tiempo, los seres vivos cambian de caracteres, originándose con ello la aparición de nuevas formas orgánicas y la desaparición de las ya existentes. Es un proceso comprobado por el estudio de los fósiles, del que se conocen las leyes por que se rige, aunque aún desconozcamos muchas de sus modalidades y en gran parte las causas que lo condicionan. Aparte de la observación de los seres vivos actuales, en los que se ha comprobado una cierta evolución en pequeña escala, las pruebas más concretas del proceso nos la suministra la paleontología:

a) La variación de las faunas en el tiempo, de una manera que a unos animales suceden otros ininterrumpidamente, desde los tiempos más remotos hasta la actualidad.

b) La posibilidad de formar filogenias parciales, por las que, mediante una serie de formas que se suceden en el tiempo, se pasa de unas especies a otras con caracteres muy distintos.

c) La presencia de «formas intermedias» o de transición entre grupos sistemáticos actualmente muy distanciados, pero que tienen origen común, por ejemplo, entre los peces y los anfibios actuales existen diferencias radicales, pero entre los peces crosopterigios y los anfibios estegocéfalos paleozoicos, apenas hay diferencias anatómicas.

d) La existencia de «formas sintéticas», con una mezcla de caracteres que luego se encuentran separados en grupos distintos procedentes de aquélla por evolución, por ejemplo, un carnívoro del oligoceno, *Cynodictis*, que presenta caracteres de cánidos y vivérridos, familias que posteriormente (desde el mioceno) se diferencian hasta nuestros días.

e) Los órganos rudimentarios regresivos, es decir, aquellos que ocupan la posición de los que en otros animales son funcionales, pero que en ellos no presentan ninguna utilidad aparente o están destinados a otra función distinta, por ejemplo, los huesos de las extremidades posteriores y cintura pelviana en las ballenas; los dedos laterales rudimentarios de ciertos équidos fósiles (*Merychippus, Pliohippus*), que están perfectamente desarrollados en sus antecesores filéticos.

f) La distribución geográfica actual de ciertos grupos de animales, y la que tuvieron anteriormente, de manera que una misma forma cosmopolita se ha sustituido en varias especies como consecuencia de su aislamiento por barreras geográficas, por ejemplo, las faunas «atlántica» y «pacífica» de moluscos a ambos lados del actual istmo de Panamá, que presentan especies distintas, mientras que en épocas anteriores, en el mioceno, cuando no existía tal istmo y un mar único separaba Norteamérica de Sudamérica, había una fauna única.

g) La ley biogenética, según la cual se reproducen hereditariamente, en las fases de desarrollo individual, estados evolutivos de sus antecesores filéticos, lo cual puede comprobarse en la mayoría de los organismos en cuyo estado adulto persisten estructuras propias de los estados embrionarios capaces de fosilizar (conchas de los gasterópodos y cefalópodos, caparazones de los foraminíferos, cálices de los coralarios, etc.).

La evolución orgánica se caracteriza por el proceso de ortogénesis, según el cual la acentuación de ciertos

caracteres, el desarrollo de algunos órganos, se efectúa progresivamente, sin interrupción, siempre en el mismo sentido, adaptándose al desempeño de una función, como si se tratase de algo ya ordenado de antemano, tendiendo a una finalidad determinada.

La evolución se rige por determinadas leyes: ante todo, es irreversible (ley de Dollo): jamás se ha dado el caso de que un órgano atrofiado haya vuelto a desarrollarse, ni ha vuelto a aparecer un grupo biológico ya extinguido; en segundo lugar, supone la especialización progresiva de los fílums (ley de Depéret), que a veces se manifiesta en una compilación que se acentúa en determinados órganos y que otras veces supone una simplificación, un aumento de talla o un proceso de regresión hacia el enanismo, y que con frecuencia termina con formas aberrantes o hipertélicas, como si existiese cierta «inercia» en el proceso evolutivo que va más allá de lo que sería lógico esperar; la evolución se realiza simultáneamente a las migraciones y con frecuencia tiene lugar una especie de «radiación», partiendo del área primitiva ocupada por una especie (ley de Osborn), adaptándose a ambientes muy diversos simultáneamente; el «isomerismo» o repetición de las mismas formas de adaptación a ambientes ecológicos equivalentes (ley de Gregory) en grupos biológicos muy diversos (insectos, aves, reptiles, mamíferos, peces, etc.); la reducción progresiva de la variabilidad dentro de cada grupo biológico (ley de Rosa), que termina por causar la desaparición de los grupos, etc.

La evolución orgánica es, en suma, un proceso fundamentalmente finalista, en el que, además de los fenómenos de ortogénesis, se superpone otro proceso aún más general o tendencia a una organización superior, más perfecta, que se manifiesta en el progresivo desarrollo del sistema nervioso, que permite una vida psíquica cada vez más compleja, y en la progresiva independización del medio ambiente, con lo cual los organismos pueden conquistar continuamente ambientes ecológicos que antes les estaban vedados. Todas estas tendencias llegan a su máximo desarrollo y a su más completa expresión en el hombre, que de esta forma se nos presenta como la cúspide de todo el proceso evolutivo orgánico a lo largo de millones de años.

Bibl.: T. H. MORGAN, *La base científica de la evolución*, Madrid 1943 (trad. cast.). C. DEPÉRET, *Las transformaciones del reino animal*, Buenos Aires 1945 (trad. esp.). V. MARCOZZI, *Evoluzione o creazione?*, Milán 1948. G. G. SIMPSON, *Rythme et modalités de l'évolution*, París 1950. M. CRUSAFONT, *El tema de la evolución orgánica en España*, en Estudios Geológicos, 13, Madríd 1951. L. CUÉNOT, *L'Évolution biologique*, París 1951. B. MELÉNDEZ, *Evolución y Paleontología*, en Arb (1951), pág. 66; íd., *La evolución en el tiempo*, en Arb (1955), pág. 113. P. LEONARDI, *La evolución biológica*, Madrid 1957 (trad. cast.). P. THEILARD DE CHARDIN, *La visión del pasado*, Madrid 1958 (trad. cast.).

B. MELÉNDEZ

EVOLUCIONISMO (del lat. *evolvere*, «desarrollar», «evolucionar», de ahí la palabra *evolutio*, «desarrollo», «evolución»). Con esta palabra se pretende significar la hipótesis científica según la cual los vivientes corpóreos deberían su origen a formas más sencillas y tenderían a formas más perfectas o más especializadas, debido a la influencia de varios factores y conforme a determinadas leyes y tendencias. Suele distinguirse el *evolucionismo general de los vivientes* del *transformismo antropológico*, aunque este último no es más que un caso particular del primero aplicado al hombre en sus orígenes. En este sentido, el evolucionismo-transformismo se opone al *fixismo*, según el cual los vivientes han permanecido invariables desde su creación por Dios, salvo en ligerísimos cambios accidentales.

Conviene dividir esta materia en las siguientes partes: I. El evolucionismo según la filosofía. II. El evolucionismo según la teología. III. El evolucionismo según la Biblia.

Para esos mismos apartados, aplicados al origen del hombre. → **Transformismo antropológico.**

I. EL EVOLUCIONISMO SEGÚN LA FISLOSOFÍA. 1. CONCEPTOS. *a*) Ante todo hay que distinguir bien el concepto de *especie*. No es lo mismo especie metafísica o lógica, especie natural o física y especia taxonómica o sistemática. En el problema de la evolución interesa distinguir bien entre especie natural y especie sistemática o artificial; y si no se atiende al equívoco, pueden darse por válidas pruebas que sólo tienen fuerza aplicadas a uno de estos extremos. La especie sistemática se funda casi siempre en disposiciones externas; la especie natural en la interioridad y totalidad de la cosa, de suerte que deja de ser tal si le falta alguna de las notas que la hacen irreductible a otros grupos. De ahí que un mismo grupo de vivientes, que formen en realidad una misma especie natural, puede clasificarse en distintas especies sistemáticas. La nota principal que suele tenerse por constitutiva de una especie natural es la fertilidad indefinida de los individuos entre sí y en sus descendientes. El problema del evolucionismo se centra en la especie natural y afirma que ha habido paso o salto de una especie a otra. En último término, ha de apoyar sus pruebas en la experiencia positiva.

b) Además, se ha de distinguir cuidadosamente la *microevolución* de la *macroevolución*. La macroevolución es simplemente el salto de una especie natural a otra. La microevolución es la evolución dentro de una misma especie. Entonces se dan cambios notables, pero no tan profundos que afecten definitivamente la constitución esencial dentro del grupo natural y le hagan ser otro. Se ha de tener presente que, cuando se discute el problema del evolucionismo, se trata siempre de la macroevolución.

2. MÉTODO. Atendiendo al método que se ha de seguir en el estudio del evolucionismo, hay que distinguir la vía de los principios, o de posibilidad, y la vía de la experiencia. En cuanto a lo primero, para aceptar de modo absoluto y científico el evolucionismo, se ha de demostrar que es el único modo posible de explicar satisfactoriamente todos los hechos observados u observables. Desde el momento que no se ha conseguido esto, pues caben en absoluto el fixismo o la mezcla de fixismo y evolucionismo, y hay que acudir a la observación positiva. Efectivamente, bastaría para admitir de hecho el evolucionismo, al menos en parte, haberlo observado por vía de experiencia. Hasta ahora ni en los experimentos de laboratorio, ni en la observación directa de la naturaleza, ni en la reconstrucción de los

restos paleontológicos, se ha descubierto con *toda certeza* un caso verdadero de macroevolución. Para que las formas paleontológicas probasen definitivamente el evolucionismo tendría que demostrarse con absoluta certeza que las más perfectas proceden gradualmente de las más imperfectas y que hay entre ellas un nexo real de sucesión genética. Puesto que el sistema total del evolucionismo se cimenta hasta ahora en indicios, abundantes y variados, pero que no son, sin embargo, pruebas decisivas, es, hasta hoy, solamente probable o sumamente probable, sin llegar a la certeza absoluta (aunque a la suma probabilidad suelen llamar los naturalistas certeza). De consiguiente, el evolucionismo es, hasta el presente, una hipótesis o teoría, si se quiere, la que mejor explica los hechos, pero que no llega al grado de verdad inconcusa definitivamente adquirida.

3. Causas. Atendiendo a las causas, esta evolución hipotética de los vivientes podría deberse a la casualidad o a una razón trascendente y supramundana: Dios. La casualidad ciega o azar no da razón suficiente de todos los hechos que se han de explicar ni puede darla, porque produciría efectos superiores a sí misma y porque el mismo cálculo de probabilidades la excluye de hecho. Dios es causa suficiente para explicar el evolucionismo, caso que se dé, porque Él puede haber dado origen al primer ser o a los primeros seres vivientes; puede haberlos provisto de las fuerzas y tendencias evolutivas, cuyas leyes y condiciones puede haber fijado, y puede dirigirlas e intervenir en la marcha de conjunto, si es necesario o lo quiere.

4. Finalismo. Es imposible prescindir del finalismo en la evolución. La mayoría de los científicos reconocen una tendencia finalista en el desarrollo de las formas y estructuras. La finalidad, que es un tender *hacia* algo, un prepararse y disponer *para* algo (en la formación y crecimiento del órgano, y de los mismos seres), supone por lo menos un *conocimiento* de ese algo a que se tiende, como también un querer tender. Estos prerrequisitos intencionales y volitivos de la finalidad no están en el ser que evoluciona. Se han de buscar en otra parte. Y en esta búsqueda aparece, como último término suficiente, Dios. De ahí que la teoría evolucionista llegue insensible y directamente a una formulación finalística, y ésta, lógicamente, a una formulación teística.

5. Otras posiciones. El evolucionismo estricto no es el único que explica satisfactoriamente las exigencias de los hechos. Hay otras explicaciones posibles. Nadie negará, por ejemplo, que Dios puede realizar su plan de multiplicidad y variedad en los grados de perfección en el mundo de los vivientes por medio de creaciones sucesivas. Y, asimismo, nadie negará que estas creaciones sucesivas podrían compaginarse perfectamente con cierta evolución. Esta posición adquiere más solidez desde el momento que la evolución total (la que afirma que *todos los vivientes* vienen de una *especie única* de organismos), se hace cada día más difícil de demostrar.

6. Causa instrumental. En el supuesto que se dé el evolucionismo, se ha de atender cuidadosamente al concepto de instrumentalidad. El efecto no puede superar la causa. Si de la materia inorgánica brotan las plantas, y de éstas, en alguna manera, los animales, y de éstos el hombre, se daría cada vez un salto brusco entre naturalezas irreductibles. La causa superior, en último término Dios, que se ha de admitir para explicar estos saltos, interviene como causa primera o creativa y, además, puede hacerlo como causa principal, usando las naturalezas inferiores de los seres como de instrumentos, para producir los grados superiores de perfección que ellos no tienen.

Bajo el punto de vista metafísico, podría también pensarse en que esta intervención divina necesaria se hubiese dado al principio de la formación de los seres primitivos. Entonces, éstos tendrían que haber sido dotados de «virtudes» o «fuerzas», que, actuando sucesivamente bajo la acción de causas segundas, hubieran llegado a producir naturalezas superiores, hasta subir incluso, de alguna manera, a la parte material organizada del hombre. Sería una cuestión sutil. En todo caso tendría que atribuirse a Dios toda acción que superase la capacidad de una naturaleza inferior y no habría dificultad en aplicar a este caso el concepto ampliado de instrumentalidad. El concepto de *potencia obediencial* se refiere a las relaciones entre el orden natural y el sobrenatural, y se reserva para ellas solas.

II. El evolucionismo según la teología. La teología tiene por fin interpretar genuinamente las verdades contenidas en el testimonio de Dios y construir con ellas un sistema científico. Es claro que si Dios ha hablado sobre un punto, su testimonio es decisivo, porque ni puede engañarse ni quiere engañarnos. La dificultad, a veces, está en interpretar correctamente los datos que Dios haya querido dar sobre un punto particular, sea en la Sagrada Escritura, que es palabra formal de Dios, sea en la tradición eclesiástica, que contiene incorruptas las verdades reveladas por Dios. Si la Iglesia afirma formalmente una verdad con el grado máximo de autoridad, su testimonio se ha de aceptar entonces incondicionalmente, por haberla hecho Dios depositaria e intérprete infalible de la verdad, en cosas de fe y costumbres y en la interpretación de la Sagrada Escritura. De ahí que los teólogos se esfuercen por estudiar una doctrina determinada en el depósito revelado y con qué grado de claridad y certeza se halla en él. «Nunca puede haber disensión verdadera entre la fe y la razón, porque el mismo Dios, que... infunde la fe, dio a la mente humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo, ni lo verdadero puede contradecir a lo que es verdadero. La vana apariencia de contradicción nace principalmente de que los dogmas de la fe no se han entendido, o no se han explicado según la mente de la Iglesia, o bien de que se tengan por pruebas de la razón opiniones de la fantasía» (*Conc. Vat*, sesión III, canon 4, Denz, n.º 1797).

El evolucionismo moderado, referido a las plantas y a los animales, y entendido bajo el control de la acción de Dios, que de algún modo interviene y dirige la misma evolución, no se opone en manera alguna al dogma católico. Tendrá que probarse en cada caso que las cosas han sucedido del modo que se pretende.

III. El evolucionismo y la Biblia. En principio, puede decirse que la problemática de la evolución, tal

como la entendemos en nuestros días, era desconocida de los hebreos. Faltará ver si la Biblia enseña verdades que afecten sustancialmente a nuestra problemática. En Gn hay una narración popular de los orígenes de los vivientes. Así como los astros se describen tal como aparecen, así los animales se suponen creados tal como son ahora. Tendrá que estudiarse cuidadosamente si se afirma algo de su primera existencia específica. Es seguro que se asegura que Dios los ha creado. Pero, ulteriormente, precisar si se dice que los ha hecho inmediatamente según sus especies invariables, o sólo mediatamente, en virtud de un evolucionismo moderado, tendrá que buscarse en el análisis de cada texto particular.

Dos citas principales suelen aducirse sobre esta cuestión, de las que, en cierta manera, dependen los demás pasajes bíblicos:

1. Creación de las plantas (Gn 1,11-13). El autor sagrado reúne todas las clases de plantas en tres divisiones o grupos, a modo de especies sistemáticas rudimentarias: *a*) Las hierbas verdes (*déše'*), aparentemente sin semilla ni fruto. *b*) Las que dan semilla (*'ēseb*), como el trigo y las gramináceas. *c*) Las que dan fruto (*'ēṣ*), como los árboles. Cada una de estas divisiones tiene varias especies. Se dice de todas ellas que las produjo la tierra. Aparecen aquí dos cosas: la capacidad reproductora de las plantas y, sobre todo, la acción de la tierra; pero, todo ello por intervención de Dios. Este pasaje de la SE no se opone, pues, a un evolucionismo moderado.

2. Creación de los animales (Gn 1,20-25). Crea Dios los vivientes que llenan el agua, el aire y la tierra. Interviene, pues, activamente en la creación de los animales. La distinción de grupos es también rudimentaria. Muchas y variadas especies quedan encuadradas en un reducido encasillado. El fin principal del autor sagrado es presentar a Dios como único creador de toda vida animal, en contraposición a las doctrinas de los pueblos antiguos, como el egipcio, que, en su aberraciones, hacían de los animales dioses en sí mismos. Un nuevo mandato divino confiere a los animales capacidad de reproducción. Esto podría inducir a considerar la narración anterior de la creación de las especies como algo distinto de su crecimiento y multiplicación. El sentido más obvio del texto estaría, pues, contra la evolución, pues ésta ha tenido que verificarse, en todo caso, en el crecimiento y multiplicación. Pero se ha de tener en cuenta que la nueva intervención divina puede haberse presentado para subrayar la mejor perfección de la vida animal sobre la vegetal. Puede, pues, en absoluto, entenderse la acción *mediata* de Dios como si las diversas especies debieran su origen a formas anteriores. De este modo, no se opondría este pasaje a un moderado evolucionismo (→ **Transformismo antropológico**).

Bibl.: J. Knabenbauer, *Glaube und Descendenztheorie*, en *SZ*, 13 (1877), págs. 72-81. R. de Sinéty, *Transformisme*, en *DAFC*, IV, cols. 1793-1836. A. Dondeyne, *De evolutionismo sub respectu theologico*, en *CollBG*, 32 (1932), págs. 234-238. M. Daffara, *De Deo creatore*, Turín 1947, págs. 166-172. E. Ruffini, *La teoria della evoluzione secondo la scienza e la fede*, Roma 1948, pág. 242.

S. BARTINA

EVOLUCIONISMO BIOLÓGICO. Teoría relativa al origen de los seres vivos, según la cual los caracteres específicos varían con el tiempo, resultando de esta variación la aparición de nuevas especies y nuevos grupos biológicos, emparentados con los anteriores por vía de descendencia directa. Esta tesis se opone radicalmente al fixismo y explica, de una forma más lógica que aquél, la diversidad del mundo orgánico actual y en los tiempos geológicos, así como la sucesión, comprobada por la paleontología, de faunas y floras que se van modificando gradualmente.

Bibl.: V. Marcozzi, *Evoluzione o creazione?*, Milán 1948. O. Kühn, *Consideraciones críticas sobre el problema de la evolución*, en Arb, 66 (1951). E. Palafox, *Sobre la situación actual del problema de la evolución biológica*, en Arb, 66 (1951). P. Leonardi *La evolución biológica*, Madrid 1957 (trad. cast.). P. Theilard de Chardin, *La visión del pasado*, Madrid 1958 (trad. cast.).

B. MELÉNDEZ

EVOLUCIONISMO FINALISTA. Es el evolucionismo biológico que admite como básica una determinada finalidad en la evolución orgánica, de perfeccionamiento hacia un nivel de organización más elevado, o de mejor adaptación a las peculiares condiciones de vida de cada organismo. Científicamente, este modo de enfocar el problema de la evolución biológica se basa en una interpretación lógica de la ortogénesis, cuyas leyes sólo en una hipótesis finalista tienen explicación completa, y en la realidad (comprobable por el estudio de los fósiles) del progresivo desarrollo del sistema nervioso en la escala animal, y de la independización del medio ambiente. No excluye este tipo de evolucionismo una cierta acción de las fuerzas cosmológicas, invocadas por la concepción mecanicista, pero advierte que ellas solas no bastan para explicar la evolución orgánica en toda su maravillosa complejidad (→ **Finalismo**).

Bibl.: L. Cuénot, *Invention et finalité en Biologie*, París 1941. E. Palafox, *Sobre la situación actual del problema de la evolución biológica*, en Arb, 66 (1951). F. Ponz Piedrafita, *El desnivel entre lo físico y lo biológico*, en Arb, 66 (1951). B. Meléndez, *Manual de Paleontología*, Madrid 1955. P. Leonardi, *La evolución biológica*, Madrid 1957 (trad. cast.). P. Teilhard de Chardin, *La visión del pasado*, Madrid 1958 (trad. cast.).

B. MELÉNDEZ

EVOLUCIONISMO MECANICISTA. Es el evolucionismo biológico que pretende buscar la razón de la evolución orgánica sólo en los fenómenos cosmológicos del medio ambiente en que se desarrollan los organismos, obrando sobre ellos al azar y sin una finalidad concreta. Acude, además, como causa eficiente de la evolución, al efecto de la selección natural, obrando sobre variaciones que se producen espontáneamente sin ninguna dirección definida. Niega el carácter finalista de la evolución, prescindiendo en general de su ortogénesis que no es capaz de explicar, por lo que esta forma el evolucionismo resulta científicamente insuficiente.

Bibl.: P. Leonardi, *Darwin*, Brescia 1947. Pio XII, *Encíclica «Humani Generis»* (versión española en *RF*, 142, Madrid 1950). E. Palafox, *Sobre la situación actual del problema de la evolución biológica*, en Arb, 66 (1951). B. Meléndez, *Manual de Paleontología*, Madrid 1955. P. Leonardi, *La evolución biológica*, Madrid 1957 (trad. cast.).

B. MELÉNDEZ

EVOLUCIONISMO RELIGIOSO. Aplicando al origen de las religiones las teorías evolucionistas de Hegel, se supone que toda religión ha sido fruto de una evolución puramente natural. Las etapas principales, hasta llegar a la cumbre de la evolución religiosa — el monoteísmo —, habrían sido el animismo, totemismo, fetichismo, politeísmo y enoteísmo. Israel, el primer pueblo en llegar al monoteísmo, tampoco habría escapado a esta ley universal. La existencia de una religión monoteísta en los orígenes de la humanidad y del pueblo de Israel — supuesto constante del Pentateuco y de los libros históricos más antiguos de la Biblia — no correspondería a la realidad histórica: se debería sencillamente a la reelaboración literaria posterior de dichos libros, debida al influjo de los profetas de la época monárquica, verdaderos creadores del monoteísmo. Wellhausen aplicó la teoría al Pentateuco con brillantez y ardor juvenil, consiguiendo muchos adeptos. Los argumentos alegados y su refutación se exponen en → **Wellhausianismo.**

P. TERMES

EVOLUCIONISMO TEÍSTA. Es el evolucionismo biológico que admite como necesaria la intervención de Dios en el proceso de la evolución orgánica, por una parte, en el plan creacionista y, por otra, para encauzar la evolución por determinados derroteros finalistas, regida mediante leyes que en parte conocemos. Admitida la existencia de Dios, ésa es la única posición firme, pues, sin duda, ha de ser considerada su acción como la razón última de la vida en el universo, y del orden admirable que en ella se manifiesta. Este evolucionismo es, pues, finalista y no es necesaria (aunque podría admitirse), una intervención continuada a lo largo del proceso de la evolución orgánica para dirigirla en el tiempo; basta ese carácter finalista impreso en los primeros organismos creados, que, en potencia, llevarían ya el germen de todos los seres vivos a los que más tarde habrían de dar origen en el transcurso de la evolución, encargándose de esta «actualización» las causas segundas de carácter cosmológico, que actuarían sobre ellos.

B. MELÉNDEZ

ʾĔWĪ («amor»?, «predilección»?; Εὐίς; *Vg. Evi*). El primero de los cinco reyes de Madián que perecieron en guerra con Moisés. Era tributario del soberano amorreo Sīḥōn y su reino se asignó a los hombres de la tribu de Rubén.

Nm 31,8; Jos 13,21.

Bibl.: *Miqr.*, I, col. 138.

ʾĔWĪL MĔRŌDAK («maldito insensato»; ac. *am[w]ēl-marduk*, «hombre de Marduk»; Εὐαλμαρωδέκ, Οὐλαιμαδάχαρ; Vg. *Evilmerodach*). Nombre, probablemente deformado por los judíos (para que tuviera el significado que se da en la etimología) del hijo y sucesor de Nabucodonosor III, que reinó durante dos años (561-559 A.C.) y murió en una revuelta provocada por su cuñado Neriglisar (ac. *nergal-šar-uṣṣur*), quien ocupó el trono en su lugar con la ayuda de los sacerdotes.

Los analistas aseguran que tuvo un carácter arbitrario, no obstante lo cual liberó a → **Joaquín** de Judá de la prisión y le sentó a su mesa hasta que perdió la vida en la rebelión antes mencionada[1]. Las inscripciones aluden únicamente a su política interior, bastante torpe (de aquí el calificativo que le aplican los analistas), puesto que no procuró congraciarse con el poderoso partido sacerdotal a fin de dominarlo. No se sabe nada de su política exterior.

[1] 2 Re 25,27-30; Jer 52,31-34.

Bibl.: A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 800. G. BOSON, *Evil-Merodach*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 895. *ANET*, pág. 308 (con bibliografía). *Miqr.*, I, cols. 138-139 (con bibliografía).

J. CARRERAS

EXÁMERON. El Exámeron, o bien Hexámeron, escrito también más exactamente Exaemeron, o bien Hexaemeron, es la narración genesíaca de la creación en seis días[1]. Et. ἕξ, «seis», y ἡμέρα, «día», de donde el adjetivo ἑξαήμερος, ον, «de seis días». Tratándose del espacio de seis días en que fue creado el mundo, según el Génesis, se sobreentiende δημιουργία, «creación», de donde ἡ (δημιουργία) ἑξαήμερος (→ **Creación, Relato del Génesis sobre la**).

En esta perícope es conveniente considerar dos cuestiones especiales: 1.º El artificio literario, 2.º Sistema interpretativo.

[1] Gn 1,1-2,4.

1. ARTIFICIO LITERARIO. En la semana de la creación genesíaca se ha escogido el esquema de siete días, porque el número de siete es un número santo (cf. la genealogía de Cristo en Mt [2.7] + [2.7] + [2.7], y asimismo los textos ugaríticos de Ras Šamrah), y porque se quiso inculcar la observancia del descanso sabático hebreo. En la estructura externa de la narración se tienen también siete fórmulas, porque el siete es número santo y, además, símbolo de plenitud. Son las siguientes: *a*) Fórmula de introducción: «Y dijo Dios». *b*) Mandato de Dios creador: «Hágase». *c*) Ejecución de ese mandato: «Y fue hecha». *d*) Descripción de la ejecución: «Hizo Dios dos luminares grandes». *e*) Imposición de nombre: luego orden. En la literatura oriental antigua el caos no tiene nombre y el nombre implica orden (cf. *Enūma eliš*). En las obras 6.ª y 8.ª en vez de nombre hay una bendición. *f*) Alabanza de la obra: «Era bueno». *g*) Fórmula final: «Atardeció y amaneció». De donde puede presentarse el siguiente cuadro, en que los tres últimos días tienen perfecta correspondencia con los tres primeros.

Día	Obra	Obra de separación (cosas inmóviles)	Obra de ornato (cosas móviles)	Obra	Día
I	1	a b c f d e g	a b c d f - g	5	IV
II	2	a b d c e - g	a b d f e - g	6	V
III	3	a b c e f - -	a b c d f - -	7	VI
	4	a b c d f - g	a b d e c f g	8	

Además, la obra del primer día corresponde a la del octavo en cuanto al número de fórmulas. En la 4.ª obra y en la 5.ª hay el mismo orden y número de fórmulas. En la 2.ª y 6.ª, y, a su vez, en la 3.ª y la 7.ª hay el mismo número de fórmulas.

2. SISTEMAS INTERPRETATIVOS. El Exámeron pide una interpretación concreta. La verdadera será solamente la pretendida por el autor inspirado en los grados y dentro de los límites por él queridos. La dificultad está en saber cuál fue y en acertar exactamente con su pensamiento. Se han dado innumerables explicaciones. Algunas de ellas son fruto de puras fantasías personales, sin fundamentos objetivos. Las más representativas son:

a) *Mitismo*. El hagiógrafo calcó cosmogonías orientales, purificándolas de politeísmo; por ello le han quedado resabios míticos. Pero, además de no admitirse en este sistema la historicidad y la inspiración, el Exámeron no tiene elementos míticos, entronca con un depósito tradicional antiguo, del cual otras narraciones cosmogónicas son más bien corrupción, y tiene contenido verdaderamente histórico, si bien su grado se ha de determinar aún con precisión.

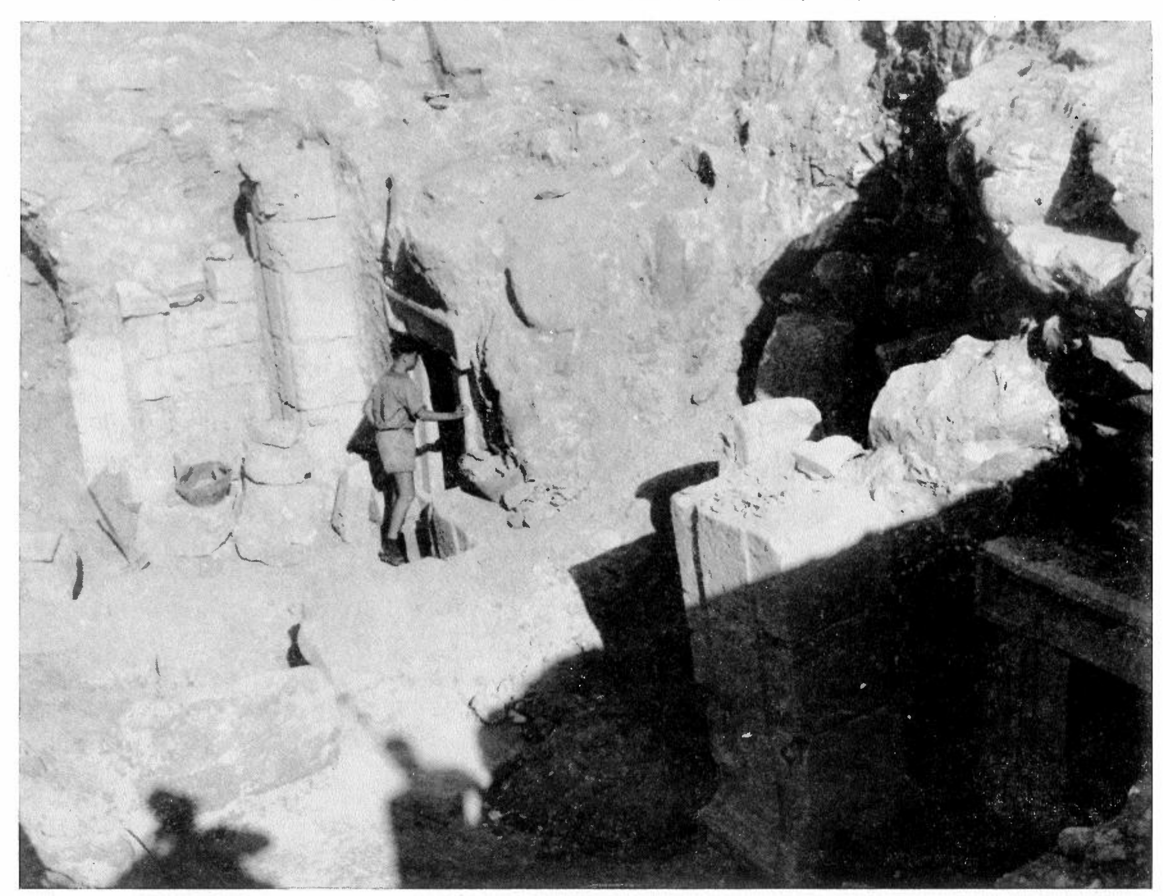
b) *Literalismo estricto*. Los días son de veinticuatro horas; se hizo el mundo tal como está. Pero los datos ciertos de las ciencias naturales no permiten esta interpretación. No puede haber contradicción entre la ciencia y la fe.

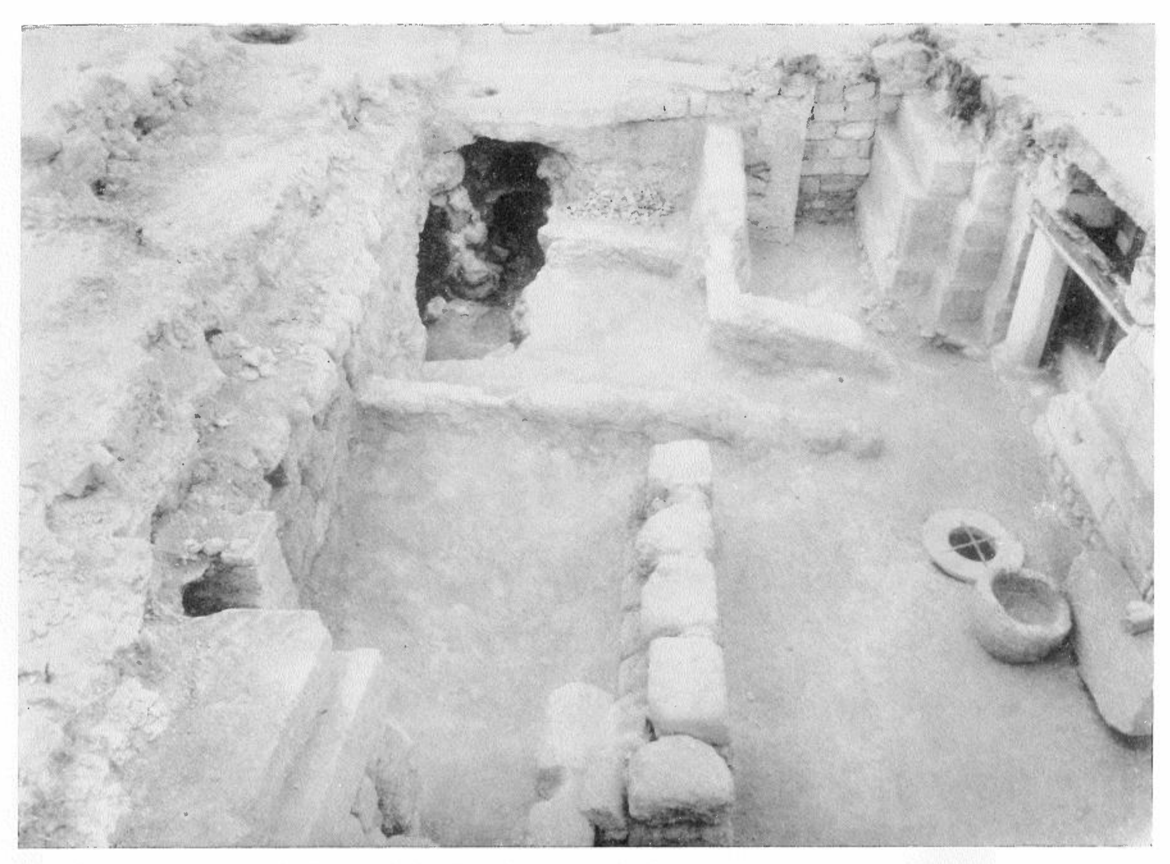
c) *Concordismo*. La palabra *día* ha de aplicarse a períodos cosmogónicos y geológicos muy extensos. Pero, aunque filológicamente no habría dificultad en este punto de vista, en la práctica no se logra la identificación de períodos satisfactoriamente, y el hagiógrafo, que en este caso hubiera de haber sido un geólogo perfecto al estilo moderno, al llamar al sábado *día* en la misma pauta que los demás, no supone ningún período geológico.

d) *Visionismo*. Dios reveló a Adán o al hagiógrafo la creación en un encasillamiento de seis visiones o días. Pero no se atiende al sentido literal (que nada dice de esto explícitamente) y se acude a lo maravilloso sin razón suficiente.

e) *Sistema histórico-artístico*. El sistema histórico-artístico es el más aceptable. Precisando más, tendría que llamarse histórico, artístico, pedagógico, popular y mnemotécnico, pues de todos estos elementos tiene. Porque, considerando el contenido del Génesis y de su comienzo, se adivina la preocupación del autor sagrado por exponer cosas históricas y dar doctrina; por otra parte, la manera de narrar las cosas es popular, como aparece en la lengua, la imaginería descriptiva y la misma concepción hebrea del cosmos. Además, se ve la intención de un esquema literario, a la vez que artístico y pedagógico, en cuanto busca el orden lógico (no el cro-

En Bēt Šeʿārīm, en las estribaciones del Carmelo, ha sido excavada una necrópolis tallada en la roca con sepulcros que datan del II y III milenio A.C. (Foto Keystone)





Nazaret. Casa excavada junto a la basílica de la Anunciación. Estuvo en uso en fecha contemporánea de Cristo. (Foto *Custodia Tierra Santa*, Jerusalén)

nológico), el cual tiene mucho de disposición memorística o mnemotécnica, que ayude a retenerlo todo fácilmente en la memoria.

S. BARTINA

EXCAVACIONES EN PALESTINA. I. HISTORIA. Cabe distinguir cuatro períodos en la historia de las excavaciones, a saber: 1) Época de los pioneros hasta 1890; 2) época hasta la Primera Guerra Mundial (1890 a 1914); 3) época entre ambas guerras mundiales (1920 a 1940); 4) postguerra (desde 1945 hasta nuestros días).

1. La exploración científica de Palestina fue iniciada por el norteamericano E. Robinson (1838 y 1852), que, sin embargo, no llevó a cabo investigaciones arqueológicas propiamente dichas. Entre los pioneros que no se limitaron a exploraciones de superficie, sino que también efectuaron trabajos de excavación, hay que mencionar a F. de Saulcy (1850-1851 y 1863; supuestas tumbas reales de Jerusalén); Ch. Warren (1867: Jerusalén) y Ch. Clermont-Ganneau (estela de Mēšaᶜ, 1869; inscripciones conminatorias en la linde del templo de Herodes, 1871; mojón de piedra de Gézer, 1873-1874). Su trabajo y la fundación de la *Palestine Exploration Fund* (*PEF*, 1865) como continuador de los trabajos de la *Palestine Association* (1804), así como la del *Deutscher Palastina-Vereins* (*DPV*, 1877), permitieron que se emprendieran excavaciones con auténtico rigor científico entre las primeras de las cuales hay que mencionar la de Flinders Petrie en Tell el-Ḥesi (1890).

2. Con anterioridad a la Primera Guerra Mundial y con base científica fueron total o parcialmente exploradas las localidades siguientes: Jerusalén, Tell el-Ḥesi, Tell el-Ṣāfi, Tell el-Ǧudeidah, Tell Sandāḥannah, Tell Zakariyā, Tell Ǧazer, Tell Tiᶜnnik. Las excavaciones de Tell el-Mutesellim, Tell el-Sulṭān, Sebasṭyah, Tell Rumeilah y Tell Balāṭah fueron emprendidas antes de la guerra y continuadas después.

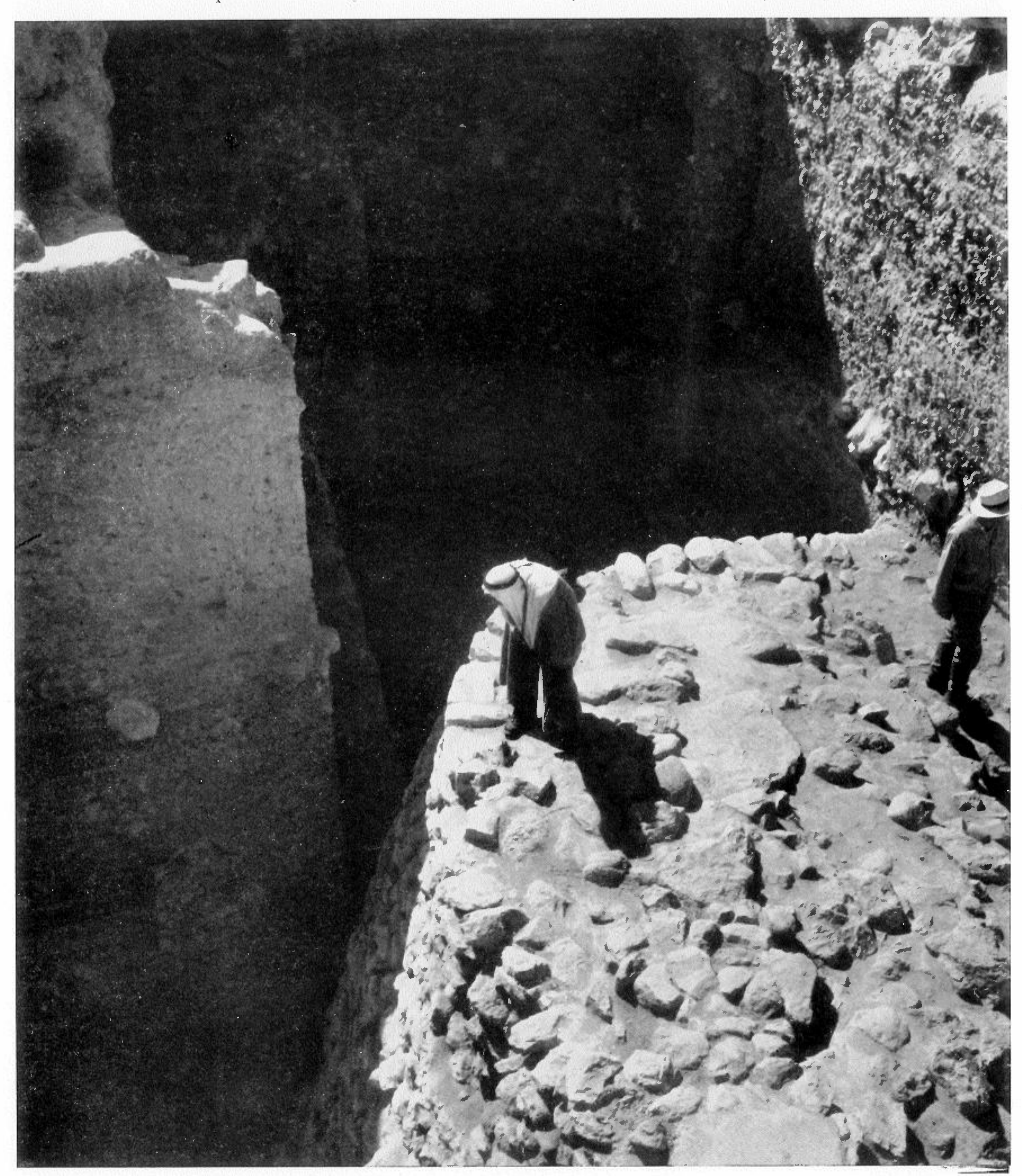
En el mismo período fueron fundados los siguientes institutos y sociedades científicas: 1890 la *École Biblique*, 1898 la *Deutsche Orient-Gesellschaft*, 1900 las *American Schools of Oriental Research* y 1902 el *Deutsche Evangelische Institut fur Altertumwissenschaft des Heiligen Landes*. El jefe intelectual de la arqueología de Palestina en aquella época era el dominico L. H. Vincent de la *École Biblique*.

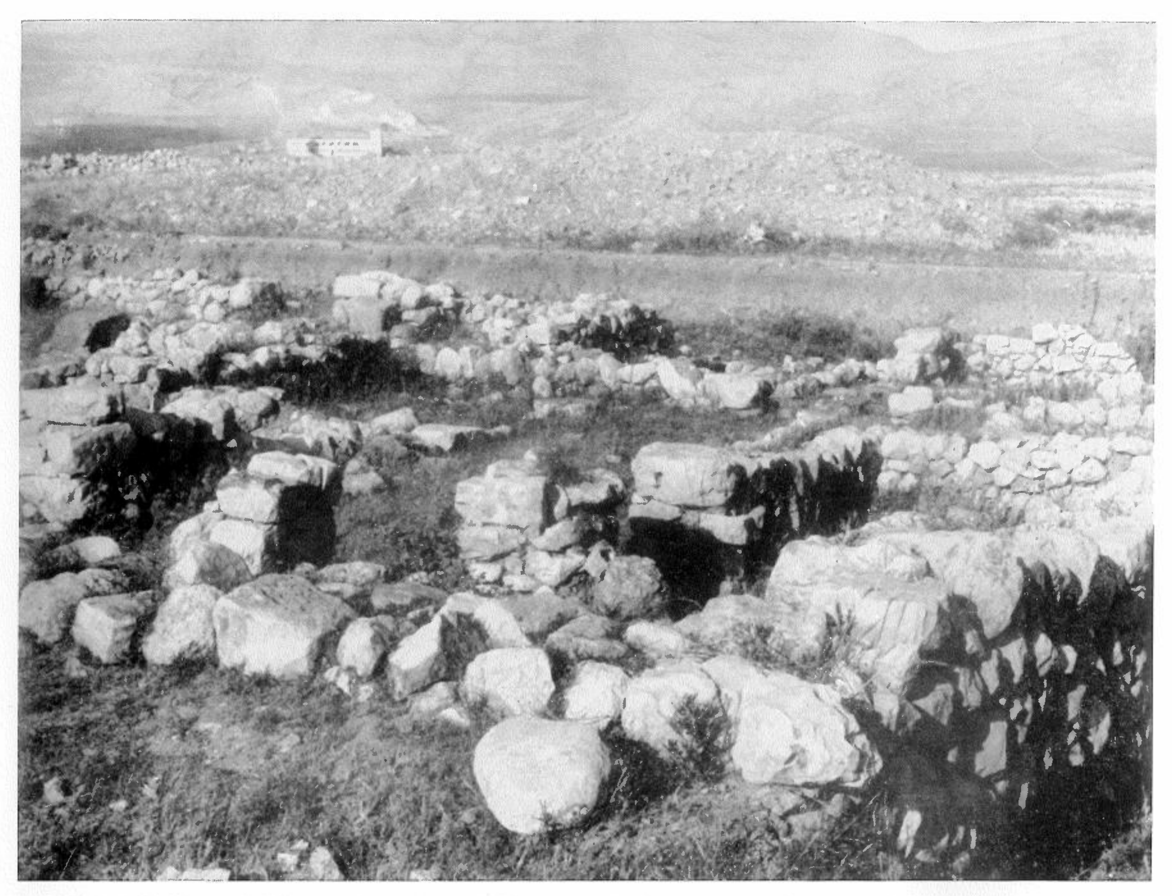
3. Después de la Primera Guerra Mundial se pudo trabajar en condiciones harto mejores. Durante la ocupación alemana se había emprendido el estudio de la topografía del país para el levantamiento de los mapas del imperio; los arqueólogos no quedaron ya abandonados a unos servicios administrativos turcos, sino que

gozaron de la colaboración amplia y comprensiva del *Department of Antiquities* de la administración inglesa del mandato (su primer jefe fue J. Garstang); hasta aproximadamente 1936 la calma en Palestina fue absoluta; nada perturbó la seguridad pública. En el ínterin, los arqueólogos habían mejorado sus procedimientos, ahora más refinados, y una más estrecha colaboración tuvo por consecuencia resultados prácticos en las excavaciones. Desgraciadamente, la publicación de informes relativos a las investigaciones fue a menudo demorada.

En cuanto a nuevas fundaciones, además de la ya mencionada del *Department of Antiquities* de la administración inglesa del mandato, hubo las siguientes: la

Jericó antigua (Tell el-Sulṭān). Parte superior de la gran torre de piedra, con 22 peldaños. Fue construida para la protección de la ciudad hacia el 7200 A.C. (Foto F. Arborio Mella, Milán)





Tell el-Fārʿah, probablemente la antigua Tirṣāh. En la ilustración se aprecian las ruinas de casas israelitas que datan de la época de Omrí-Jeroboam II. (Foto G. del Cerro, Archivo Termes)

Jewish Palestine Exploration Society (1912-1921), el Museo de Palestina (Rockefeller) de Jerusalén (1921; acogido luego provisionalmente por la *British School of Archaeology*, 1920), la *Palestine Oriental Society* (1920), la nueva sede de las *American Schools of Oriental Reasearch* en Jerusalén (1922), la «Universidad Nacional Hebrea» de Jerusalén (1925) y la filial de Jerusalén del *Pontificio Istituto Biblico* de Roma (1927).

4. Después de la Segunda Guerra Mundial, fueron reemprendidos los trabajos en algunas excavaciones antiguas al mismo tiempo que fueron iniciadas otras nuevas; en parte, se encuentran sometidas todas ellas a las resultas de los eventos políticos. La administración inglesa del mandato con su *Department of Antiquities* tuvo que ceder el paso a los regímenes nacionales de Israel y de Jordania; por su parte, éstos han creado sus respectivos servicios, a saber: el *Department of Antiquities* de Israel y el *Department of Antiquities* de Jordania (Ammán; inicialmente bajo la dirección de un inglés; con museo en Ammán desde 1953). La *Jewish Palestine Exploration Society* fue sustituida por la *Israel Exploration Society* y, por otra parte, fue fundada la *Israel Oriental Society* en 1949. Al ser abierta la Universidad Hebrea en la zona israelí de Jerusalén, fue adscrito un Museo Arqueológico a la Facultad de Arqueología. Como resultado de la actividad febril de los arqueólogos israelíes, hay que destacar especialmente las excavaciones en Ḥāṣōr, en los alrededores de Tel-Aviv y en el Négeb (las importantísimas tumbas de Tell Qasīlah y → **Bersabee**); en la zona árabe hay que mencionar entre otras las excavaciones de Tell Dōṯān, Ḏībān, Tell el-Fārʿah (→ **Tirṣāh**), Jericó y Ḫirbet → **Qumrān**.

II. Relación de las excavaciones más importantes. En la llanura costera:

1. Nahariyah: *Israel Department of Antiquities* bajo la dirección de M. Dothan. Tres campañas de excavaciones en los años 1954 y 1955. Templo cananeo y lugar alto (*bāmāh*), probablemente consagrado a *ʿašrat yām*, fundado en XVIII-XVII A.C. y destruido a mediados de XVI A.C.

Cf. *IEJ*, 6 (1956), págs, 14-25.

2. Tell Keisān, Tell Kēsān o Kīsān en la llanura de ʿAkkā: expedición Nelson al Próximo Oriente bajo la dirección de A. Rowe, 1934 y sigs. Dieciséis estratos desde el Bronce I hasta el comienzo de la época helenística. ¿Tal vez la → **ʾAkšāf** bíblica?

Cf. *QDAP*, 5 (1936), págs. 207-209.

3. TELL ABU HAWĀM, primitivo puerto en la desembocadura del Qišōn: *Department of Antiquities* bajo la dirección de R. W. Hamilton, 1933 y sigs. Cinco estratos desde el Bronce III hasta los tiempos grecopérsicos. El quinto nivel muestra influencia egipcia y los niveles IV (1230-1100; probablemente destruido por Ramsés III): y III (destruido a principios del siglo X A.C.) indican que es mediterránea. Un vacío en el estrato segundo quizá señala influencia grecopersa. La población parece que se trasladó a Haifa. El nombre del tell no es conocido.

Cf. *QDAP*, 3 (1934), págs. 74-80; 4 (1935), págs. 1-69; *BASOR*, 124 (1951), págs. 21-29; *IEJ*, 3 (1953), pág. 133.

Bibl.: *RB*, 44 (1935), págs. 416-437. *BASOR*, 138 (1955), págs. 34-38.

4. BĒT ŠĔʿĀRĪM, entre Haifa y Nazaret, primitiva sede de una célebre escuela rabínica (Rabbī Yĕhūdāh ha-Nāśīʾ) en II A.C.: *Jewish Palestine Exploration Society*, bajo la dirección de B. Maisler, 1936-1940; *Israel Exploration Society* bajo la dirección de N. Avigad, desde 1953. Interesantes tumbas judías de los siglos III y IV D.C.

Cf. *BIES*, 18 (1954), págs. 7-44; *RB*, 61 (1954), págs. 580-582; *IEJ*, 4 (1954), págs. 88-107; 5 (1955), págs. 205-239; 7 (1957), págs. 73-92, 239-255; 9 (1959), págs. 205-220. B. MAZAR (MAISLER), *Beth Sheʿarim. Report on the Excavations during 1936-1940*, Jerusalén 1957 (en heb.); cf. *RB*, 66 (1959), págs. 301-303.

Bibl.: B. MAISLER, *Beth Sheʿarim, Gaba and Haroshet of the People*, en *HUCA*, 24 (1952-1953), págs. 75-84.

5. MUGĀRET WĀDĪ FALLĀḤ = Náḥal ʾŌren: M. Stekelis en 1941 por la *British School of Egyptian Archaeology* y, desde 1954, por el *Department of Antiquities* de Israel y la Universidad Hebrea. Colonizaciones mesolítica (natufiense) y neolítica (tahuniense) con un conspicuo desarrollo de las formas artísticas.

Cf. *RB*, 63 (1956), pág. 88 y sigs.; 65 (1958), pág. 249 y sigs.

6. ʿATLĪT entre Cesarea y el monte Carmelo: *Department of Antiquities* bajo la dirección de C. N. Johns, desde 1930. La localidad estuvo poblada desde el dilatado período del Bronce II hasta la época romana, Abel (II, 414) sitúa en ella la → **Qartāh** bíblica (Jos 21,34), y Johns la colonia sidonia de Arad (→ **ʾArwād**).

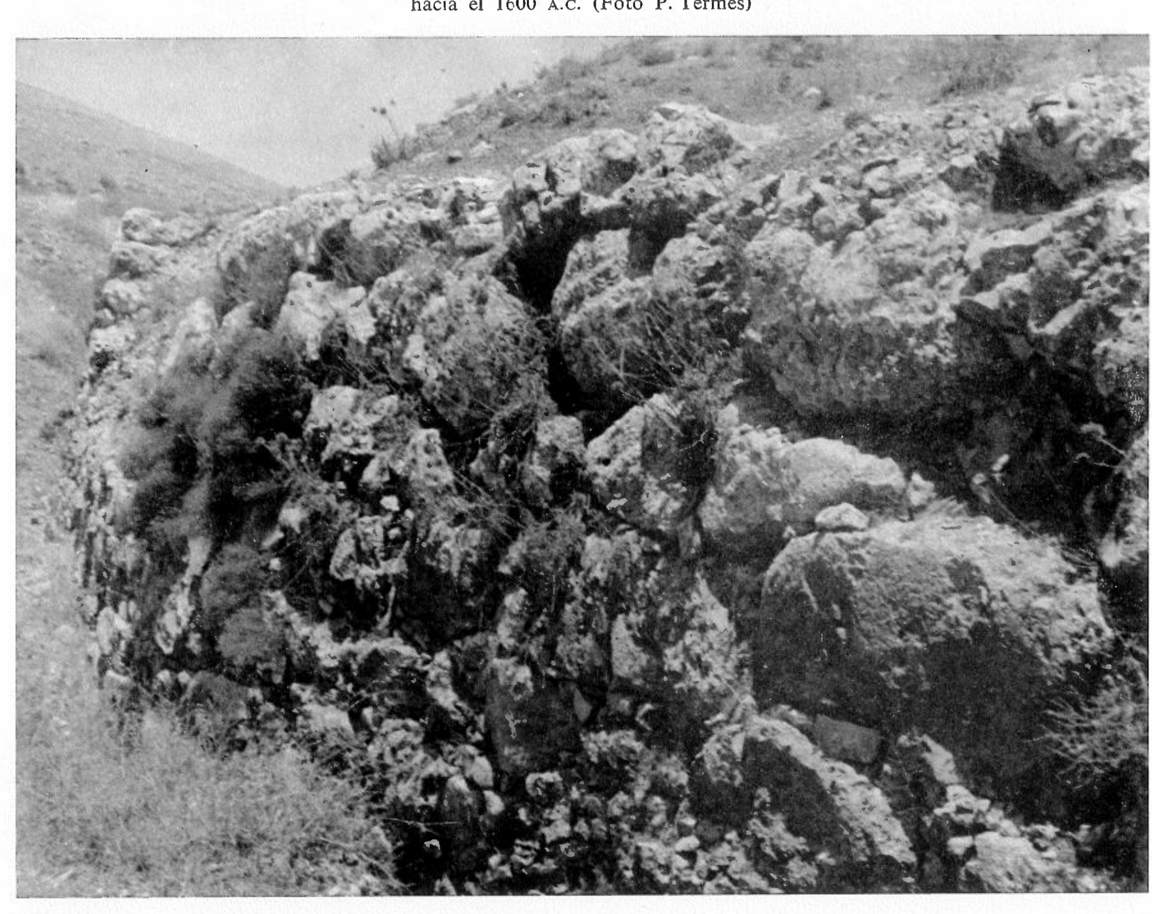
Cf. *QDAP*, 1 (1932) - 6 (1938).

7. TANṬŪRAH (el-Burğ): *British School of Archaeology* de Jerusalén bajo la dirección de J. Garstang, 1923 y sigs. Habitada desde el Bronce III hasta los tiempos helenísticos (→ **Dōr**).

Cf. *Bull. of the Brit. School of Arch.*, n.º 4, 6 y 7.

Bibl.: *RB*, 33 (1924), pág. 422 y sigs.; 55 (1948), pág. 191 y sigs.; *ZDPV*, 51 (1928), pág. 126 y sigs.

Siquem (Tell Balāṭah). Sección todavía visible de la gran muralla ciclópea, de unos 10 m de altura. Construida hacia el 1600 A.C. (Foto P. Termes)





Betel. Excavaciones bajo la dirección de J. L. Kelso. El área parece ocupada por la torre de una fortaleza; en la parte inferior, los muros son hicsos. Encima aparece una construcción cananea y posteriormente otra de origen israelita. (Foto P. Termes)

8. Ḫirbet el-Šeiḫ Mēsar (= Meṣer), a 12 km al este de Haderah: *Department of Antiquities* de Israel bajo la dirección de M. Dothan, 1956 y 1957. Tres estratos de finales del calcolítico (siglos xxxiv-xxxiii a.c.).

Cf. *IEJ*, 7 (1957), págs. 217-228; 9 (1959), págs. 13-39; *RB*, 65 (1958), págs. 414-416.

9. Ra's el-ʿAin, al nordeste de Jaffa: *Department of Antiquities* bajo la dirección de J. Ory, 1935 y sigs. Población del Bronce I y II. → **'Ăfēq (1)** y **Antipatris.**

Cf. *QDAP*, 5 (1936), pág. III y sigs.; 6 (1938), págs. 99-120.

10. Tel-Aviv-Jaffa. Tell el-Ğerīšah:

a) Universidad Hebrea de Jerusalén bajo la dirección de E. L. Sukenik, 1927, 1934, 1936 y desde 1951. Habitada desde el Bronce I hasta el Bronce III y, después de un período de interrupción, en la edad de Hierro.

Cf. *QDAP*, 4 (1935), pág. 208 y sigs.; 6 (1938), pág. 225. *Syr*, 29 (1952), pág. 299.

Bibl.: *RB*, 38 (1929), pág. 113 y sigs.

b) Tell Qasīlah: B. Maisler, desde 1950. Asentamiento filisteo, habitado hasta la época árabe (Gat-Rimmōn, Jos 19,45?).

Cf. *IEJ*, 1 (1950-1951), págs. 61-76, 125-140, 194, 218; *BA*, 14 (1951), págs. 43-49.

c) En los barrios septentrionales de Tel-Aviv ha sido señalada la existencia de una ciudad habitada desde el gassuliense hasta la época persa, gracias a los trabajos de M. J. Kaplan, comisionado por el *Department of Antiquities* de Israel y el ayuntamiento de Tel-Aviv.

Cf. *IEJ*, 1 (1950-1951), pág. 248 y sigs.

d) Jaffa. Por el municipio, bajo la dirección de M. J. Kaplan.

Cf. *RB*, 62 (1955), págs. 92-99.

e) Entre Jaffa y Bāt Yām ha sido descubierto un pequeño puerto de la época persa.

Cf. *IEJ*, 1 (1950-1951), pág. 249.

11. Tell Mōr (heb.), Tell Kēdar (ár.). Antiguo puerto de → **Ascalón.**

Cf. *IEJ*, 9 (1959), pág. 271 y sigs.

12. Ḫirbert ʿAsqalān: *British School of Archaeology* de Jerusalén bajo la dirección de J. Garstang y de W. J. Phythian-Adams. Ocupada desde el Bronce II hasta la época helenística. → **Ascalón.**

Cf. *PEFQSt*, 1920 y 1925.

13. Gazzah: *British School of Archaeology* de Jerusalén bajo la dirección de W. J. Phythian-Adams, pre-

vias excavaciones de J. Garstang, 1921. Asimismo poblada desde el Bronce II. → **Gaza.**

Cf. *PEFQSt*, 1920 y 1925.

14. TELL EL-ᶜAĞĞŪL. W. M. Flinders Petrie, 1930-1934.

Bibl.: C. C. MC. COWN, *The Ladder of Progress in Palestine*, Nueva York 1943, págs. 126-130.

15. TELL ĞEMMAH en el Wādī Gazzah al sur de Gaza: *Palestine Exploration Fund* y *British School of Archaeology* de Jerusalén bajo la dirección de W. J. Phythian-Adams y de Flinders Petrie (quien confundió esta localidad con → **Gĕrār**). Habitada en el Bronce II y III con influencia egipcia. Después de haber sido ocupado durante el Hierro II, el tell fue abandonado y la población pasó a la vecina Umm Gerrar.

Cf. W. M. FLINDERS PETRIE, *Gerar*, Londres 1928.

16. TELL EL-FĀRᶜAH, en el Wādī Gazzah a unos 25 km al sur de Gaza: *British School of Archaeology* de Egipto bajo la dirección de Flinders Petrie, 1927-1929. Habitada desde fines del Bronce I (hallazgos prehistóricos en los alrededores); en la segunda fase del Bronce II fue fortificada por los hicsos; en su última fase acusa fuerte influencia egipcia; destruida a principios del Hierro II por los filisteos o los israelitas. Es muy dudosa su identificación con Bēt Péleṭ (Flinders Petrie) y probable con Šārūḥen.

Cf. FL. PETRIE, *Beth-Pelet I*, Londres 1930; E. MACDONALD Y OTROS, *Beth-Pelet II*, Londres 1932.

En el sudoeste de Palestina y en el Négeb.

17. TELL ĞAZER: → **Gézer.**

18. TELL EL-RUMEILAH: → **Bēt Šémeš.**

19. TELL ZAKARIYĀ: *Palestine Exploration Fund* bajo la dirección de F. J. Bliss y St. A. Macalister, 1898-1900. Habitado durante el Bronce II-III, en el Hierro I (fortaleza israelita), en el Hierro II y en las épocas persa y helenística; → **ᶜĂzēqāh.**

Cf. F. J. BLISS - ST. A. MACALISTER, *Excavations in Palestine during the Years 1898-1900*, Londres 1902.

20. TELL EL-ṢĀFI. Excavaciones y reseña como en el § 19. → **Gat.**

21. TELL ŠEIḪ AḤMED EL-ᶜAREINI: → **Gat.** *Department of Antiquities* de Israel bajo la dirección de S. Yeivin y S. Levy desde 1956.

Cf. *IEJ*, 7 (1957), pág. 256 y sigs.; 8 (1958), págs. 274-276; 9 (1959), págs. 269-271; *RB*, 65 (1958), pág. 417 y sigs.

22. TELL EL-ĞUDEIDAH. Excavaciones y reseñas como en el § 19. → **Mōrēšet Gat.**

23. TELL SANDAḤANNAH: → **Mārēšāh**

24. TELL EL-DUWEIR: → **Lākīš.**

25. TELL EL-ḤESI: *Palestine Exploration Fund* bajo la dirección de Flinders Petrie (1890) y de F. J. Bliss (1891-1893). Habitada desde el Bronce I hasta el Hierro II. Se empleó por vez primera en ella el método estratigráfico o de los sedimentos.

Rāmat Raḥel. Puerta trasera en el muro de una casamata de una ciudadela real. El edificio pertenece al siglo VIII A.C. (Foto *Department of Antiquities*)



Fuentes de Moisés. Pasado el canal de Suez, hacia el Sinaí, a poco de entrar en el desierto, está el oasis de ʿAyūn Mūsā, con manantiales de agua salobre. El mayor de ellos se tiene por el que saneó Moisés (Éx 15,23). (Foto S. Bartina)

Deir el-Arbaʿin. El «Monasterio de los cuarenta mártires» es clave de caminos en Wādī el-Leǧā, que bordea por occidente el macizo del Sinaí. Su verdor es excepción en el árido terreno rocoso característico del macizo sinaítico. (Foto S. Bartina)



Muralla excavada en Dībōn en la que son perfectamente visibles los diversos estratos. (Foto V. Vilar)

Cf. Fl. Petrie, *Tell el-Hesi (Lachish)*, Londres 1891. F. J. Bliss, *A Mound of Many Cities*, Londres 1894.

26. Alrededores de → **Bersabee**: Tell Abu Maṭar, Bi'r el-Ṣafadi, Ḫirbet el-Bitār: *Centre National de la Recherche Scientifique* bajo la dirección de J. Parrot. Cuatro fases de población, en parte troglodítica de la época calcolítica.

Cf. Sobre Tell Abu Maṭar, en *IEJ*, 5 (1955), págs. 17-40, 73-84, 167-179; *Syr*, 34 (1957), págs. 1-38. Sobre Bi'r el-Ṣafadi, en *IEJ*, 5 (1955), pág. 125 y sigs.; 6 (1956), pág. 126; 8 (1958), págs. 131-133. Sobre Ḫirbet el-Bitār, en *IEJ*, 3 (1953), pág. 262 y sigs.

Bibl.: H. Haag, *Erwägungen über Beer-Seba* (J. Coppens, en *SPag*, I, París-Gembloux 1959, págs. 335-345).

27. ʿAbdah (Eboda): *Israel Government Tourist Corporation* bajo la dirección de M. Avi-Yonah y otros. Ciudad nabatea del siglo III a.C., importante centro del Négeb en los tiempos helenístico, romano y bizantino.

Cf. *IEJ*, 9 (1959), págs. 274-276.

28. Tell Beit Mirsim: → **Dĕbīr.**

Cf. W. F. Albright, en *AASOR*, 12-13, págs. 44 y 127; 17; 21-22.

29. Ḫirbet el-Ṭubeiqah: → **Bēt Ṣūr.**

30. → **Hebrón.**

31. Tell el-Ḫeleifi: → **ʿEṣyōn Géber.**

32. Exploración de la superficie de todo el Négeb desde 1952 por N. Glueck.

Cf. *BASOR*, 131 (1953), págs. 6-15; 137 (1955), págs. 10-22; 142 (1956), págs. 17-35; 145 (1957), págs. 11-25; 149 (1958), págs. 8-17. Cf. además *BASOR*, 153 (1959), págs. 19-31; *IEJ*, 8 (1958), págs. 231-268.

En el llano de Yizrĕʿĕ'l:

33. Tell el-Harbağ: *Palestine Exploration Fund*, bajo la dirección de W. J. Phythian-Adams, 1922. Indicios de población del Bronce I y III.

Cf. *Bull. of the Br. School of Arch. in Palestine*, 21 (1922); 24 (1924).

34. Tell el-Mutesellim: → **Megiddo.**

35. Tell Tiʿnnik: → **Taʿānāk.**

36. Tell el-Ḥoṣn: → **Beisán.**

37. Tell Dōtān (→ **Dōtāyin**): Excavación americana bajo la dirección del Dr. J. Free (Wheaton College, Illinois), desde 1953. Habitada desde el Bronce I hasta la época helenística; ricos hallazgos de la época del Hierro (cf. 2 Re 6,13).

Cf. *BASOR*, 131 (1953), págs. 16-20; 135 (1954), págs. 14-20; 139 (1955), págs. 3-9; 143 (1956), págs. 11-17; 152 (1958), págs. 10-18; *BA*, 19 (1956), págs. 43-48.

En el valle del Jordán y desierto de Juda:

38. Tell Waqqāṣ, al sudoeste del lago el-Ḥūleh. Reconocimientos bajo la dirección de J. Garstang. Excavaciones desde 1955 por la expedición J. A. de Rotschild bajo la dirección de Y. Yadin: → **Ḥāṣōr.**

39. Ḫirbet el-ʿOreimah: → **Genesaret.**

40. Bēt Yéraḥ (Ḫirbet Kerak) en la costa sudoeste del lago de Tiberíades. *Department of Antiquities* bajo

la dirección de M. Stekelis, B. Maisler, M. Avi-Yonah y B. Adon desde 1944. Población desde el calcolítico hasta el Bronce II, indicios de las épocas persa, helenística, romana (templo) y bizantina. Desde la época helenística, la localidad se llama Filoteria.

Cf. *Syr*, 29 (1952), págs. 296-302; *IEJ*, 2 (1952), págs. 165-173, 218-229; *RB*, 62 (1955), págs. 85-88.

Bibl.: P. BAR-ADON, *Sinnabra and Beth Yerah in the Light of the Sources and Archaeological Finds*, en *ErI*, 4 (1956), págs. 50-55.

41. ŠÁ'AR HA-GŌLĀN, en el triángulo comprendido entre el lago de Genesaret, el Jordán y Yarmūk. Fase media del neolítico (yarmukiense, hacia 7000 A.C.), con principios de cultivos hortícolas.

Cf. M. STEKELIS, en *IEJ*, 1 (1950-1951), págs. 1-19.

42. TELL EL-SULṬĀN: → **Jericó.**

43. TELEILĀT GASSŪL: *Pontificio Istituto Biblico* bajo la dirección de A. Mallon (1929-1934) y de R. Koeppel (1934-1936), y desde 1959 bajo la dirección de R. North. Sobre la sugerida identificación con Sodoma, que con las mayores precauciones han formulado los excavadores, → **Pentápolis.**

Cf. A. MALLON, etc. *Teleilāt Ghassūl*, 2 vols., Roma 1934-1940.

44. ḪIRBET QUMRĀN: → **Qumrān.**

45. → **Masada.**

46. → **Engaddi.**

En los montes centrales:

47. SEBASṬIYAH: → **Samaría.**

48. TELL EL-FĀR'AH: → **Tirṣāh.**

49. TELL BALĀṬAH: → **Siquem.**

50. ḪIRBET SEILŪN: → **Šilōh.**

51. BEITĪN: → **Betel.**

52. EL-TELL: → **'Ay, Hā›.**

53. TELL EL-NAṢBEH: → **Miṣpāh.**

54. TELL EL-FŪL: → **Gabaa.**

55. → **Jerusalén.**

Cf. B. BAGATTI, *Sobre una necrópolis (cristiana?) del siglo I D.C.*, en *LA*, 3 (1952-1953), págs. 149-184; a este respecto: *RB*, 61 (1954), págs. 568-570. En algunas colinas excavadas, ya en 1923, por W. F. Albright en las inmediaciones de 'Ain Kārim, R. Amiran sospechó la existencia de emplazamientos de culto, destruidos en el siglo VII A.C. *IEJ*, 3 (1953), pág. 264; 4 (1954), págs. 12-33; *RB*, 61 (1954), págs. 575-577.

56. RĀMAT RAḪEL. Población del siglo VIII A.C. hasta el I D.C.

Cf. *IEJ*, 6 (1956), págs. 102-111, 137-157; 9 (1959), pág. 273 y sigs.

57. → **Betania.**

Transjordania:

58. ǦERAŚ: → **Gerasa.**

59. AMMÁN → **Rabbāh: Rabbat 'Ammōn.**

60. ḎIBĀN: → **Dibōn.**

Bibl.: *BA*, 15 (1952), pág. 86 y sigs.

H. HAAG

EXCLUSIÓN DE ISRAEL. La exclusión de Israel es cifra de toda la historia de ese pueblo, pues incluye su elección y alianza, su infidelidad y obstinación en negar su fe al Mesías, y el decreto de Dios excluyéndolo de las glorias y bienes mesiánicos.

1. ALIANZA. En la serie de momentos mesiánicos sobresale el llamado pacto abrahamítico. Abraham es hecho padre de un gran pueblo[1]. Pasando por Isaac y Jacob llegamos al pacto sinaítico. En Éx. 19,5, Dios propone la alianza y el pueblo la acepta: «Cuanto ha dicho Yahweh haremos»[2]. Este pacto fue renovado a lo largo de la historia, en tiempo de Josías[3], y después de la Cautividad por Nehemías[4]. San Pablo lo celebra: «Quienes son israelitas, de quienes es la adopción filial y la gloria y las alianzas y la legislación y el culto y las promesas»[5].

[1]Gn 17,5-11; Éx 2,24; 6,5, etc. [2]Éx 19,8; Dt 4,13; 5,2 y sigs.; 9,9, etc. [3]2 Re 23,3. [4]Neh 10,28-30. [5]Rom 9,4.

2. INFIDELIDAD AL PACTO. Dio comienzo en el mismo caminar por el desierto y Dios quiere borrar al pueblo. Moisés intercede por él[1]. Al fin del gobierno de Josué, el pueblo en mucha parte ha prevaricado y Josué ha de rehabilitar la alianza[2]. Los profetas acusan esta prevaricación, no sólo en el reino septentrional, sino también en el meridional. Isaías es enviado «a un pueblo rebelde y contumaz[3]. Y por ello es castigado con la deportación. Su mayor crimen fue el rechazar al Mesías, pedir su muerte y que su sangre cayese sobre ellos y sobre sus hijos[4]. Guiados por los pontífices y maestros rechazaron su doctrina y rehuyeron conocer al Salvador. Dirá san Pedro: «Mas vosotros negasteis al Santo y al Justo, y demandasteis que se os hiciese gracia de un hombre homicida, mientras que al Caudillo de la vida le disteis la muerte»[5]. Resume todo esto san Esteban en su discurso: «¿Qué profeta hubo que no persiguiesen vuestros padres? Y mataron a los que de antemano anunciaron el advenimiento del Justo, del cual ahora vosotros os hicisteis traidores y asesinos; vosotros que recibisteis la ley como ordenanzas de ángeles y no la guardasteis»[6].

[1]Éx 32,32. [2]Jos 24,23-25. [3]Is 65,2; cf. Rom 10,21. [4]Mt 27,25. [5]Act 3,14-15. [6]Act 7,52-53.

3. EXCLUSIÓN. Ya Isaías lo había anunciado en la parábola de la viña de Yahweh Sĕbā'ōt: «La trocaré en lugar devastado...»[1]. Explanada por el mismo Jesucristo en la parábola de los viñadores, síntesis de la infidelidad de Israel hasta dar muerte al mismo Unigénito heredero, el Hijo de Dios. Concluye: «A los malos, los haré perecer malamente y arrendaré la viña a otros labradores»[2]. Dijo también el mismo Jesucristo: «Por eso os digo que os será quitado el reino de Dios y se dará a gente que produzca sus frutos»[3]. Y a propósito de la fe del centurión: «Y os digo que vendrán muchos del oriente y de occidente y se recostarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos; en cambio, los hijos del reino serán echados a la tinieblas de allá fuera...»[4] Es también el mismo Jesús el que llora sobre la ciudad santa, porque prevé la ruina de ella y de su pueblo: «...En razón de no haber conocido el tiempo de tu visitación»[5]. Los apóstoles

siguieron la doctrina del maestro y, después de predicar a los judíos, al ver su obstinación, pasaron a los gentiles: «A vosotros antes que a los demás era necesario se anunciase la palabra de Dios; mas, puesto que la repeléis y no os juzgáis dignos de la vida eterna, sabed que nos volveremos hacia los gentiles. Porque así nos lo ha ordenado el Señor»[6].

[1]Is 5,1-7. [2]Mt 21,33-42. [3]Mt 21,43. [4]Mt 8,11-12. [5]Lc 19,44. [6]Act 13,46-47; cf. Is 49,6.

4. Caracteres de la exclusión. No hay duda de que hay culpabilidad como consta de lo dicho y en otros textos[1], pero por un designio de Dios que, previendo la ceguera de Israel, se sirve de ella para hacer sitio y abrir la puerta de la fe a las gentes, hasta que entre la plenitud de éstas en el reino mesiánico[2].

La exclusión de Israel es parcial, no total; ha quedado un germen santo, un resto de bien, que llegado el momento ha de salvar a toda la nación[3]. Y por lo tanto, tampoco es definitiva, sino interina, temporal. Llegará un momento en que Dios volverá a abrir los brazos a su pueblo[4]. El apóstol llama a esta exclusión economía de la infinita misericordia de Dios, para salvar a todos: judíos y gentiles, haciéndose al fin un solo rebaño y un solo pastor: «Porque a todos igualmente encerró Dios dentro de la rebeldía para usar de misericordia con todos»[5].

Esta exclusión de Israel, por lo tanto, no nos ha de mover a despreciar al pueblo judío, sino a amarlo, esperar y orar por su conversión, como hacía el mismo Apóstol de las Gentes[6].

[1]Cf. Mt 23,38-39; Act 13,45; Rom 9,30-10,1-4. [2]Rom 11,30. [3]Rom 11,1 y sigs. [4]Rom 11,1. [5]Rom 11,32. [6]Rom 9,1 y sigs.

Bibl.: M. García Cordero, *La reprobación de Israel en los Profetas*, en EstB, 10 (1951), págs. 165-188. J. M.ª Bover, *La reprobación de Israel en Rom. 9-11*, en EE, 5 (1951), págs. 63-82.

P. L. SUÁREZ

EXCOMUNIÓN. La excomunión, exclusión temporal o definitiva de la comunidad debida a una falta grave, se practicó tanto en el pueblo judío como en la Iglesia primitva. La justifica el hecho de que algunas faltas son no sólo ofensas personales contra Dios, sino un desdoro y un peligro para toda la comunidad. Debe ésta en tal caso excluir de su «comunión», durante cierto tiempo o definitivamente, al miembro indigno. La medida puede también tener una finalidad salutífera: conducir al culpable a la conversión.

El caso más tajante de excomunión del AT es el que refiere el libro de Esdras[1]: los exilados de regreso a Judea fueron convocados en Jerusalén, y los jefes y ancianos decidieron que «el que no viniera dentro de tres días... perdiese toda su hacienda y fuese excluido (*yibbādēl*) de la comunidad de los desterrados». Pero el texto no ofrece ninguna precisión. De otro lado, la Tōrāh preveía cierto número de faltas a causa de las cuales un hombre podía ser «borrado de su pueblo» (*nikrĕtāh ha-néfeš*): no ser circuncidado[2], trabajar el sábado[3] e incurrir en ciertas transgresiones contra la ley moral[4] y, sobre todo, contra la ley ritual[5]. La amenaza se halla sólo en la tradición «sacerdotal» (P). Algunos exegetas creen que la expresión «ser borrado de su pueblo» significaba la pena capital; la mayoría estima que se trataba de una especie de excomunión, de la pérdida de los derechos civiles; otros, finalmente, piensan que el castigo poseía un valor esencialmente religioso, por el que los pecadores se veían privados del derecho a las bendiciones prometidas a los patriarcas y a su descendencia, y podían ser castigados por Dios con una muerte prematura.

[1]Esd 10,8. [2]Gn 17,14. [3]Éx 31,14. [4]Lv 18,19; 20,3.18. [5]Éx 12,15.19; 30,33.38; Lv 7,20.21.25.27, etc.

La comunidad esenia de Qumrān practicaba la excomunión temporal o definitiva, detallando los delitos y penas correspondientes[1]. Sus relaciones con la práctica judía general y con la de la Iglesia primitiva no pueden determinarse con precisión.

[1]1 QS 6,24-7,25; 8,16-9,2.

Durante la vida terrena de Jesús, los que se declaraban abiertamente discípulos suyos corrían el riesgo de ser «excluidos de la sinagoga» (ἀποσυνάγωγως, palabra propia de san Juan)[1], y el Maestro anuncia a los suyos que tal es la suerte que les espera[2]. Es difícil saber con exactitud en qué consistía, su duración y las penas que involucraba. Los textos rabínicos que citan Strack-Billerbeck, y que dan a conocer diversos grados de excomunión, son posteriores al siglo I. Según parece la excomunión podía ser temporal —y renovable— o definitiva. Se hallará un eco de ella en la duodécima de las Dieciocho Bendiciones judías (*šĕmōneh ʿeśrēh*), que separaba a los renegados de la comunión y del Libro de Vida.

Las palabras con que Jesús concede a Pedro la potestad de «atar y desatar»[3], suponen evidentemente el poder de pronunciar la excomunión y el de absolverla; pero en el caso indicado se trata del Reino de los Cielos, del que san Pedro es como el mayordomo. Los apóstoles recibirán los mismos poderes que Pedro[4], pero los aplicarán únicamente en el caso de que el pecador se niegue a atender a las amonestaciones de sus hermanos y de la comunidad entera; sólo entonces se le considera «excomulgado»: «Que sea para ti como el pagano y el publicano»[5].

Pablo, como apóstol y jefe de comunidad, utiliza estas facultades sin titubeos para desechar de la Iglesia al incestuoso de Corinto y le entrega a Satán para que le aflija[6]. Los exegetas discrepan mucho sobre el sentido de estas expresiones. Parece que se trata, a consecuencia de la exclusión de la comunión de la Iglesia, de ceder al cristiano a la acción maléfica de Satanás, el cual podrá obrar con mayor libertad sobre él, en especial haciéndole sufrir físicamente[7]. La pena tiene, además, un fin curativo positivo: «Su carne se ha perdido», pero «para que su espíritu sea salvo el Día del Señor».

Más tarde, Himeneo y Alejandro, reos de infidelidad y de blasfemia, son igualmente entregados a Satán[8]. El apóstol recomienda a Tito que corte sus relaciones con un herético que desoyó dos amonestaciones[9]. Los jefes de comunidad se arrogan a veces indebidamente el derecho de excomulgar, como el Diótrefes que menciona san Juan[10]. El mismo santo se muestra muy severo con los heréticos[11].

La teología de las penas canónicas, y en particular la de la excomunión, se funda en los poderes que Jesús dio a sus apóstoles y en la práctica de la Iglesia primitiva, que tiene sus raíces en la costumbre judía.

[1]Jn 9,22; 12,42. [2]Jn 16,2; cf. Lc 6,22. [3]Mt 16,19. [4]Mt 18,18. [5]Mt 18,15-17. [6]1 Cor 5,2-5.13; cf. Dt 13,6. [7]Cf. Job 1,12; 2,6. [8]1 Tim 1,20; cf. 2 Tim 2,17. [9]Tit 3,10; cf. 2 Tes 3,14-15. [10]3 Jn 9,10. [11]2 Jn vers. 10-11.

Bibl.: Véanse los comentarios a los libros de Génesis, Éxodo y Levítico, sobre todo los de A. Clamer, en *La Sainte Bible*, vols. I-II, París 1940, 1953, 1956. Strack-Billerbeck, IV, págs. 293-333. E. B. Allo, *Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens*, 2.ª ed., París 1934, págs. 122-124. C. Spicq, *Saint Paul, Les Épîtres Pastorales*, París 1947, págs. 50-51.

R. DEVILLE

EXCREMENTOS. El vocabulario hebreo es variado y diverso para cada caso o matiz distinto. Variedad y matices no conservados de ordinario por las versiones: ἀσχημοσύνη, βόλβιτον, ἤνυστρον, κόπρος (casi siempre) y κόπριον; Vg. *fimus* (de los animales), *stercus* (en relación con el hombre) con algún circunloquio u otra interpretación.

1. De animales. En los sacrificios de aves, tórtolas o pichones, el resto de comida hallado en su estómago (*nōṣāh*) se echaba donde las cenizas de los sacrificios[1]; pero los excrementos (*péreš*) de otros animales ofrecidos eran quemados[2]. Tobit quedó ciego por estiércol caliente de pájaro (θερμόν) caído sobre sus ojos[3]. Se mencionan también los excrementos del buey (*ṣafía*ᶜ)[4].

No parece que los samaritanos, duramente asediados por Ben Hădad III, llegaron a comer el *estiércol de la paloma*, en que piensan las antiguas versiones (T. M.: *ḥirĕyyōnîm*, pero leído *ḥărē yōnîm*)[5], o que lo usaran como sal, confrome indica Flavio Josefo[A]. Podría ser el nombre de una planta, según análoga expresión de los textos asirios, *ḫalla summati*[B]. Se ha sugerido que se trata de la *Garcinia mangostana*, que en árabe se llama igual que aquí, *ḫury al-ḥammām*[C], o, mejor, corrigiendo y leyendo una sola palabra hebrea, *ḥarṣōnîm*, se trataría de los bulbos del ornitógalo o leche de gallina (*Ornithogalum umbellatum*, L.), una liliácea muy difundida en Palestina y usada por los pobres como alimento[D].

2. En relación con el hombre. Sus excrementos son llamados de ordinario en heb. *ṣēʾāh*[6]. El plural *ḥărāʾîm* es usado sólo por el enviado de Senaquerib ante los jerosolimitanos[7]: los masoretas con su q. *ṣōʾāh* trataron de suavizar algo la expresión dura y plebeya.

En el lenguaje de las comparaciones dícese que los malos desaparecen o son tirados como el estiércol (*gēlel, gālāl*)[8]; son como estiércol (*dōmen*) los cadáveres abandonados sin sepultura[9]; el perezoso se parece a una bola de estiércol (βολβίτῳ κοπρίων): quien la coge se sacude la mano[10].

3. Combustible. En el Oriente bíblico, aún hoy día las gentes pobres usan excrementos secos de animales como el combustible ordinario más económico: boñigas de bueyes y vacas en diversos países hasta la India, de hipopótamos en Egipto, etc. Los hebreos no escapaban al uso general. Este ambiente presupone la visión de Ezequiel en que se le ordena comer pan cocido al fuego de excrementos humanos — signo de mayor repugnancia y también de más grave impuerza[11] —, para significar la miseria a que se llegará[12]; mas, al permitir que el profeta lo cueza con excrementos de buey, se significa que el castigo será atenuado (→ **Estercolero**).

[A]*Ant. Iud.*, 9,4,62. [B]A. L. Oppenheim, *Assyriological Notes to the O.T.*, en *JQR*, 37 (1946-1947), págs. 175-176. [C]Fr. Zorell, *Lexikon hebraicum et aramaicum V.T.*, *s. v.*, pág. 265 [D]I. Löw, *Die Flora der Juden*, I, Viena 1928, pág. 601. A. Vaccari, *Scrittura fenicia-samaritana nella Bibbia ebraica*, en *Bibl*, 19 (1938), págs. 198-199.

[1]Lv 1,16. [2]Éx 29,14; Lv 4,11; 8,17; 16,27; Nm 19,5 y, metafóricamente, Mal 2,3. [3]Tob 2,11. [4]Ez 4,15. [5]2 Re 6,25. [6]Dt 23,14; Ez 4,12. [7]2 Re 18,27 = Is 36,12. [8]Job 20,7; 1 Re 14,10; Sof 1,17. [9]2 Re 9,37; Sal 83,11; Jer 8,2; 9,22... [10]Eclo 22,2. [11]Cf. Dt 23,13-14. [12]Ez 4,15.

P. TERMES

EXÉGESIS. 1. Este vocablo tomado de la lengua griega, ἐξήγησις, significa «interpretación», «exposición», y se aplica principalmente a la de la Sagrada Escritura (→ **Interpretación**).

Para realizar esta exposición de una manera científica, hay que partir de la naturaleza de la misma Sagrada Escritura. Según la doctrina cristiana, es éste un libro todo humano, pero también todo divino. Es humano porque fue escrito por hombres, que para ello pusieron en acción sus facultades, las mismas que ejercita cualquier otro escritor: la voluntad, el entendimiento, la imaginación, la memoria y los órganos de expresión, como la mano para escribir o la lengua para dictar a un escribiente. Y estas facultades, que no son iguales en todos los hombres, obran en cada uno según el carácter del mismo, según la perfección que haya alcanzado con el estudio y ejercicio, y asimismo según el ambiente exterior que diversamente le puede afectar.

Pero si estas facultades obran en todo siguiendo las leyes naturales, lo hacen como instrumentos de una causa más alta, que les imprime sus movimientos y con ello las eleva a un orden de actividad superior, sobrenatural, divino. Cuando en el Símbolo decimos «creo en el Espíritu Santo, que habló por los profetas», queremos significar esta superior moción, en virtud de la cual Dios toma por instrumentos de su palabra hablada o escrita a los autores sagrados, para comunicarnos los tesoros de la verdad divina. Para ello el Espíritu Santo empieza infundiendo esa verdad en la inteligencia de los ministros de su palabra y los mueve a comunicarla a su pueblo. Ordinariamente, los profetas comenzaron por ejercer su misterio verbalmente. Así lo vemos en Moisés, Isaías y Pablo; luego sienten la necesidad de escribir y lo hacen según las exigencias del momento. En todo esto van movidos por el Espíritu Santo, que viene a ser el responsable de cuanto ejecutan sus ministros. Por esto no puede haber en ello error en la inteligencia ni pecado en la voluntad, pues cualquiera de estas cosas vendría a recaer en Dios, en quien no cabe ni error ni pecado. En cambio, con este ministerio es compatible cualquier idioma, cualquier forma de expresión y cualquier género literario. Los escritores sagrados emplearon la lengua hebrea, la aramea y la griega; escribieron en prosa y en verso, y usaron todos los modos de decir que caben en aquellas lenguas.

Todavía más; Dios, que por los profetas y apóstoles se ha constituido en maestro de la humanidad, como

buen pedagogo se amoldó a la condición de sus alumnos y, hallándolos muy rudos para entender las altas verdades que se proponía comunicarles, empezó por las más elementales y se las reveló en la forma más acomodada a la rudeza de sus discípulos. Esto nos lleva a comprender la razón de algo que salta a la vista del lector atento de las Escrituras: el progreso de la revelación, la cual empieza por dar a conocer a Dios, que hizo el cielo y la tierra, y acaba por manifestar el altísimo misterio de la Trinidad, el misterio de la vida íntima de Dios, que trasciende toda inteligencia creada. En él confesamos a Dios, Padre creador, a Dios, Hijo redentor, a Dios Espíritu Santo, santificador, tres personas distintas y un solo Dios verdadero: Dios a la vez Uno y Trino.

Por consiguiente, el exegeta ha de comenzar por certificarse de la corrección del texto que se propone declarar, pues, en libros tan antiguos y tantas veces copiados, no es raro que haya numerosas lecciones variantes, entre las cuales debe escoger la que mejor corresponda al texto original, porque el fin que el exegeta se propone no es otro que precisar el pensamiento del autor sagrado y por éste el del Espíritu Santo, que por el autor humano nos habla. Para lograrlo se han de aplicar las leyes gramaticales de la lengua en que el texto está excrito, las de la lógica que rigen el pensamiento humano, y las del género literario que el autor sagrado haya empleado. En esta tarea, la labor del exegeta es la misma que la del expositor de cualquier otro libro, salvo que, en la interpretación de la Escritura, se ha de excluir el error y el pecado como opuestos a la verdad y santidad de Dios, que es su autor principal. Además, ha de tener presente que la Biblia no es una obra científica, sino religiosa, y que lo que nos quiere comunicar el Espíritu Santo es la enseñanza divina. Iluminados por Dios, los hagiógrafos lo ven todo a la luz de los principios de la fe. Si hablan de materias científicas, es para declarar que Dios creó y conserva los cielos y la tierra; si hablan de materias históricas es para mostrar la obra de la providencia divina en la salud del género humano, que tiene su piedra angular en Jesucristo. De este modo, el exegeta vendrá a conocer los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana, que se resumen en la caridad.

2. El fundamento teológico de la exégesis católica hemos de tomarlo de la misma Biblia como libro inspirado por Dios y de su destino en la economía de la redención.

Primeramente, la Biblia es un libro a la vez humano todo, por lo que tiene de los hagiógrafos, y todo divino, por lo que tiene del Espíritu Santo que los inspiraba. De aquéllos tiene la forma de la concepción y expresión de las verdades; del Espíritu divino tiene la doctrina revelada, el juicio siempre verdadero de esa doctrina y la verdad de su expresión.

En segundo lugar, la Biblia está destinada a servir de antorcha que ilumine los pasos de la humanidad hacia su eterno destino. Los reformadores del siglo XVI asentaron el principio de que Dios había entregado la Escritura a los hombres, para que éstos, con las luces de su propio espíritu, la leyesen y buscasen en ella las normas de la fe y de la conducta moral, siguiendo las cuales alcanzasen la vida eterna. Los resultados de tal principio, que carece de apoyo en la Escritura, fueron la multitud de sectas que hoy constituyen el Protestantismo, las cuales todas invocan la Biblia en apoyo de las más opuestas doctrinas. La Iglesia, en cambio enseña que Jesucristo fundó una Iglesia, su Iglesia, sobre la roca de Pedro, y que a esta Iglesia encomendó la misión divina de propagar el evangelio, es decir, la verdad revelada tal como la comunicó a los apóstoles, a los cuales prometió además el Espíritu Santo que les daría la perfecta inteligencia de las Escrituras y de todo lo que Él le había enseñado. Pues a los apóstoles y a la Iglesia entregó el Señor tanto la Biblia del AT como la del NT, que ellos habían de componer bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo que había iluminado a los antiguos profetas. Es, pues, la Biblia el instrumento entregado por Dios a la Iglesia para el cumplimiento de su misión divina, y la Iglesia la ha de interpretar a la luz de la revelación, que los apóstoles predicaron y dejaron encomendada a la Iglesia. De aquí nace el segundo principio de la exégesis católica, formulado por el Concilio de Trento y declarado luego por el Concilio Vaticano en los siguientes términos: «Mas, porque ciertos hombres exponen mal lo que decretó saludablemente el santo Concilio de Trento sobre la interpretación de la SE, para reprimir la presunción de algunos entendimientos, Nos, renovando el mismo decreto, declaramos que el espíritu de éste es que, en las cosas de fe y costumbres, pertenecientes al fundamento de la doctrina cristiana, debe tenerse por verdadero el sentido de la SE, aquel que ha dado y da la santa Madre Iglesia, a la que corresponde juzgar del verdadero sentido de las SE y, por tanto, a nadie le es permitido interpretar la SE contra este sentido, o contra el unánime consentimiento de los Santos Padres» (sesión III, canon 2).

Bibl.: Encíclicas de los Sumos Pontífices: LEÓN XIII, *Providentissimus Deus.* BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus.* Pío XII, *Divino afflante Spiritu* y *Humani generis.* F. PATRIZI, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, Roma 1876. A. COLUNGA, *Los sentidos de la Sagrada Escritura y las leyes de hermenéutica*, en CTom, 2 (1910), págs. 226-238; íd., *La ley mosaica y los sentidos de la Sagrada Escritura según santo Tomás*, en CTom, 35 (1926), págs. 217-234; íd., *El método histórico en el estudio de la Sagrada Escritura, según santo Tomás*, en CTom, 35 (1927), págs. 33-51. A. VACCARI, *De interpretatione*, en *Institutiones Biblicae*, Roma 1937; íd., *L'oeuvre exégetique et historique du P. Lagrange*, París 1937. H. HÖPFL- B. GUT, *Introductio generalis in S. Scripturam*, Roma 1949. A. IBÁÑEZ-ARANA, *La moderna exégesis espiritual*, en SBEsp (1952), págs. 55-96.

A. COLUNGA

EXÉGESIS PROTESTANTE, Principios de la. Los reformadores protestantes no expusieron de manera sistemática sus ideas acerca del uso y estudio que debe hacerse de la Biblia. Tampoco cultivaron una exégesis científica en el sentido moderno de la palabra. No obstante, se encuentran en ellos determinados actitudes y puntos de vista subjetivos en que la exégesis protestante superior se ha inspirado.

Pueden reducirse a tres las principales concepciones de la Escritura y de la exégesis que desarrollaron los reformadores:

1. ZWINGLIO (1484-1531). Concibe la Biblia ante todo como humanista, en el espíritu del retorno a las

fuentes que el Renacimiento favorecía en todos los campos. La Biblia ha de leerse como un documento, con todos los recursos de la filología. En este aspecto, Zwinglio coincide con un humanista católico como Erasmo. Tampoco olvida que la Biblia es manantial de fe. Pero en lugar de ver en ella la fuente donde se aprende el estado de la tradición primitiva en la Iglesia, posición que sería la católica, ve en ella la fuente de la fe en la medida en que uno hace la experiencia personal del Espíritu Santo, leyendo la SE. La Biblia, sin embargo, para Zwinglio, que ha hecho de ella escasos comentarios, no es el único libro con el que pueda hacerse la experiencia del Espíritu. Dios habla también en el libro de la naturaleza y de la razón. No hay que circunscribirse, pues, a la letra de la Escritura. Para leerla bien conviene, por el contrario, recurrir a la revelación general en la naturaleza, a la filosofía y a las manifestaciones extrabíblicas del Espíritu, sin excluir su manifestación en lo hondo del corazón.

2. Lutero (1483-1546). Lee la Biblia en un estado de ánimo totalmente distinto. Su pensamiento se halla bien expuesto en sus introducciones a los libros del AT y del NT, y en sus numerosos sermones y comentarios. Su punto de vista no es el del humanista, del filósofo o del filólogo; es el del predicador y del hombre espiritual. La Biblia es, pues, para Lutero el libro de espiritualidad del cristiano. Por esto le interesan más los pasajes llenos de unción que las partes históricas. Los Salmos, el evangelio de san Juan y las epístolas de san Pablo constituyen para él la parte esencial de la Biblia. Además Lutero introduce una diferencia radical entre el AT y el NT: el Antiguo es el libro de la Ley, mientras que el Nuevo es el de la Gracia. La Ley es un yugo insoportable, al paso que la Gracia, el evangelio, liberan. Para comprender la Escritura es, pues, necesario hallarse en el régimen de la gracia.

En nombre de este régimen de gracia, Lutero establece dos principios correlativos: *a*) Por una parte, la Escritura, hecha, no para enseñar a los sabios, sino a los humildes, es inteligible por sí misma. Ello no quiere decir que no haya que recurrir a la filología y a las ciencias históricas para fijar el sentido de muchos de sus textos. El propio Lutero emprendió varios estudios para su traducción de la Biblia. Esto sólo quiere decir que, sea cual fuere la cultura del lector, éste encontrará en ella, si la lee según el espíritu de gracia, el verdadero alimento cristiano. La Biblia es el libro en que Cristo habla y en él todos los hombres, aun los ignorantes, pueden escuchar a Cristo. *b*) Por otra parte, el medio de encontrar a Cristo en la Biblia es seguir el criterio luterano de la fe, es decir, buscar los pasajes que afirman claramente el dogma luterano fundamental: la justificación del pecador mediante la sola fe, sin el mérito de las obras. A la luz de este criterio, que no es científico, sino teológico, Lutero afirma la relativa libertad del cristianismo frente a la Escritura. El cristiano puede permitirse dejar de lado los textos en los que no lea el mensaje de salvación por la sola fe. El mismo Lutero adopta cierta despreocupación respecto a la epístola de san Santiago, porque ésta habla de la salvación mediante las obras. Reconocía, sin embargo, el derecho del cristiano a considerar esta epístola como inspirada. Lo esencial es encontrar a Cristo en la Escritura, prescindiendo incluso, si es necesario, de las afirmaciones u objeciones de los filólogos. Como Zwinglio, Lutero busca el espíritu más que la letra. No obstante, es menos biblista que Zwinglio, en el sentido de que la Biblia para él no es un documento-fuente análogo a las fuentes canónicas o literarias. Y lo es más, en cambio, en la medida en que, para él, Cristo sólo habla en la Biblia y no, como para Zwinglio, en la naturaleza o en la filosofía.

3. Calvino (1509-1564). Lee la Biblia aún de otra manera. También él es, como Zwinglio, un humanista habituado a la lectura crítica de los textos. Concede, por lo tanto, mayor importancia a la letra que Lutero e insiste menos sobre la claridad de la Biblia. Trata asimismo de no concentrar la atención en los pasajes que hablen de la justificación por la fe. Calvino no pretende saber por anticipado, como hace Lutero, lo que Dios quiere decir en la Escritura. Él la lee precisamente para saber lo que Dios dice. Pero Calvino se aleja de Zwinglio en cuanto da menos importancia a las manifestaciones extrabíblicas de Dios. Lo que la naturaleza o filosofía dicen de Dios no es inteligible para nosotros sino a través de la SE.

De esta actitud fundamental, Calvino pasa a varios principios en los que se pueden encontrar normas esegéticas: *a*) En primer lugar, la Escritura es ciertamente una fuente, pero en cuanto es fuente de la ley divina. Si quiere ser libre, el cristiano ha de obedecer el oráculo divino contenido en la Escritura. Ha de procurar, por consiguiente, no oponer su letra a su espíritu: éste sólo se da a conocer mediante la letra, cuya razón de ser es precisamente expresar el espíritu. Tampoco será lícito contraponer ciertos textos a otros. Así, Calvino no encuentra contradicción alguna entre la epístola de san Santiago y las epístolas de san Pablo. En el caso de no poder conciliar los textos, es que Dios nos invita a la humildad y al sacrificio de nuestro amor propio. Hay que esperar entonces pacientemente y en oración para que Dios se digne iluminarnos. *b*) En segundo lugar, Calvino estima que no le basta al cristiano leer la Biblia para comprenderla. Debe leerla en el Espíritu Santo. La Biblia es clara en sí misma, pero no siempre para nuestra inteligencia. Sólo se hace inteligible cuando el testimonio del Espíritu Santo en nuestro corazón ilumina su lectura. Este testimonio del Espíritu no es ninguna revelación subjetiva. Se acerca más bien a lo que es la luz de la fe (*lumen fidei*) en la teología católica. Corresponde a la convicción de Calvino de que Dios no abandona a quienes le buscan en la Escritura: el Espíritu viene en su ayuda atestiguándoles interiormente acerca de la autoridad de la Palabra y dándoles fe de que lo que dice la Escritura es verdadero y saludable. *c*) En tercer lugar, este testimonio interior es necesario precisamente porque el mismo Espíritu Santo es el autor de la Biblia. Dictada por Dios, la Biblia es un verdadero oráculo venido del cielo. Sus autores humanos han podido tener cierta libertad en la elección de palabras, pero no en el contenido o en la presentación del mensaje divino. No hay, pues, lugar en el

calvinismo estricto para un estudio crítico de las formas literarias de la Biblia. Calvino lo tacharía de frívolo, toda vez que esas formas literarias, en cuanto son producto del autor humano, nada revelan del sentido querido por el autor divino. Este sentido no se descubre mediante la filología o la ciencia, sino por la fe, aceptando con gratitud el testimonio interior del Espíritu. *d*) En cuarto lugar, puesto que es el Espíritu quien habla en toda la Biblia y Él quien la dicta como un oráculo, no existe ninguna diferencia fundamental entre el AT y el NT. Los judíos no han comprendido la Biblia de la misma manera que los cristianos. Ello quiere decir simplemente que se han engañado. Los cristianos hallan a Cristo, la Trinidad y todos los misterios revelados en la misma letra del AT. Éste no es únicamente el libro de la promesa, mientras que el NT sería el del cumplimiento. El AT contiene ya todo lo que dirá el NT. Sus preceptos se aplican a los cristianos de hoy, lo mismo que a sus primeros lectores. De esta suerte, la exégesis de Calvino favorece un legalismo religioso a imagen del legalismo del AT.

El protestantismo ha sido dominado por la lectura calvinista de la Biblia más que por la de Lutero. Ello ha hecho que la exégesis protestante clásica, la del siglo XVII, haya sido influida: *a*) Por un legalismo, que ha leído la Biblia como una obra de derecho, buscando en ella oráculos divinos. *b*) Por un literalismo que gradualmente ha ido olvidando la noción de sentido espiritual o típico. *c*) Por un teologismo que interpretaba los textos a la luz de la teología protestante, calvinista o luterana, más bien que a la luz de un conocimiento cada vez más preciso de su contexto literario e histórico. En cambio, la falsa interpretación, en las sectas llamadas «anabaptistas», de la libertad luterana frente a la Biblia y de la doctrina calvinista sobre el testimonio interno del Espíritu, ha llevado a ciertas corrientes apocalípticas o iluminadas a un menosprecio relativo de la Biblia, juzgada inútil por quienes escuchan en sí al Espíritu. Tal fue, entre otros, la actitud de George Fox, fundador de los cuáqueros.

La exégesis escolástica protestante vióse trastornada con la aparición, en el siglo XVIII, del protestantismo liberal. Las tendencias pietistas del protestantismo liberal en sus comienzos le invitaban a ver en la Biblia un libro de piedad. Pero las tendencias racionalistas que rápidamente lo dominaron hicieron de la Biblia no sólo un libro de lectura placentera, sino de estudio con finalidades y métodos científicos. Las normas exegéticas no son ya la fe ni la piedad, sino la filología y las ciencias históricas.

Conviene ahora hablar de las principales escuelas exegéticas protestantes de hoy.

4. La escuela liberal. En su estudio de la Biblia, los protestantes liberales, bastante libres con respecto a las posiciones dogmáticas de la Reforma, no buscaban más que un conocimiento científico y racional de la Biblia. Ello promovió, por una parte, un auge extraordinario de las ciencias auxiliares de la teología, como la filología, la crítica textual, la historia, el estudio comparativo de las religiones, y por otra, dio lugar a excentricidades de interpretación que desacreditaron por mucho tiempo la exégesis científica en numerosos medios católicos. Pueden señalarse algunos puntos clave de la exégesis liberal: taxativa renuncia a la antigüedad de los escritos del AT, búsqueda de influjos y fuentes exteriores a la Biblia y aun al pueblo de Israel, estudio de las estructura de los libros de la Biblia, y tendencia a ver en ella aglomerados más bien que unidades. El ala más avanzada de la exégesis liberal partía de un prejuicio de novedad que influyó en modernistas como Loisy. Con todo, la exégesis liberal aseguró el triunfo de la honradez intelectual con la que la exégesis de hoy trata de no afirmar nada sin apoyo de los textos.

Este estudio crítico de la Biblia fue inaugurado en el protestantismo por Johann Salomon Semler (1725-1791). Fue involucrado a preocupaciones racionalistas, cientifistas e historicistas en el transcurso del siglo XIX, con la escuela llamada de Tubinga, dominada por Ferdinand Baur (1792-1860). Desembocando en el escepticismo histórico de Albert Schweitzer (en 1875), fue renovada en el siglo XX gracias al apoyo de los prestigiosos nombres del protestantismo liberal más reciente, Adolf von Harnack (1851-1930), Ernest Troeltsch (1865-1923) y Auguste Sabatier (1839-1901). La escuela de las formas literarias, hacia 1920, transformó los métodos críticos y permitió un estudio más objetivo, salvando los prejuicios cientifistas e historicistas. Hay que reconocer, pues, que a despecho de sus exageraciones, el protestantismo liberal favoreció el auge moderno de una exégesis científica, que no es ya racionalista, sino creyente.

5. La corriente barthiana. Karl Barth (1886-1968) publicó en 1919 un comentario a la epístola a los Romanos que, en ciertos círculos por lo menos, cambió completamente los métodos de la exégesis protestante. Sin rechazar nada de la crítica ni de la ciencia, Barth prescinde de ellas. La Escritura sólo tiene valor en cuanto es palabra de Dios y esta dimensión divina de la Biblia escapa necesariamente al escalpelo de la crítica. Barth analiza, pues, la epístola a los Romanos a la luz de su propia teología, que es sobre todo de inspiración calvinista. Más tarde, los volúmenes de su *Dogmática* (publicados desde 1932) hacen siempre exégesis doctrinal en función de las concepciones dogmáticas de Barth. Barth reconoce, pues, la perfecta libertad del crítico al esforzarse en establecer el texto de la Biblia y aclararlo en sus partes históricas. Pero afirma que la lectura interpretativa de la Escritura sólo puede ser hecha por el Espíritu, es decir, por la Iglesia que, dócil al Espíritu, vuelve a encontrar el *kerygma* primitivo en la lectura y audición actual de la Biblia. Existen, pues, contribución y apoyo mutuos de la predicación viviente de hoy y de los textos. No debemos inferir de ello que haya una revelación o una tradición infalible fuera de la Biblia. La exégesis kerygmática debe ser objeto de una continua corrección de sí misma (*Eclesia reformata semper reformanda*, reza la fórmula protestante clásica), puesto que, aun sin quererlo, altera constantemente el mensaje del Espíritu. El solo criterio último de la exégesis es, pues, el Espíritu mismo, quien hace oír su voz en la Escritura mediante los intérpretes que Él libremente suscita.

Barth mismo es sobre todo dogmatista. Pero ha influido en su conjunto en la exégesis portestante contemporánea, llevándola a posiciones más dogmáticas que las de los exegetas liberales. El exegeta más conocido de la escuela barthiana es Wilhelm Vischer (* 1895): es autor de *Das Christuszeugnis der Alten Testaments*, Munich 1935, *Hiob*, Zurich 1942, *Jahwe der Gott Kains*, Munich 1929, y *Der Prophet Habakuk*, Neukirchen 1958. Merece también ser conocido Jacques Ellul, autor de *Le Livre de Jonas*, París 1952.

6. La escuela de Bultmann. Entre los exegetas influidos por Karl Barth conviene poner aparte a Rudolf Bultmann (* 1884). Primero brillante representante de la exégesis liberal, Bultmann convirtióse, con su *Der Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1921), en uno de los fundadores del método llamado *formgeschichtlich*. Con M. Dibelius y K. L. Schmidt, inauguró el estudio, desde entonces ampliamente difundido, de las formas literarias con las que se expresa la Biblia. Con ello renovó la exégeis protestante que, bajo este influjo, redescubrió la objetividad del mensaje bíblico. Además, a partir de la segunda edición del comentario a la epístola a los Romanos de Barth (1922), Bultmann expresó su acuerdo con la exégesis kerygmática. Su obra posterior se halla en parte inspirada por un esfuerzo para establecer el enlace de la teología dialéctica, marcada por un retorno a las posiciones fundamentales de la Reforma, con la crítica histórica de los exegetas liberales. Su estudio central *Jesus* (Tubinga 1926), sin dejar de emplear el método histórico y crítico, expresa precisamente el mensaje de los evangelios en términos que se aproximan a los de la teología barthiana. Bultmann introduce más tarde un nuevo elemento en su exégesis: el empleo de las categorías de la filosofía de Martin Heidegger para expresar el sentido permanente del NT. En este punto, Bultmann se ha apartado sensiblemente de Barth, que sigue siendo más teólogo que filósofo. Ha hecho escuela entre los numerosos círculos protestantes tributarios del existencialismo, desembocando en una tentativa de → **desmitologización** del NT.

La exégesis de Bultmann ha sido bien acogida en Norteamérica, donde Paul Tillich, también más filósofo que exegeta, la apoya. En Alemania ha provocado toda suerte de controversias y reacciones en favor o en contra. En general, el protestantismo de habla francesa se ha manifestado hostil a la «desmitologización», sin dejar de reconocer el valor de los trabajos anteriores de Bultmann.

7. La escuela de Lund. Por escuela de Lund se entiende un grupo de autores luteranos formado en torno de la universidad de Lund en Suecia. Estos autores son más teólogos que exegetas, pero sus principios teológicos les han llevado a fijar principios exegéticos distintos de los de la exégesis liberal, de los de Barth y de los de Bultmann. En una palabra, Gustav Aulen (* 1879) y Anders Nygren (* 1890) reintroducen en la exégesis el confesionalismo luterano. No pretenden pedir a la Biblia más que las cuestiones planteadas por Lutero. Parten, pues, del principio que Lutero es el único guía seguro para la interpretación de la Biblia y que los libros confesionales del luteranismo forman el prisma más puro en que se refleja la doctrina del NT. Esta escuela de Lund es demasiaso confesional para realizar grandes trabajos exegéticos. Conviene, sin embargo, señalar un Comentario sobre la epístola a los Romanos de Nygren (*Tolknin av Pauli bre till Romarna*, 1944). Además, sus dos obras maestras, el *Christus Victor* (1931) de Aulen, y el *Eros y Agape* (*Den Kristna Karlekstanden genom tiderna*, 1930-1936) de Nygren, utilizan el luteranismo como norma exegética y centran su interpretación de los textos en el dogma luterano *sola fide*. Los representantes más recientes de la escuela de Lund, sobre todo Gustav Wingren (* 1910), han criticado las aplicaciones demasiado rígidas de estos principios, sin desentenderse, empero, de ellos en lo esencial. La escuela de Lund se opone, pues, a la exégesis existencial de Bultmann, al igual que se distingue del barthismo, al que se acerca, sin embargo, por sus preocupaciones dogmáticas (cf. G. Wingren, *Teologiens Metodfraga*, Lund 1954; *Svensk Teologi efter 1900*, Estocolmo 1958).

8. La escuela de Upsala. Los prejuicios confesionales de los teólogos de Lund han chocado con los exegetas agrupados en torno de la universidad de Upsala. Esta escuela se inspira en los principios expuestos por Anton Fridrichsen (* 1888) en 1936 en su artículo *Realistik Bibelutlagging* (reeditado en *Frahanda sadesaker*, Estocolmo 1958). Esta interpretación realista de la Biblia excluye lo mismo los puntos de partida racionalistas e historicistas de la exégesis liberal de antaño que las categorías doctrinales de Barth o de los hombres de Lund. Se dedica a descubrir los pivotes mismos del pensamiento bíblico, fuera de todo prejuicio, y a extraer de los mismos todas las consecuencias necesarias. Aulen ha resumido éstas en *Hundra ars svensk kyrkodebatt* (Estocolmo 1953). Se trata de un redescubrimiento, por encima de las posiciones de la Reforma, de nociones neotestamentarias que son también nociones católicas. Tales son la historia de la salvación, los sacramentos y la Iglesia. Esta exégesis ha alarmado a los teólogos de Lund, que han visto en ella un abandono implícito de los libros confesionales del luteranismo. El diálogo entre el confesionalismo de Lund y el objetivismo de Upsala se reanuda periódicamente, a propósito, por ejemplo, de problemas contemporáneos como el de la posición de la mujer en la Iglesia (B. Gärtner, *Ämbetet, mannen och kvinnan i Nya Testamentet*, Lund 1958). La exégesis de Upsala tiene contactos con la del francés Oscar Cullmann (cf. Gösta Lindeskog, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, Upsala 1952).

9. La exégesis franco-suiza. La corriente liberal se encuentra también en la exégesis protestante de lengua francesa. Sin embargo, la exégesis actualmente más viva es bastante diferente. Influida por el barthismo, manifiesta una marcada preocupación de edificación. Pero, al igual que la escuela de Upsala, insiste especialmente en descubrir de manera objetiva el pensamiento del NT. El gran nombre a señalar es el de Oscar Cullmann, profesor en París y Basilea, autor, en particular, de un estudio magistral sobre el tiempo en el NT (*Christ et le Temps*, París 1947), de una investigación sobre

Pierre, apôtre, disciple, martyr (París 1952) y de una *Christologia du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1955). Sus estudios más breves sobre el culto, el bautismo de los niños y la tradición según el NT sacan las conclusiones necesarias en lo concerniente a la vida cristiana de hoy. Esta exégesis no duda en tomar partido a favor de posiciones doctrinales o litúrgicas que la Reforma había olvidado. Así F.-J. Leenhardt (*Ceci est mon Corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ*, Neuchâtel 1955) y Max Thurian (*La Confession*, Neuchâtel 1953; *Mariage et Célibat*, ibíd. 1955; *La Confirmation*, ibíd. 1957), ponen una exégesis estrictamente objetiva al servicio de la renovación litúrgica. Muy crítica de los métodos de desmitologización de Bultmann, esta exégesis se inspira menos en las opciones de los reformadores que la escuela de Lund; pero pone, más abiertamente que la escuela de Upsala, el estudio científico al servicio de la comunidad cristiana.

10. La exégesis anglicana. Conviene señalar aparte la exégesis de los especialistas anglicanos. Ya en el siglo XIX los más destacados entre ellos, J. B. Lighfoot (1828-1889), B.F. Westcott (1825-1901) y F.J. Hort (1828-1892) no admitían las posiciones radicales y los prejuicios historicistas del protestantismo liberal. Los trabajos de esos profesores de Cambridge, completados por los de Oxford, los de William Sanday en particular, fueron muy importantes en la formación de la crítica textual del NT. El *Dictionary of the Bible* de Hastings (1898-1904) y la colección *International Critical Commentary* son tributarios del clima a la vez científico, moderado, conservador y litúrgico, del cristianismo anglicano. Esos rasgos persisten siempre y dan un sello particularmente sabroso a la exégesis anglicana, sobre todo en los autores que adoptan las posiciones doctrinales llamadas «anglo-católicas». Detrás de Sir Edwyn Hoskyns (1884-1937) (*The Fourth Gospel*, Londres 1939), los exegetas anglo-católicos tratan de descubrir los elementos litúrgicos de los libros del NT. Así, Austin Farre (*A Study in St. Mark*, Londres 1951, y *St. Matthew and St. Mark*, ibíd. 1954) y Frank Leslie Cross (* 1900) (*1 Peter, a Paschal Liturgy*, Oxford 1954, y *Studies in Ephesians*, Londres 1956) redescubren muchas de las implicaciones cultuales del NT. Estos autores se valen de la tradición doctrinal en la interpretación de la Biblia. Ésta es para ellos el producto de la tradición apostólica y ha de interpretarse a la luz de esa tradición continuada en la Iglesia.

La exégesis protestante y anglicana contemporánea se distingue, pues, por un retraimiento frente a los posiciones críticas más negativas de la exégesis liberal. Se resiente de los movimientos doctrinales y litúrgicos que agitan al protestantismo moderno. Señala, pues, un progreso en relación a los reformadores, algunas de cuyas posiciones chocan con la evidencia histórica tal como el estudio objetivo del NT la muestra. Existe, pues, posibilidad para un diálogo entre exegetas católicos y protestantes y para una fecundación de sus métodos y de sus conclusiones científicas.

G. H. TAVARD

EXÉGESIS PROTESTANTE ALEMANA CONTEMPORÁNEA. Aquí se entiende por exégesis contemporánea la de los últimos veinte años. Para caracterizarla hay que recordar, ante todo, que la dictadura nacionalsocialista, la guerra y la derrota sin condiciones de Alemahia, hirieron casi de muerte a la propia ciencia exegética. A la manera de un accidentado después del período de hospitalización, la exégesis contemporánea procura acelerar su convalecencia y reanudar su marcha con un espíritu que, renovando sus lazos con el pasado, es en ocasiones bastante diferente: de ánimo más moderado y más religioso.

Este recomienzo ha resultado bastante laborioso en lo que concierne al estudio del medio bíblico; pero el descubrimiento de los mss. de Qumrān ha permitido que una porción de investigadores, al frente de los cuales se debe citar a K. H. Kuhn, llamase de nuevo la atención de sus colegas extranjeros.

Los escritos del NT no constituyen, en el plano humano, un todo homogéneo. Por ello se ha de considerar por separado diversas series de escritos; además, el estudio de cada grupo puede ocuparse en distintos terrenos, el literario y el de la verdad histórica.

En las obras relativas a los evangelios Sinópticos se pueden distinguir en el nivel literario tres corrientes. Forman un primer grupo los autores que se dedican a la crítica de las fuentes (*Quellenkritik*), como prolongación de la teoría clásica de las dos fuentes. Prosiguen las tentativas para descubrir las unidades grandes y medias, que se encuentran en la base de los evangelios Sinópticos, pero el resultado de las mismas es harto decepcionante si se piensa que no existe medio de que los especialistas se manifiestan de acuerdo, salvo en lo que se refiere a la teoría abstracta de las dos fuentes (→ **Evangelios y Comisión Bíblica**).

La teoría de la historia de las formas literarias (→ **Formgeschichte**) puede aceptarse como un intento de evadirse del círculo cerrado de la *Quellenkritik*, apreciando la tradición en un estado anterior al de las unidades grandes y medias, esto es, en el de las unidades moleculares. Los principales iniciadores de este movimiento fueron M. Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1.ª ed., 1919) y R. Bultmann (*Die Geschichte der synoptischen tradition*, 1.ª ed., 1921). Trabajando con independencia, obtuvieron resultados notablemente convergentes. Sus investigaciones suponen dos grandes etapas, la primera de las cuales implica el establecimiento de un catálogo por medio del análisis estilístico de los distintos géneros de las unidades reducidas. Éstas se relacionan luego con las funciones de la comunidad que las produjeron (*Sitz im Leben*), como lo que H. Gunkel hizo en el caso de los Salmos y del Génesis. El método de la *Formgeschichte* logró muchos adeptos más o menos ardientes; también produjo numerosas críticas y precisiones, de las que se tendrá una noción leyendo los apéndices con que se han enriquecido las últimas ediciones de las obras mancionadas de Dibelius y Bultmann.

Hace algunos años que goza de cierto favor el vocablo *Redaktionsgeschichte*, historia del trabajo de redacción. Indica el interés renovado de la exégesis por la intervención redaccional de cada evangelista y, por consiguiente, por su personalidad de escritor y teólogo. Los adalides de la *Formgeschichte* no descuidaron, desde

luego, este aspecto de la cuestión, pero veían en ella sobre todo una intervención que alejaba más aún de nosotros al Jesús de la historia; en cambio, los exegetas de la *Redaktionsgeschichte* se muestran más propensos a reconocer cierto valor histórico al trabajo de redacción. Entre los representantes de esta corriente, pueden citarse, en cuanto al evangelio de Marcos, a W. Marxsen (*Der Evangelist Markus, Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, 1956), a H. Conzelmann en el de Lucas (*Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas*, 2.ª ed., 1957) y sobre, el de Mateo habría que citar el nombre del exegeta de Upsala, K. Stendahl.

En lo que atañe al valor histórico de los evangelios Sinópticos, se asiste a un cambio en estos últimos años. Se tendrá una noción del poco crédito que el ala proprogresiva de la exégesis «científica» concedía, hace dos décadas, a los evangelistas, recorriendo las páginas de la *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, de A. Schweitzer, que va desde Reimarus a Wrede, y la obra *Jesus*, de R. Bultmann, continuador de Wrede en cuestiones de escatología y de conciencia mesiánica. La tempestad que Bultmann desencadenó en 1941, con sus tesis sobre la → **desmitologización**, en que no hacía más que repetir las que habían sido acogidas con favor veinte años antes, es un índice asombroso de la evolución de la opinión pública protestante, incluso la erudita, hacia posturas más moderadas. Se asiste, en varios discípulos de Bultmann: E. Käsemann, E. Fuchs, E. Heitsch y G. Bornkann, a una progresión en el mismo sentido. La reacción es todavía mucho más evidente en autores como N. A. Dahl, H. Diem, W. Grundmann (*Die Geschichte Jesu Christi*, 1957) y E. Stauffer (*Jesus. Gestalt und Geschichte*, 1957).

En el sector de los estudios paulinos no se produce nada sensacional. J. Munck (*Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague 1954), se muestra decidido adversario de las opiniones de la escuela de Tubinga; en cambio, H. J. Schoeps defiende un neotubingismo (*Die Theologie des Apostels Paulus im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, 1959).

El libro de R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (11.ª ed., 1950), sigue siendo el principal comentario del evangelio de san Juan, aparecido en los últimos años, a pesar del carácter excesivamente negativo de sus conclusiones y de que fuese muy mal acogido en el mundo de la exégesis científica protestante.

Acerca de la reacción contra Bultmann, hay que observar de una manera general que un viento judío, intenso y tendente a minimizar la influencia del mundo helenístico en el NT, sopla en la actualidad en la exégesis, corriente tanto más poderosa cuanto acaba de hallar un incentivo suplementario en los mss. de Qumrān.

Cierto número de *Teologías* del NT tratan de ofrecer una visión de conjunto del nacimiento de la tradición neotestamentaria. Si R. Bultmann (*Theologie des Neuen Testaments*, 2.ª ed., 1954) abre un abismo entre el Jesús histórico y Cristo, objeto del *kerygma* neotestamentario, E. Stauffer (*Die Theologie des Neuen Testaments*, 3.ª ed., 1947) se muestra más moderado.

El *Theologisches Wörtebuch zum Neuen Testament*, de G. Kittel, merece especial mención. Su método, consistente en aclarar la teología neotestamentaria mediante el estudio de temas o juicios cristalizados alrededor de palabras clave, ha resultado fecundísimo.

Sobre la historia veterotestamentaria, hasta la inmediación de la última guerra, cf. J. Coppens, *Histoire critique des Livres de l'Ancien Testament*, 3.ª ed., 1942.

El nacional socialismo provocó un doloroso esfuerzo de reflexión sobre el lugar que ocupa el AT en la economía de la salvación. La teología de K. Barth orientó el pensamiento en el mismo sentido, así como el *Theologisches Wörterbuch* de Kittel, que, en su estudio de los grandes temas neotestamentarios, concede amplia atención a su prehistoria en el AT.

Ninguna innovación metodológica sensacional ha renovado los estudios veterotestamentarios en los últimos años. Persisten en la investigación las antiguas directrices, pero con acusada tendencia a posturas moderadas, hasta el punto de que la exégesis católica se muestra, en ocasiones, menos conservadora que la protestante. Se nota, sin embargo, un esfuerzo para extraer del AT el mensaje religioso de que es portador.

Así, junto a la colección de comentarios científicos y críticos que es el *Handbuch zum Alten Testament*, cuya dirección ostenta O. Eissfeldt, en 1949 empezó a aparecer otra colección, dirigida por V. Herntrich y A. Weiser, *Das Alte Testament Deutsch*, que se propone ofrecer un comentario de profunda inspiración religiosa, sin abandonar el aspecto científico. Las obras de G. von Rad y de A. Weiser manifiestan de manera general la misma inspiración religiosa, así como los escritos de W. Zimmerli sobre la significación del AT.

Continúan la gran tradición de la exégesis O. Eissfeldt y W. Rudolf, mientras que A. Alt y M. Noth representan dignamente la tendencia arqueológica.

Bibl.: A. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, 2.ª ed., Tubinga 1933. K. GROBEL, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, Gotinga 1937. J. COPPENS, *Introduction à l'étude historique de l'Ancien Testament: I. Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, 3.ª ed., Tournai 1942. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu*, 6.ª ed., Tubinga 1951. H. J. KRAUS, *Geschichte der historischkritischen Erforschung des Alten Testaments, von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen 1956. W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Friburgo de B. 1958. B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, en *RB*, 65 (1958), págs. 481-522; id., *L'interprétation de Paul et du Paulinisme*, en *La littérature paulinienne*, Lovaina 1960. Cf. Asimismo las crónicas de la revista *ThR*.

P. ASVELD

EXILIO (heb. *gōlāh*, *gālūt*, *šĕbī*; aram. *gālūtā*ʾ; μετοικεσία, παροικία, αἰχμαλωσία; Vg. *exsilium*, *captivitas*, *transmigratio*). Como pena por la cual una persona es castigada, por las autoridades constituidas, a abandonar temporal o definitivamente el lugar en que vive, el exilio no figura extrictamente en la SE. Pudieran citarse hasta cierto punto como ejemplos de exilio en sentido lato algunos casos del AT y el NT: el de Agar e Ismael[1], y el de Jefté[2]; se menciona claramente en el libro de Esdras[3]; a veces se aplica en el texto sagrado para denotar a un individuo expulsado o huido de su casa y de su tierra[4], o a cualquiera que se ve forzado a ausentarse de su país natal[5]. En el NT se emplea para aludir de modo figurado a la vida en este mundo[6]. Sin embargo, se da por lo regular el nombre de exilio al período bíblico en que los habitantes de los reinos

del Norte y del Sur tuvieron que emigrar a Mesopotamia por impulsión de los babilonios (→ **Cautiverio de Babilonia**).

[1]Gn 21.10. [2]Jue 11,2. [3]Esd 7,26. [4]2 Sm 15,19; Am 7,17; Act 7,29. [5]Am 1,15; 1 Pe 1,17. [6]Heb 11,13.

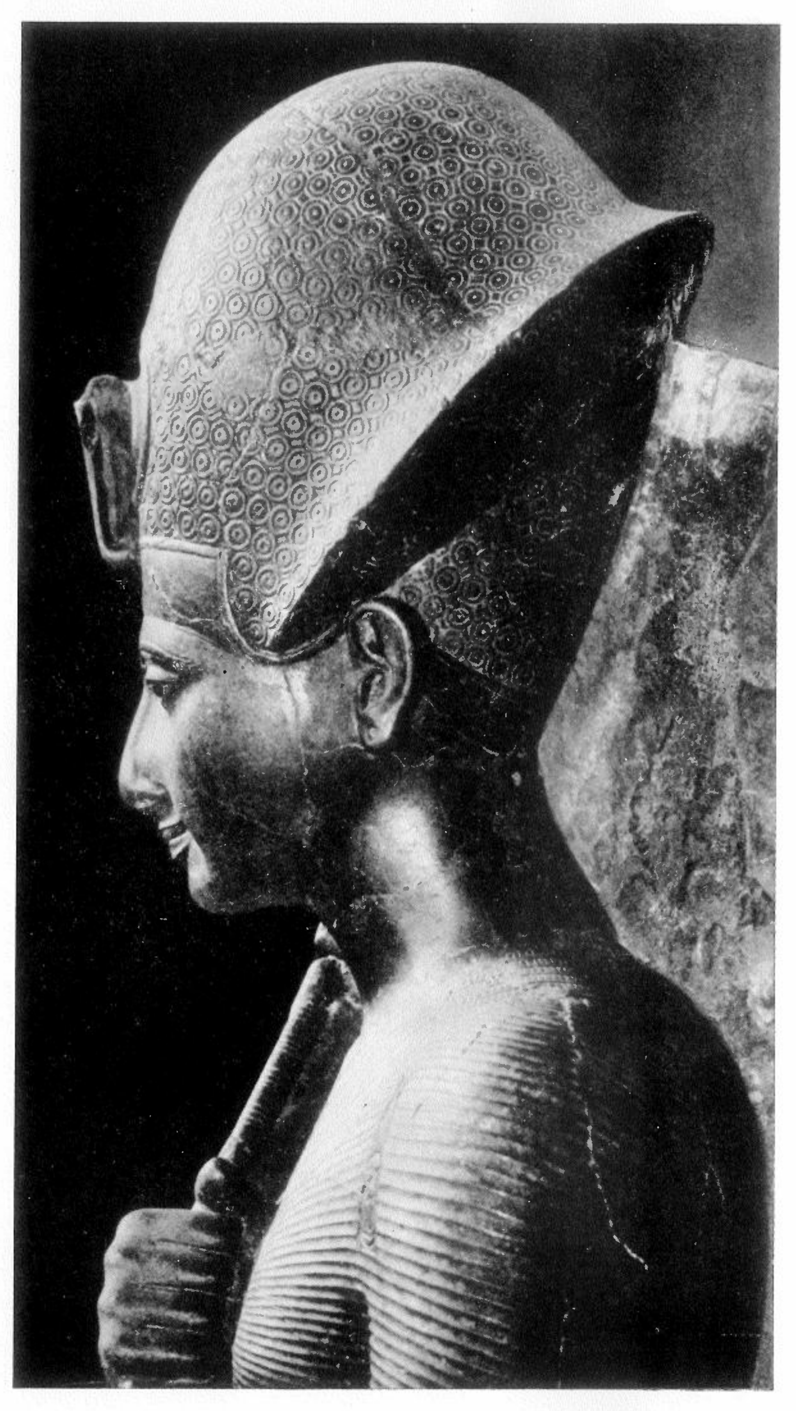
Bibl.: *Miqr.*, II, col. 496 y sigs.

G. SARRÓ

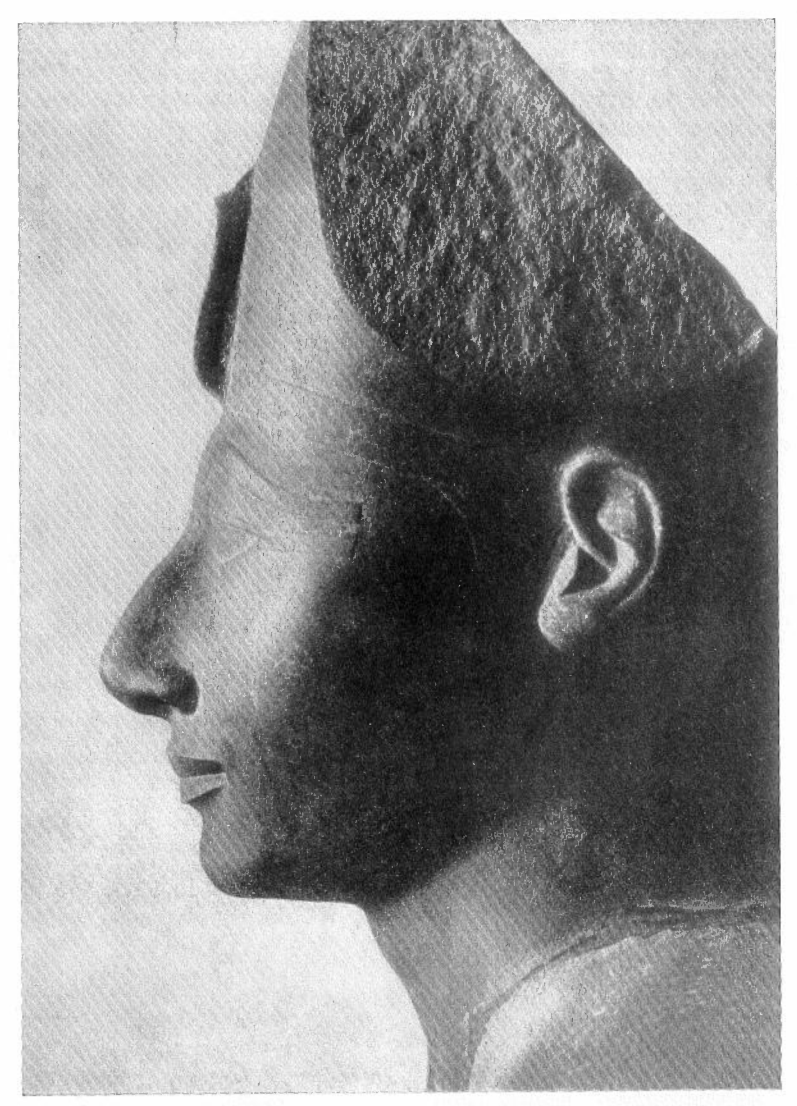
ÉXODO, Fecha del. La fecha en que los hebreos salieron de Egipto, hecho que narra el libro del Éxodo[1], resulta difícil de precisar en relación con la historia de Egipto. Sobre la cuestión hay dos opiniones sin argumento decisivo que permita favorecer a una definitivamente en contra de la otra.

La opinión más antigua de los egiptólogos consiste en reconocer en Ramsés II (1298-1235) al perseguidor de los hebreos[2], y ver en su sucesor Merneptah (1235-1224) al faraón del Éxodo. Lepsius formuló esta tesis en 1849; la siguieron Rougé, Chabas y Flinders Petrie y cuenta aún en nuestros días con numerosos partidarios. Maspero introdujo una leve modificación en ella, haciendo que la fecha del Éxodo retrocediera hasta situarla en el reinado de Seti II Merneptah (1210-1205).

Los que sostienen esta posición consideran terminante el pasaje Éx 1,11: «Edificó (Israel) para el faraón las ciudades almacenes de Pitōm y Raʿmĕsēs». La ciudad de Raʿmĕsēs es la Pi-Ramsés o «Morada de Ramsés» de los textos egipcios, población nueva que Ramsés II edificó en el sitio de la antigua Avaris, destruida en el momento de la expulsión de los hicsos. Como las excavaciones efectuadas en tal lugar, en particular las de Montet, no revelaron ninguna actividad arquitectónica anterior a Ramsés II, hay que atribuir a tal monarca la iniciación de los hebreos en los trabajos forzados para la construcción de los arsenales del campo fortificado de Pi-Ramsés. Una vieja tradición judía, que expresan los Salmos, corrobora de modo indirecto esta opinión al mencionar a Tanis, nombre tardío de Pi-Tamsés, como el teatro de los acontecimientos que precedieron inmediatamente la partida de los hebreos: «Delante de sus padres hizo prodigios, en la tierra de Egipto, en el campo de Tanis», y «(el día) en que mostró sus prodigios en Egipto, sus milagros en los campos de Tanis»[3]. Esta localización excluye que el Éxodo tuviera lugar durante la XVIII dinastía. Obliga a colocarla hacia el 1230 antes de nuestra era.



Ramsés II (1298-1235), perseguidor de los israelitas, según la opinión hoy más corriente. Aquí vemos la parte superior de una estatua sedente del faraón con la «corona azul»



Thutmosis III (1483-1450) quizá fue el perseguidor de los israelitas, caso de situar el Éxodo en el siglo XV A.C. Aparece aquí el faraón tocado con la corona del Alto Egipto

Éste no es, desde luego, el parecer de los partidarios de la opinión contraria, que expresó Lefébvre en 1896 y que desde entonces han apoyado Mallon, Peet y, muy particularmente, Marston. Según ella, el Éxodo habría tenido efecto durante el reinado de Amenofis II (1450-1425).

Los autores citados y sus seguidores justifican esta conclusión apoyándose en las palabras de 1 Re 6,1: «En el año 480 después de la salida de los hijos de Israel del país de Egipto... él (Salomón) comenzó a edificar la Casa para Yahweh». La edificación del Templo salomónico se verificó sobre el 960 y, por ende, el Éxodo ha de datarse hacia el 1440 A.C.

Los debates entre los que conceden prioridad a los indicios históricos y los que se aferran con firmeza al informe cronológico que suministra 1 Re 6,1, han motivado controversias de las que la luz no ha brotado. Ni siquiera el único documento egipcio de la época que menciona al pueblo hebreo, la llamada Estela de Israel, fechada en el año quinto de Merneptah, que Flinders Petrie descubrió en 1895 en las ruinas del templo funerario de dicho monarca en Tebas, tiene utilidad para zanjar la cuestión. Su famosa frase: «Israel está aniquilado y ya no tiene cereales», es interpretada por los partidarios del Éxodo bajo Merneptah como una alusión a la destrucción inevitable de los hebreos, que se habían dirigido hacía poco al desierto sin provisiones de boca. En cambio, los que asignan el Éxodo al tiempo de Amenofis II, la mención de Israel, es una lista de pueblos de la costa siria, creen que prueba por el contrario que el pueblo hebreo, evadido de Egipto unos doscientos años antes, se hallaba establecido en Palestina, donde los ejércitos egipcios destruyeron su poder político e incendiaron sus mieses durante una campaña llevada a cabo en el período de los Jueces, del que la Biblia nos habla.

[1]Éx 12,37-14,31. [2]Éx 1,8-22. [3]Sal 78,12.

Bibl.: R. LEPSIUS, *Die Chronologie der Ägypter*, Berlín 1849. F. CHABAS, *Hebraeo-Egyptiaca*, en *CRAIB* (1873), págs. 57-67. E. LEFÉBVRE, *La mention des Hébreux par les Égyptiens s'accorde-t-elle avec la date de l'Exode?*, en *Mélanges Charles de Harlez*, Leiden 1896, págs. 170-175. E. DE ROUGÉ, *Les Hébreux de Moise sur les monuments égyptiens*, en *CRAIB* (1896), págs. 18-22. G. MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, París 1897, pág. 444. F. PETRIE, *Egypt and Israel*, Londres 1911. A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte*, en *Or*, 3 (1921), págs. 178-181. E. PEET, *Egypt and Old Testament*, Liverpool 1922. P. MONTET, *Les nouvelles fouilles de Tanis (1929-1932)*, París 1933. C. MARSTON, *La Bible a dit vrai*, París 1935 (trad. fr.). É. DRIOTON, *La date de l'Exode*, en *RHPhR*, 1 (1955), págs. 36-49.

É. DRIOTON

ÉXODO, Itinerario del. INTRODUCCIÓN. Mucho tiempo hacía que Israel gemía bajo la férula del faraón y no cesaba de clamar al cielo. Yahweh oyó su clamor y envió a Moisés y Aarón para que se presentaran al faraón y tramitaran su consentimiento de dejar partir al pueblo de Israel de sus dominios con el fin de ofrecer sacrificios a su Dios en el desierto[1]. Petición que tuvo por efecto un incremento de dureza y crueldad para con el pueblo esclavizado. Repetidas idas y venidas a la corte imperial y nueve plagas prodigiosas que se fueron sucediendo con efectos desastrosos, no lograron ablandar el corazón del tirano[2]. Una noche pasó Yahweh por Egipto y perecieron los primogénitos de todas las familias,

incluso la del faraón[3]. Fue aquél el golpe de gracia para que Israel obtuviese del faraón el permiso de partir de sus dominios[4].

[1]Éx 5,1. [2]Éx 11,10. [3]Éx 12,12.29. [4]Éx 12,31.

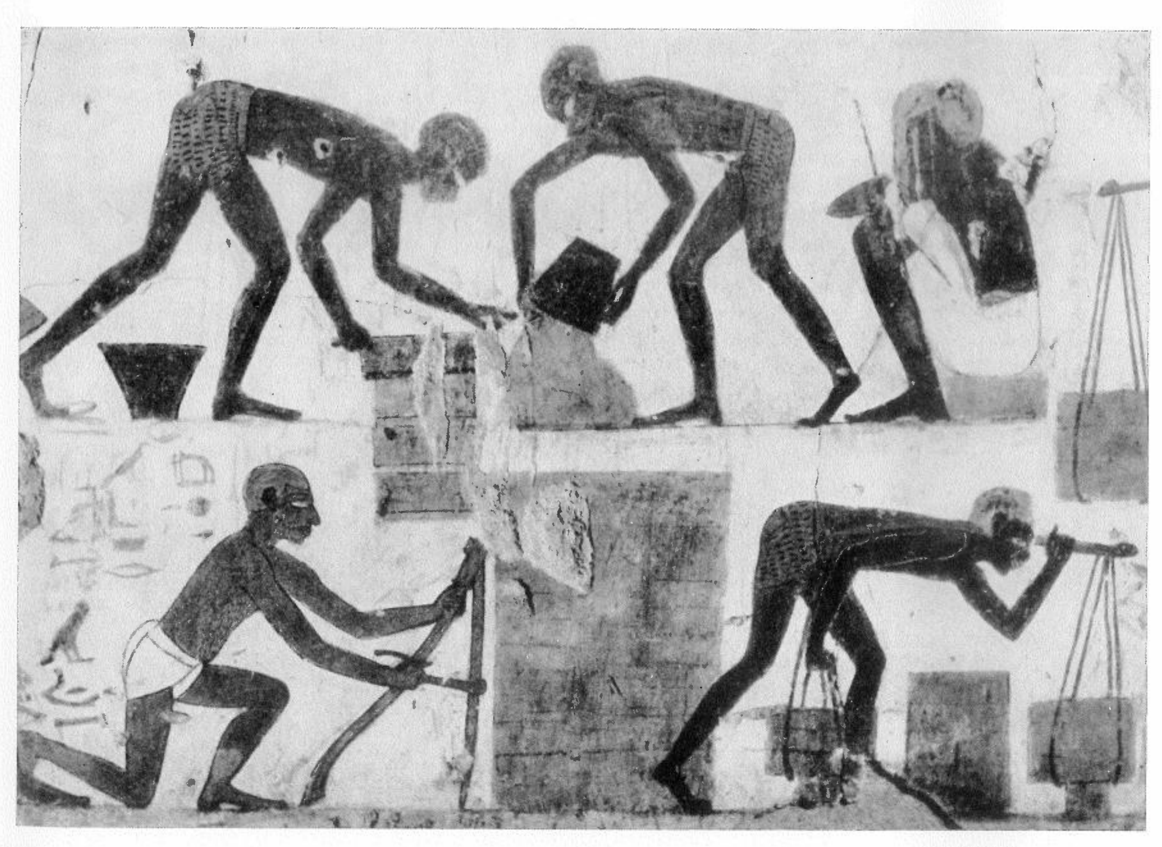
I.ª ETAPA. DESDE SUKKŌT AL MAR ROJO. Pronta fue la ejecución y precipitada la fuga, hasta el punto que ni tiempo hubo para que fermentara la masa preparada y, envueltas en los propios mantos las artesas que la contenían y que cargaron sobre sus hombros[1], de todas partes del horizonte acudían los israelitas en grupos sin cuento que, después de haber partido de sus respectivas residencias de la región Gōšen-Raʿmĕsēs, se dirigían hacia Sukkōt[2], identificada con Tell el-Masḫūṭah en el Wādī Ṭumilāt y a unos 16 km al oeste de Ismailiyah, punto de reunión de todo el pueblo.

1.ª Estación. Sukkōt, como punto de partida. Era el 14 de Nīsān (marzo-abril) de uno de los años de la segunda mitad del siglo XIII A.C. Cuatrocientos treinta años habían transcurrido desde que el faraón, por respeto al patriarca José, acogiera con benevolencia a Israel[3], y le designara la tierra de Gōšen como residencia[4]. Setenta eran las personas que en aquel entonces contaba la familia de Jacob, y parte ahora un pueblo numeroso, contento de abandonar un país convertido para él en dura esclavitud.

2.ª Estación. ʾĒtām. Una vez que los hijos de Israel y un cierto número de gente adventicia que se les había juntado, hubieron acudido a Sukkōt, punto de reunión, no tardaron en emprender la marcha hacia ʾĒtām[5], localidad situada en la extremidad del desierto, entre la península sinaítica y Egipto, ignorándose si corresponde a una comarca, a una ciudad o acaso a una fortaleza o muralla destinada a defender la frontera entre Egipto y Palestina, en dirección nordeste, hacia la tierra de Canaán. Pero aquel pueblo que, con respecto a organización política, no había superado un estado embrionario, no podía continuar, sin inminente peligro, por un camino que conducía directamente a Palestina, donde no hubiera podido medir sus fuerzas con los cananeos y demás tribus guerreras que ocupaban el territorio. Por eso, Yahweh dijo a Moisés: «Di a los hijos de Israel que cambien de rumbo y acampen frente a Pī Haḥīrōt»[6].

3.ª Estación. Pī Haḥīrōt, «entre Migdōl y el mar, frente a Báʿal Ṣĕfōn; allí acamparon cerca del mar»[7]. A excepción del *mar*, la identificación de los tres restantes topónimos depende de la teoría adoptada relativa al lugar del paso del mar Rojo. Admitida la hipótesis por nosotros sostenida, de este paso al norte de los lagos Amargos, junto a la prominencia del Serapeum, Pī Haḥīrōt, podría identificarse con el templo de Ram-

Fresco egipcio en el que se ve a unos prisioneros, en situación muy semejante a la de los israelitas, dedicados a la fabricación de ladrillos (cf. Éx 1,10)





El delicioso oasis de ʿAyūn Mūsā o «Fuentes de Moisés» identificado con Mārāh, la primera estación del Éxodo, después del paso del mar Rojo. (Foto V. Vilar)

sés II hallado allí recientemente y a poca distancia de las ruinas de un *migdōl* («torre», «fortaleza»). Aceptado esto, sería fácil situar Báʿal Ṣĕfōn en el Ğebel Ğenēfah o, tal vez, en un supuesto santuario fenicio erigido a poca distancia de la orilla oriental del istmo.

En Pī Haḥīrōt, Israel se hallaba asomado al mar Rojo, que en aquel tiempo penetraba en la región inferior de lo que es hoy istmo o canal de Suez hasta mezclar sus aguas con las del lago Timsāḥ. En qué punto determinado de esta zona ocurrió el prodigio milagroso de su paso, ha dado pie a cuatro hipótesis principales (→ **Mar Rojo, Paso del**) con nuestra preferencia por la de la prominencia del Serapeum. Allí se pararía Israel. El faraón, arrepentido de la libertad otorgada a Israel, lo persiguió con 600 carros hasta casi alcanzarlo. Pero Israel clamó a Yahweh; a un gesto de Moisés, las aguas se dividieron e Israel, precedido del ángel del Señor, anduvo en medio del mar a pie enjuto hasta la orilla opuesta. Aquí Moisés repetía el gesto y las aguas, reunidas de nuevo, cubrían los carros y los caballos y todo el ejército del faraón. Entonces Israel, ebrio de gozo, glorificó y dio gracias a Yahweh con un canto triunfal que Moisés entonó y que las mujeres acompañaran al son de tímpanos y coros precedidas por María, hermana de Moisés.

[1]Éx 12,34. [2]Éx 12,37. [3]Éx 12,40. [4]Gn 47,27. [5]Éx 13,20; cf. Nm 33,6-8. [6]Éx 14,2. [7]Éx 14,1-2.

II.ª etapa. Desde el mar Rojo al Sinaí. Pasado milagrosamente el mar Rojo, Israel se hallaba en la parte oriental del istmo contiguo al desierto de Šūr[1] o de ʾĒtām[2], vocablos ambos que, con su significado de «muralla», podían fácilmente referirse al muro o fortificación que protegía por aquella parte la frontera de Egipto, pero no, como alguien ha supuesto, en atención a la extensa cordillera de el-Rāḥah que se dibuja a lo lejos por el lado oriental hasta cerca de Wādī Garandel.

A una orden de Moisés, Israel levantó el campamento del mar Rojo y partieron para el desierto de Šūr. Después de tres días de marcha por el desierto sin agua, a razón de unos 30 km por día, a partir del Serapeum, llegaron a la:

4.ª Estación. Mārāh, que no dudamos en identificar con el delicioso oasis de ʿAyūn Mūsā, en donde una decena de fuentes, dos de ellas pasablemente potables, brotan del fondo de una especie de cráteres que, una vez llenos, toman la apariencia de piscinas. Esas fuentes fertilizan una considerable extensión de terreno convertido en huertas y sombreado por una multitud de palmeras y tamariscos.

Partieron los hijos de Israel de Mārāh siempre en dirección del sur y, una vez pasado el miserable manantial de ʿAin Ḥawārah, que muchos modernos se obstinan en identificar con la estación de Mārāh, después de recorrer aún otros 10 km, llegaron a la:

5.ª Estación. ʾĒlīm, hoy Wādī Garandel, oasis que aventaja con creces al de ʿAyūn Mūsā. Hay varios manantiales de agua potable que, reunidos, llegan a pro-

ducir un caudal de 80 litros por segundo, originando lozana vegetación. El autor sagrado ha ponderado con lacónica, pero pintoresca, frase simbólica este oasis: «Doce fuentes de agua y setenta palmeras»[3] (→ **'Ēlīm**). «Partieron de allí», dice Nm 33,10, «y acamparon» en la:

6.ª Estación. «Junto al mar Rojo». A él llegarían con rumbo hacia el sur, siguiendo el Wādī el-Ṭayibah hasta su desembocadura en el mar Rojo, en Ra'}s Abu Zenīmah, pequeño puerto que utilizaron los antiguos egipcios para dirigirse a las minas de cobre y turquesas del Wādī Magārah y de Ṣerabīṭ el-Ḫādim.

7.ª Estación. El desierto de Sīn. Desde la estación del mar Rojo en Ra'}s Abu Zenīmah, Israel podía escoger entre dos itinerarios para llegar al Sinaí: el del sur y el del norte. El primero solía ser el más trillado por su comodidad y por atravesar puntos tan pintorescos como los Wādīs Magārah y Feirān; pero cierto número de collados y desfiladeros de su trayecto lo hacían poco recomendable para una numerosa caravana como la de Israel. El segundo, en cambio, una vez ejecutado un insignificante giro hacia el sur, penetraba en el Wādī Bābah y, a la salida de él, se estaba ya en plena llanura de Debbet el-Ramlah. Era el desierto de Sīn, «situado entre 'Ēlīm y el Sinaí»[4]. Desierto digno de eterno recuerdo por la especial providencia con que Yahweh acudió en socorro de su pueblo con la oportuna llegada de una bandada de codornices, que se esparcieron por todo el campamento, y por la prodigiosa caída del → **maná** del cielo, que durante cuarenta años no cesaría de caer diariamente, es decir, hasta la entrada del pue-

Manantiales pertenecientes al oasis de Wādī Garandel identificado con 'Ēlīm la quinta estación del Éxodo. (Foto Monasterio de Montserrat)





Panorámica del desierto de Sīn, en la península del Sinaí, correspondiente a la séptima estación del Éxodo. (Foto *Orient Press*)

blo en Canaán. Allí, en aquel árido y arenoso desierto hizo Israel sucesivamente su:

8.ª Estación. Dŏfqāh[5], en las faldas de las montañas, de Ṣerabīṭ el-Ḫādim, y después la:

9.ª Estación. ʾĀlūš[6], en el Wādī ʿEšš, y por fin la:

10.ª Estación. Rĕfīdīm, donde, según se lee en Éx 17,1, «no había agua para beber el pueblo», hecho que motivó su descontento, seguido de las acostumbradas quejas contra Moisés; quejas que no fueron apaciguadas hasta que milagrosamente brotaron aguas de la roca golpeada por la vara del caudillo. Luego de partir de Rĕfīdīm (Wādī Refāyid), después de haber repelido un ataque de los amalecitas, no faltaba a Israel más que un recorrido de unos 30 km para alcanzar la:

11.ª Estación. El Sinaí. «El día primero del tercer mes (mayo-junio) después de la salida de Egipto»[7]. Allí, delante del imponente Raʾs el-Ṣafṣāfah, promontorio septentrional del macizo sinaítico, la llanura de el-Rāḥah, cuya superficie es de unas 300 hectáreas, ofrecía espacio más que suficiente para que Israel fijara holgadamente una gran parte de su campamento, celebrara sus fiestas y asambleas, y asistiera a las grandes manifestaciones de Yahweh, descritas en los capítulos 19,1-24,18 del Éxodo. «Ellas habían de señalar un momento capital y decisivo en la vida del pueblo de Israel, así como también de toda la humanidad, por sus consecuencias morales y religiosas. La promulgación del Decálogo y de las leyes, cuyo conjunto constituye el Código de la Alianza, en el estrépito y esplendor de la manifestación grandiosa de Yahweh en la cima de la montaña del Sinaí, el pacto de alianza de Israel, concertado solemnemente con su Dios, es la carta nacional y religiosa de un pueblo, el pueblo elegido. Su historia y literatura no son comprensibles sino a la luz de tales acontecimientos» (Clamer). A la promulgación del Decálogo y del Código de la Alianza, siguieron una serie de prescripciones religiosas y litúrgicas encaminadas a tributar a Yahweh un culto digno, en la proporción en que las circunstancias de la vida nómada y de la situación inestable lo permitían. De acuerdo con esta situación, fue construido un santuario portátil con el arca de la Alianza, un altar con todo lo concerniente a los sacrificios y a los sacerdotes, sus ministros, y lo demás que se halla detalladamente descrito en el libro del Éxodo a partir del capítulo 25. Trabajo



GRAN MAR
ROSETTA
DAMIETTA
PORT SAID
Abu Qīr
ALEJANDRÍA
Abu Humus
Damanhūr
HERMÓPOLIS
SAIS
BUTO
XOIS
El-Nebīrah
Kōm el-Ḥiṣn
Šibīn el-Kōm
Tanta
Busiris
Tema el-Amdid
El-Mahalla el-Kubrā
T. el-Balamūn
El-Manṣūrah
(TANIS)
Ṣōʿan
Lago Menzelah
Baʿal Ṣĕfōn?
(Muḥammadiyah)
Sīn? (T. el-Faramā)
MIGDOL? (T. el-Ḥēr)
T. el-Semūt
T. Abu Seifah
T. Defennah
Raʿamĕsēs?
GŌŠEN
Zagāzīg
W. Ṭumilāt
Pî Béset
(BUBASTIS)
Benah
Ašmūn
Kōm Abu Bil-lu
T. el-Yehūdiyah
ʾŌN (HELIÓPOLIS)
El-Maṭariyah
EL CAIRO
GIZEH
NŌF
(MENFIS)
PĪTŌM?
(T. Arṭābi)
SUKKŌT?. PĪTŌM?
(T. el-Mashūṭah)
L. Ṭimsāh
PÎ HA-ḤIRŌT? SERAPEUM
Lagos
Amargos
Ğ. ĞENĒFAH
1350
SUEZ
Ruta militar a Palestina y Siria
DESIERTO DE ŠŪR
O DE ʾĒTĀM
Ruta de Šūr a Cades
MĀRĀH
(Ayūn Mūsa)
YĀM SŪF
(Mar de los Juncos)
Lago Moeris
Nilo
Río
1075
Ğ. GARĪB
1751
(MAR ROJO)
MĀRĀH?
(Ain Hawārah)
W. Garandel
ʾĒLĪM?
«JUNTO AL MAR ROJO»
(Raʾs Abu Zenīme)
DOFQĀH?
(Ṣerabīt el-Ḫādim)
DESIERTO DE SĪN
(Debbet el-Ramlah)
ʾALŪS?
(W. el-ʿEšš)
W. Refāyid
W. Feirān
RĔFĪDIM?
Ğ. SERBĀL 2060
Ğ. KĀTERĪN
2641
Ğ. MŪSĀ
2244
SINAÍ
HŌREB
Ğ. SORAH
Ğ. UMM ŠOMER
2575
TABʿERĀH?,
QIBRŌT HA-TAʾĀWĀH?
(El-Ebeirig)
ḤĂṢERŌT?
(Ain Ḥuḍrah)
W. el-ʿAin
RITMĀH?
RIMMŌN PEREṢ?
(Naqb el-Biyār; Bīr el-Ṯemed)
(Mar de los Juncos)
(MAR ROJO)
Raʾs Muḥammad
ʿEṢYŌN GĔBER
LIBNĀH?
ʿABRŌNĀH? (Ain Defiyah)
YŌṬBĀTĀH? (Ain Ṭābah)
Ruta Egipto-ʿEṣyōn Gĕber
DESIERTO DE PĀʾRĀN
RISSĀH?
Ğ. EL-HILĀL
HŌR HA-GIDGĀD?
W. Ḥaḍaḥad
MONTE ŠEFER
QĔHĒLĀTĀH?
(Kutilet el-Quraiyah)
Ğ. ʿARAIF EL-NĀQAH
W. Lussān
ḤĂRĀDĀH?
MITQĀH?
CADES BARNEA
ḤAŠMŌNĀH?
(Ain Qeseimah)
BĔNĒ YAʿĂQĀN?
(Bireīn)
DESIERTO DE ṢĪN
MŌSĒRŌT?
(Abdeh)
ʾŌBŌT?
(Ain el-Weibah)
W. el-ʿArīš
(Torrente de Egipto)
ʾAšdōd
Ascalón
Gaza
Hebrón
Bersabee
Ḥormāh
ʿArabah
PŪNŌN (Feinān)
ṢALMŌNĀH? (Ain Garandel)
Ṭōfel
Boṣrāh
MAR MUERTO
R. Jordán
ʾĀBEL HA-ŠITTĪM
M. NĔBŌ
Bêt Yĕšīmōt
ESTEPAS DE MOAB
BĀMŌT (Ḫ. el-Quweiqiyah)
NAḤĂLĪʾĒL
BĔʾĒR
W. el-Ṯemed
Dībōn
ARNŌN
ʿĀr Mōʾāb?
ʿIYYĒ HA-ʿĂBĀRĪM? (Ḫ. e
W. el-Ḥesā
TORRENTE ZÉRED
MADIÁN
ITINERARIO DEL ÉXODO
…ÓTESIS SOBRE EL PASO DEL MAR ROJO
Mallon, Bourdon, Abel
Naville, Lagrange, Ubach
Egeria, Vigoroux, Ebers
Eissfeldt, Beer, Noth
ESTACIONES DEL ÉXODO
MĀRĀH ARNÓN TORRENTE ZÉRED
Zona fértil
Depresión 0 200 500 1000 1500 2000 2500 m.
Escala 0 25 50 75 100 K

ímprobo y casi inconcebible, llevado a cabo en la soledad del desierto y ocasionalmente interrumpido por sucesos poco agradables, tales como, por ejemplo, la apostasía del pueblo ante el becerro de oro[8].

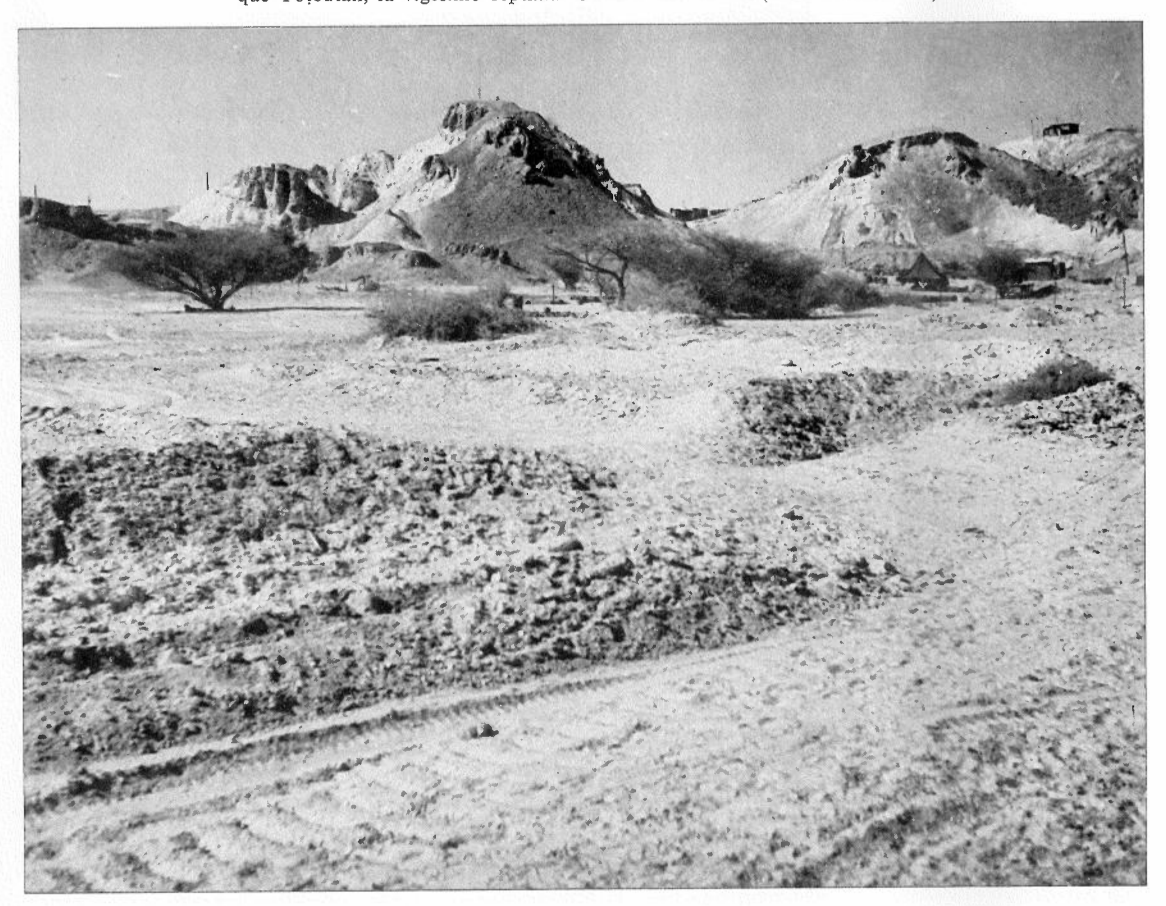
[1]Éx 15,22. [2]Nm 33,8. [3]Éx 15,27. [4]Éx 16,1. [5]Nm 33,12. [6]Nm 33,13. [7]Éx 19,1. [8]Éx caps. 32-34.

III.ª ETAPA. DESDE EL SINAÍ A CADES. El primer mes del año segundo después de la salida de la tierra de Egipto, cuando la estancia en el Sinaí llegaba a su fin, Israel celebró la Pascua[1]; el día vigésimo del segundo mes del mismo año[2] partía de la santa montaña, no ya a la desbandada como hasta entonces, sino por grupos y ordenadamente, acompañados del Arca santa. Después de tres días de viaje[3], para salvar un recorrido posible hoy en doce horas de camello, llegaron a la:

12.ª Estación. Tabᶜērāh. Está situada en una región de desolación y de muerte, conocida por los árabes con el nombre de Ruweis el-Ebeirig. Ante aquel escenario, el pueblo exteriorizó su descontento: «Se quejó a oídos de Yahweh, y al oirlo Yahweh ardió en ira y encendió contra ellos un fuego que abrasó una de las alas del campamento. Llamó entonces el pueblo a Moisés, y Moisés oró a Yahweh, y el fuego se apagó; y llamaron a aquel lugar Tabᶜērāh («incendio»), porque allí se había encendido contra ellos el fuego de Yahweh»[4]. A poco de ocurrido este castigo, el pueblo, aún no escarmentado, pero, sobre todo, el vulgo adventicio que le seguía desde la salida de Egipto (cf. Éx. 12,38), empezó a sentir hastío del maná: anheló la carne, pescado y cebollas que comía en Egipto en abundancia, y prorrumpió en amargo llanto; su clamor llegó hasta el cielo y «vino un viento de Yahweh, trayendo desde el mar codornices, y las dejó caer alrededor del campamento hasta la altura de dos codos sobre la tierra»[5]. Los descontentos comieron hasta saciarse. «Aún tenían la carne entre los dientes, todavía no se había consumido, cuando la cólera de Yahweh estalló contra el pueblo y Yahweh hirió al pueblo con una plaga»[6]. La estación tomó desde entonces un segundo nombre: Qibrōt ha-Taʾăwāh, esto es, Sepulcros de concupiscencia, «porque allí quedó sepultada una parte del pueblo»[7]. De allí partieron para la:

13.ª Estación. Ḥăṣērōt (ᶜAin Ḥuḍrah). Es un delicioso oasis situado a siete horas de camino de la estación anterior. Sombreado con abundantes palmeras, posee huertas regadas por un copioso manantial de agua cristalina. Aquí tuvo lugar el incidente de las críticas y murmuraciones de María y Aarón contra su hermano[8].

ᶜAin Gadiān, típico ejemplo de un oasis con acacias y bien provisto de agua. Está situado en la misma región que Yōṭbātāh, la vigésimo séptima estación del Éxodo. (Foto *Orient Press*)





La región de ᵓĒlat, en el golfo de el-ᶜAqabah, en cuyas cercanías se encontraba ᶜEṣyōn Géber, vigésimo novena estación del Éxodo. (Foto *Orient Press*)

De Ḥăṣērōt, Israel partió con rumbo norte nordeste, dirección que tomara ya desde el Sinaí, y penetró en el desierto de Pāᵓrān, calcárea y desolada meseta que se extiende inmensa del sur al norte, desde cerca de los primeros contrafuertes del macizo sinaítico hasta el desierto de Ṣīn, al norte de Cades y de este a oeste desde el Wādī el-ᶜArabah hasta el desierto de Šūr hacia la frontera de Egipto, y corresponde en gran parte a toda la extensión conocida hoy con el nombre de desierto de Tih. Los hijos de Israel lo recorrieron haciendo alto en una serie de estaciones citadas sólo en el llamado *Catálogo* [9] y no siempre identificadas con certeza.

14.ª Estación. Ritmāh (Nm 33,18) probablemente debe situarse en algún wādī entre Ḥăṣērōt y Biᵓr el-Temed, donde la retama (heb. *rōtem*) crece con profusión.

15.ª Estación. Rimmōn Péreṣ (Nm 33,19) posiblemente es idéntica a Biᵓr el-Temed o Naqb el-Biyār, «garganta de los pozos», con agua excelente e inagotable.

16.ª Estación. Libnāh (Nm 33,20). Ha de buscarse entre Biᵓr el-Temed y Kuntilet el-Quraiyah, lo mismo que la siguiente.

17.ª Estación. Rissāh (Nm 33,21). Partieron de Rissāh, actualmente Rueisset el-Neğin, y acamparon en la:

18.ª Estación. Qĕhēlātāh (Μακελλάϑ; Nm 33,22), identificable con Kuntilet el-Quraiyah, a unos 70 km al noroeste del ᶜAqabah. El copioso pozo de agua atrae a los beduinos de los alrededores, y pudo ocurrir que para los israelitas hubiera sido punto obligado para acampar. Al pueblo, que había entrado en el desierto de Ṣīn y se hallaba en la *gran vía de Gaza*, que unía desde tiempo inmemorial esta gran ciudad con el ᶜAqabah, se le ofrecía un camino muy trillado para subir hacia las regiones de Cades.

19.ª Estación. Monte de Šéfer (Nm 33,23). Siguiendo a Lagrange, no dudamos en identificarlo con el Ğebel ᶜArāyif el-Nāqah, monte que se percibe de lejos, destacándose sobre la extensísima y desoladora llanura del desierto de Ṣīn. Del monte de Šéfer pasaron a la:

20.ª Estación. Ḥărādāh (Nm 33,24). No ha podido ser identificada. Dhorme la sitúa en las proximidades de Raᵓs el-Ḫurošah, al norte del monte de Šéfer. A continuación Nm 33,25 señala Maqhēlōt como nombre de una nueva estación. Clamer, siguiendo a Lagrange, cree que se trata de la forma plural de Μακελλάϑ (LXX) y, por lo tanto, de una repetición, por distracción del copista, de Qĕhēlātāh (estación 18.ª). Dhorme sostiene que, a pesar de que la etimología es la misma, se trata de un topónimo distinto. Tāḥat y Tāraḥ o Téraḥ, dos vocablos introducidos en Nm 33,26. 27 con pretensión de otras tantas estaciones, son el resultado de una especie de glosa mal interpretada.

21.ª Estación. Mitqāh (Nm 33,28). Es desconocida.

22.ª Estación. Ḥašmōnāh (Nm 33,29) es identificada con ʿAin el-Qeṣeimah y también con Wādī el-Hašim, antigua y moderna frontera entre Palestina y la península del Sinaí. Y partieron de Ḥašmōnāh (Nm 33, 30...). A partir de aquí, el texto del *Catálogo* se presenta alterado en la numeración de los versículos. Para conformarlo con las indicaciones de Dt 1,2.19; 2,1-8, y restituirlo a su tenor primitivo, precisa trasponer los versículos 36 *b*-41 *a* a continuación de 30 *a*. Y acamparon en la:

23.ª Estación. → **Cades** (Nm 33,36 *b*). Región que Israel debió de hallar muy amena, recién llegado de las sobrecogedoras soledades de Pāʾrān y de Ṣīn. Allí ordenó Moisés fijar provisoriamente el campamento, puesto que era intención suya acometer por el sur la conquista de Canaán lo más pronto posible. A este fin envió a doce israelitas, uno de cada tribu, a explorar la tierra de Canaán[10].

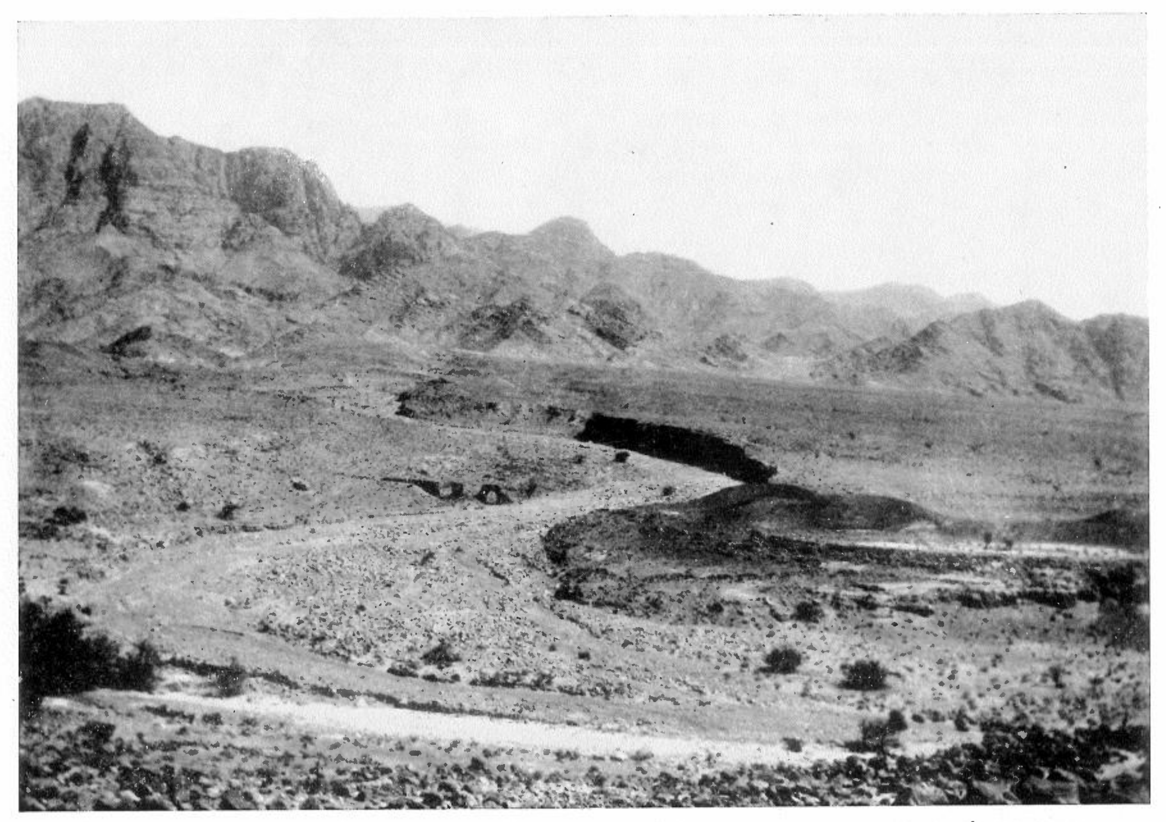
Las informaciones que a su vuelta dieron los exploradores a la asamblea — territorio en extremo fértil, pero habitado por un pueblo vigoroso y con ciudades fortificadas, etc. —, produjo en los ánimos de Israel un efecto desastroso; tanto, que se amotinó contra Moisés y Aarón pidiendo volver a la tierra de Egipto. En vano Josué y Caleb se esforzaron en apaciguar a la muchedumbre. Entonces Yahweh intervino para condenar aquella generación rebelde a no entrar en la Tierra Prometida, a excepción de Josué y Caleb y los menores de veinte años, y a errar durante cuarenta años por las estepas de la región de Cades, hasta que sus cadáveres cayesen en el desierto[11].

Ante unas decisiones tan severas de Yahweh, el pueblo reaccionó al instante y, a pesar de las amonestaciones de Moisés, se obstinó en subir hacia la montaña con intento de penetrar por el sur de Canaán. ¡Vana tentativa! No contaban con el auxilio de Yahweh y así el amalecita y el cananeo descendieron de la montaña e Israel sufrió una derrota derrible hasta Ḥŏrmāh[12].

Habían ya terminado treinta y ocho años del período de cuarenta que había sido vagamente fijado para errar el pueblo por las regiones de Cades cuando murió María, hermana de Moisés[13], y sobrevino el episodio de las «aguas de Mĕrībāh»[14]. Este episodio puso fin a los eventos de Cades. A excepción de Josué y Caleb y de los israelitas que eran menores de veinte años cuando estalló la rebelión[15], los demás habían ya perecido y sus cuerpos yacían sepultados en el desierto, según palabra de Yahweh[16]. La hora, por consiguiente, de emprender la entrada en la Tierra Prometida parecía haber llegado. La solución más rápida y sencilla sería dirigirse directamente hacia el norte; pero ¿qué camino escoger? No el de la izquierda, pues era aún demasiado reciente el recuerdo de la vergonzosa derrota sufrida en Ḥŏrmāh[17]. Tampoco el de la derecha; allí se erguían las fortalezas de Kurnub y ʿĂrād. Moisés dirigió entonces su mirada hacia el nordeste. Iría a buscar uno de los wādīs del sur del mar Muerto, para desde él subir a la meseta de Moab. Pero era necesario obtener permiso del rey de Edom para atravesar pacíficamente sus posesiones. Los repetidos trámites cerca de este soberano no obtuvieron sino una terminante negativa[18]. Ante este contratiempo, Moisés no se puso inmediatamente en camino, antes bien permaneció por algún tiempo en

El puerto de el-ʿAqabah, que fundó Salomón, en las cercanías de la bíblica ʿEṣyōn Géber, y que representó para los hebreos una salida hacia el océano Índico y África. (Foto Coprensa, Madrid)





Campo de ruinas de Ḫirbet Feinān, correspondiente a Pūnōn, la trigésimo primera estación del Éxodo, situada en una región minera. (Foto Monasterio de Montserrat)

Cades[19]; pensó, meditó, combinó. Al fin no se le ocurrió otra solución que la de contornear el territorio de Edom.

[1]Nm cap. 9. [2]Nm 10,11. [3]Nm 10,33. [4]Nm 11,1-3. [5]Nm 11,31. [6]Nm 11,33. [7]Nm 11,34. [8]Nm 12,1-15. [9]Nm 33,1 y sigs. [10]Nm 32,8.9; Dt 1,19-24. [11]Nm 13,1-14,38. [12]Nm 14,39-45. [13]Nm 20,1. [14]Nm 20,2-13. [15]Nm caps. 11 y 14. [16]Nm 14,29-30. [17]Nm 14,45. [18]Nm 20,14-21. [19]Jue 11,17.

IV.ª ETAPA. DESDE CADES A ᶜEᶜṢYŌN GÉBER. En consecuencia, Moisés congregó en las fuentes de Cades a todo el pueblo esparcido por la región y partieron con rumbo hacia el nordeste hasta encontrar la:

24.ª Estación. Mōsērōt a Hār Hōr (Nm 33,30 *b*). Mōsērāh de Dt 10,6, teatro de la muerte y sepultura del sumo sacerdote Aarón, hermano de Moisés. Terminado el duelo de treinta días observado por él, el pueblo, después de haber retrocedido hacia el oeste, siguió adelante hasta la:

25.ª Estación. → **Bĕnē Yaᶜăqān** (Nm 33,31). De allí salieron para la:

26.ª Estación. Ḥōr ha-Gidgād (Nm 33,32). Está situada al suroeste de Bĕnē Yaᶜăqān (Biʾrein) y, probablemente, identificable con Ǧebel el-Ḥilāl, imponente cordillera que domina todo el Négeb hacia el norte y nordeste y gran parte de la región del desierto hacia el sur. Tomando desde allí una dirección constante hacia el sudeste, después de un largo trayecto, acamparon en la:

27.ª Estación. Yŏṭbātāh (Nm 33,33). Estación que se da por desconocida, a pesar de que Dt 10,7 la señala con la indicación «región de torrentes de agua» que, aunque de ordinario secos, tal vez se diera el caso que Israel pasó por allí a raíz de un temporal descargado recientemente por aquellas cercanías. Con otra jornada de camino, el pueblo podía fijar sus tiendas en la:

28.ª Estación. ᶜAbrōnāh (Nm 33,34), que significa «pasaje». Efectivamene, Israel se hallaba allí al borde de Naqb el-Ǧil, imponente desfiladero o «pasaje», que salva de un tirón el desnivel de más de 500 m entre la meseta de la Idumea occidental y la hondonada del Wādī el-ᶜArabah. Al llegar a este punto, Israel se hallaba a poca distancia de la:

29.ª Estación. → **ᶜEṣyōn Géber** (Nm 3,35).

V.ª ETAPA. DESDE ᶜEṢYŌN GÉBER A LA FRONTERA DE MOAB. En ᶜEṣyōn Géber, Israel había alcanzado la parte meridional del Wādī el-ᶜArabah y tenía no lejos la playa del mar Rojo. Para seguir contorneando el territorio de Edom, fue entonces imprescindible seguir el curso de este valle en dirección al norte para llegar al cabo de unos 30 km de recorrido a la:

30.ª Estación. Ṣalmōnāh (Nm 33,36 *a*. 41 *b*), que no dudamos en identificar con ᶜAin Garandel, lugar ameno con un manantial y pozos de agua viva y, por consiguiente, sitio obligado para acampar una caravana

que, desde ʿEṣyōn Géber, pretende llegar hasta Pūnōn. Israel partió de Ṣalmōnāh para ir prosiguiendo su camino dentro del lecho del Wādī el-ʿArabah, valle estéril, a trechos arenoso y a trechos pedregoso y siempre desolador, dificultando la marcha de los que por él transitan. De aquí que el pueblo impaciente y fatigado a causa del camino, murmurara contra Dios y contra Moisés y, cercano ya a la:

31.ª Estación. → **Pūnōn** (Nm 21,4-9; 33,42). Yahweh castigó a su pueblo enviando serpientes venenosas y mortíferas contra los culpables. Arrepentidos éstos, solamente sanaban cuando fijaban su mirada a una serpiente de bronce que Moisés por orden de Yahweh había fabricado y colocado sobre un asta, figura profética de Jesús crucificado. Partieron de Pūnōn, y acamparon en la:

32.ª Estación. ʾŌbōt (Nm 33,43), hipotéticamente ʿAin el-Weibah, situada en el cruce de los caminos de Gaza, Petra y ʿAqabah. Sus manantiales copiosos han hecho de ella en todo tiempo campamento obligado para las caravanas. Estos manantiales y la necesidad de un descanso prolongado antes de escalar el país de Moab justifican suficientemente la pequeña desviación del itinerario hacia occidente. Y partieron de ʾŌbōt y acamparon en la:

33.ª Estación. Ruinas de ʿĂbārīm (Nm 21,11 *a*). Situadas en la frontera de Moab, que corresponden a Ḫirbet ʿAiy, al norte de Wādī el-Ḥeṣā, a unos 2 km de Kaṭrabbā. Israel estaba pronto a escalar la alta meseta del este del Wādī el-ʿArabah. Como la cuenca del Wādī el-Ḥeṣā no ofrecía para este fin un pasaje conveniente, es de suponer que Israel lo hallaría en alguno de los wādīs contiguos. «Partieron, pues, de las ʿIyyē ʿĂbārīm y acamparon junto al torrente Zéred[1], en el desierto que hay frente a Moab, al oriente»[2]. Nótese la dislocación de la cláusula de Nm 21,11 *b*, corrección exigida por la crítica literaria a fin de presentar un texto correcto e inteligible.

34.ª Estación. Torrente de → **Zéred**. ¿En qué sitio de su largo curso acampó el pueblo? «En el desierto», responde el texto, «frente a Moab, al oriente». Tres señas que, reunidas, nos conducen necesariamente hacia las fuentes de dicho torrente, en las cercanías de Qalʿat el-Ḥeṣā. Cuando estuvo en el torrente Zéred, el pueblo de Israel se hallaba acampado junto a la frontera de Moab.

[1]Nm 21,12. [2]Nm 21,11 b.

VI.ª ETAPA. DESDE LA FRONTERA DE MOAB A LA ORILLA DEL JORDÁN. Partiendo del torrente Zéred acamparon en la:

35.ª Estación. A la otra orilla del torrente → **Arnón** Y de allí fueron a la:

36.ª Estación. → **Bĕʾēr** (Nm 21,16). Estación situada en el Wādī el-Ṯemed e idéntica a la de → **Mattānāh** (Nm 21,18). Y de Mattānāh a la:

37.ª Estación. Naḥălīʾēl (Nm 21,19). Probablemente se trata del Wādī el-Ḥabīs, que constituye todo el curso superior del Wādī Zerqā Māʿīn. De Naḥălīʾēl partieron hacia la:

38.ª Estación. Bāmōt (Nm 21,19 *b*). Con este nombre es designado, más bien que un punto determinado, toda la región que abunda en monumentos megalíticos, que se extiende al sudoeste de Mádaba y que fue teatro de los oráculos de Balaam (→ **Bāmōt Báʿal**). Desde Bāmōt, Israel se encaminó hacia la:

39.ª y última estación. Los campos o estepas de Moab (Nm 21,20; 22,1) (→ **ʾĀbēl ha-Šiṭṭīm**). Los hijos de Israel acamparon allí cierto tiempo, durante el cual Moisés subió a la cumbre del → **Pisgāh**, y allí murió después de haber contemplado de lejos la Tierra Prometida, y el pueblo bajo el mando de Josué, sucesor de Moisés, se preparó para pasar el Jordán y emprender la conquista de Canaán.

Bibl.: E. H. PALMER, *Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels*, Gotha 1876. F. HUMMELAUER, *Comm. in Ex. et Lev.*, París 1897. M.-J. LAGRANGE, *L'itinéraire des Israelites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, en *RB* (1900), págs. 63-86, 273-287, 443-449. J. WEIS, *Das Buch Exodus*, Graz 1911. B. UBACH, *Éxodo-Levitic*, en *Biblia de Montserrat. Illustració*, II, págs. 1-267; III, págs. 16-70, 76-209, 308-385, Montserrat 1927. C. BOURDON, *La route de l'Exode*, en *RB* (1932), págs. 370-382, 538-549. A. BEA, *De Pentateucho*, en *Institutiones Biblicae*, II, 2.ª ed., Roma 1933. ABEL, II, págs. 208-217. A. CLAMER, *Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, págs. 295-380. H. CAZELLES, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*, en *RB*, 62 (1955), págs. 321-365. B. UBACH, *El Sinaí*, 2.ª ed., Montserrat 1955. É. DHORME, *Exode, Nombres*, en *BP*, I, París 1956. A. CLAMER, *Exode*, en *La Sainte Bible*, II, París 1956, págs. 138-168. M. DU BUIT, *Géographie de la Terre Sainte*, París 1958, págs. 111-121.

B. UBACH

ÉXODO, Libro del (heb. *šĕmōt*; Ἔξοδος; Vg. *Exodus*).

1. CONTENIDO. En la división actual en que aparece el Pentateuco y que es artificial, el Éxodo es el segundo de los cinco libros. El artificio de la división se ve bien claramente en lo que es hoy el fin del libro y que seguramente continuaba antes con el actual cap. 8 del Levítico, Los capítulos 39-40 del Éxodo narran la ejecución de las instrucciones que Moisés recibe de Dios en los caps. 27-28; en cambio, las instrucciones recibidas en el cap. 29 son ejecutadas en el cap. 8 del Levítico (consagración de Aarón y de sus hijos). El material del actual libro del Éxodo no es, por consiguiente, más que una parte — considerable, es verdad — de lo que constituye el material de todo el Pentateuco, es a saber: la Ley y su situación dentro de la historia de Israel y del género humano (→ **Génesis**). Esta doble temática histórica y legal nos brinda la división de Éxodo. La primera parte del libro es histórica: continúa la narración del Génesis sobre la migración a Egipto de los hijos de Jacob, presupuesto necesario de su opresión por los egipcios y de su prodigiosa liberación por obra de Yahweh (= Éxodo). Este último episodio[1] constituye sin duda el clímax de la primera parte[2]. Pero como la liberación del cautiverio egipcio no es un fin en sí mismo, sino el medio que Yahweh elige para «adquirirse» un pueblo[3], la narración del paso del mar Rojo culmina en la Alianza de Sinaí[4], que es el verdadero centro de todo el Pentateuco.

Se puede decir, en efecto, que los temas centrales de la Tōrāh (la creación, la elección de Abraham, la posesión de la Tierra Prometida, la constitución de un pueblo consagrado a Dios), conducen al pacto de la Montaña santa o de allí parten. Por otro lado, ya a es-

ta altura del libro se puede apreciar, más que en el Génesis, el carácter mixto de su temática: el texto de la Alianza no es solamente el Decálogo[5], sino un código completo[6] que los críticos conocen con el nombre de Código (o Libro) de la Alianza (*Bundesbuch*). En el seno mismo, por consiguiente, de su parte histórica, el libro lleva una verdadera ley, completa en sí misma, cuyo contenido, además, no coincide ni con el marco que actualmente la contiene ni con la otra ley que a continuación sigue (cf. *infra*). Esta ley es la segunda parte de Éxodo. Comprende los caps. 25-40 (en la división actual del Pentateuco) y está netamente separada de la anterior por el cap. 24 donde se narra la conclusión de la Alianza sinaítica. Las prescripciones de esta ley son casi exclusivamente litúrgicas o cultuales. También en ella se advierte, sin embargo, la mezcla de temas propios de todo el Pentateuco: los caps. 32-34 contienen una breve historia, la de la apostasía de Israel y la renovación de la Alianza (el becerro de oro), que separa la formulación de las prescripciones[7] de su ejecución[8], al menos comenzada. En medio de la pequeña historia se encuentra, a su vez, un código sucinto, que los críticos llaman Decálogo cultual o pequeño Código de la Alianza. Como se advierte, la construcción del Éxodo sólo tiene sentido dentro del plan arquitectónico del Pentateuco, del cual constituye ciertamente el núcleo.

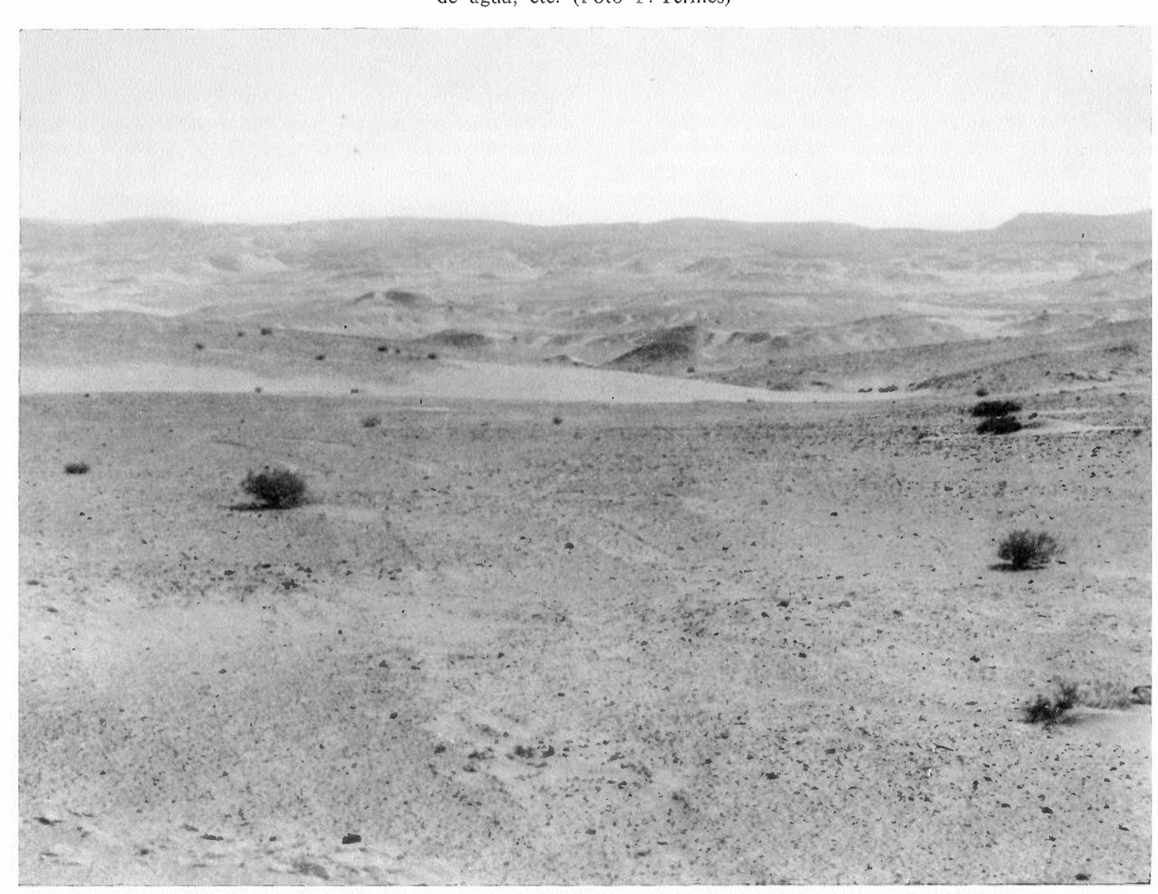
[1]Éx 13,17-15,21. [2]Éx caps. 1-15. [3]Cf. 1 Pe 2,9; Act 20,28; Éx 19,5. [4]Éx caps. 19-24. [5]Éx 20,1-17. [6]Éx 20,22-23,19. [7]Éx 25,31. [8]Éx 35,40.

2. COMPOSICIÓN. Conforme a lo dicho, no se puede hablar propiamente de la composición del Éxodo, sino de la composición del → **Pentateuco**, de lo cual se trata en otro lugar. A lo sumo, se podría aquí recordar en pocas palabras lo que se dice comúnmente acerca de este problema, aplicándolo a nuestro libro, y subrayar alguno que otro aspecto particular de su factura literaria, capaz de iluminar por reflejo el problema general.

Cuando se habla hoy de composición literaria del Pentateuco, no se tarda en mencionar los «documentos» o, como otros prefieren (Nyberg, Noth, Engnell, De Vaux), las «tradiciones». La repartición cuadripartita del material literario, realizada en función de cuidadosos análisis lexicológicos, lingüísticos, estilísticos, etc., proporciona a la crítica un cómodo cuadro de referencia, que se puede utilizar también en el caso del Éxodo.

En esta segunda parte del Pentateuco se puede encontrar un yahwista, un elohista, un redactor sacerdotal

Desierto de la península del Sinaí, entre las «Fuentes de Moisés» y los llamados montes del Faraón. El paisaje permite imaginar las dificultades que los israelitas encontraron durante su éxodo: calor, falta de pastos, escasez de agua, etc. (Foto P. Termes)





El oasis de ᶜAyūn Mūsā, identificado con Mārāh. Aquí ocurrió la primera rebelión de los israelitas en el Éxodo, humanamente explicable, hasta cierto punto, ya que al llegar sedientos del desierto se encontraron con que el agua era salobre. (Foto P. Termes)

y un deuteronomista. La distinción es, sin embargo, menos clara que en Gn, donde, como se sabe, la teoría documental tuvo su origen y ha buscado siempre sus pruebas. Ciertos bloques simples se prestan a una fácil clasificación. Así, por ejemplo, el material de las leyes litúrgicas de los caps. 25-31 y 35-40 es ciertamente de origen sacerdotal y su presencia a esta altura del libro, y su conexión con lo que precede y sigue, se debe a un redactor de esta tendencia, que es el redactor final del Pentateuco. El Código de la Alianza, si bien se admite que ha sido *transmitido* en un contexto elohista, es tenido comúnmente por una unidad independiente y anterior a la redacción de este documento (aunque Holzinger y Driver subrayan el carácter compuesto del Código). Otros bloques literarios presentan, en cambio, el típico aspecto de composición, familiar en el Pentateuco. Así el relato de la vocación de Moisés[1], donde se entretejen las líneas yahwista y elohista; la revelación del nombre divino[2] pertenecería más bien a esta última. En Éx 6,2-12, sin embargo, se lee un nuevo relato de vocación, de tendencia sacerdotal. Las tres líneas se vuelven a encontrar, combinadas, en el relato de las plagas[3], sin que sea siempre fácil (o aun simplemente posible) reconocer el aporte particular de cada una, lo cual vale especialmente de los textos elohistas (el documento E es, en la crítica del Pentateuco, el documento «débil»). Con todo, la distinción de las fuentes permite aquí aclarar el intrincado problema del número y orden de las plagas. Un nuevo ejemplo de combinación narrativa se puede ver en el relato de la salida de Egipto y el paso del mar Rojo o mar de los Juncos[4]. Los relatos de la Alianza[5] y de la apostasía[6], son también visiblemente compuestos.

La crítica literaria contemporánea, sin despreciar los análisis de vocabulario y estilo, propios del método, los completa con la doble consideración del medio donde se forman y transmiten las unidades literarias (*Sitz im Leben*), y de la finalidad didáctica que guiaba, sin duda, a los diferentes compiladores. Los textos no fueron combinados de una manera puramente mecánica, ni son creaciones artificiales sin conexión con la época que intentan representar. La composición del Éxodo, como la de todo el Pentateuco, obedece a las mismas leyes. Existe a la vez un respeto extremo de las viejas tradiciones y de los textos legales, y una intención visible de vincular todo eso con la situación presente de Israel. Se mantiene el Código de la Alianza en el relato del Sinaí, al cual no pertenece originalmente, pero se le añade toda la legislación sacerdotal que responde a otro medio y a otras preocupaciones. Por donde se ve también que el Éxodo, y en particular los relatos de la Pascua y la Alianza sinaítica, son en realidad la clave de bóveda de la arquitectura del Pentateuco. Los documentos yahwista, elohista y redactor sacerdotal, hacen convergir la historia de Israel y su legislación hacia estos dos momentos de la revelación suprema. El mismo deu-

teronomista se ha cuidado muy bien de presentar su código, promulgado en las estepas de Moab, dentro del marco de la entrega del Decálogo[7].

[1]Éx cap. 3. [2]Éx 3,13-15. [3]Éx 7,8-13,16. [4]Éx 13,17-14,31. [5]Éx 19,1-24,18. [6]Éx caps. 32-34. [7]Cf. Dt 4,9-19; 5,1-33.

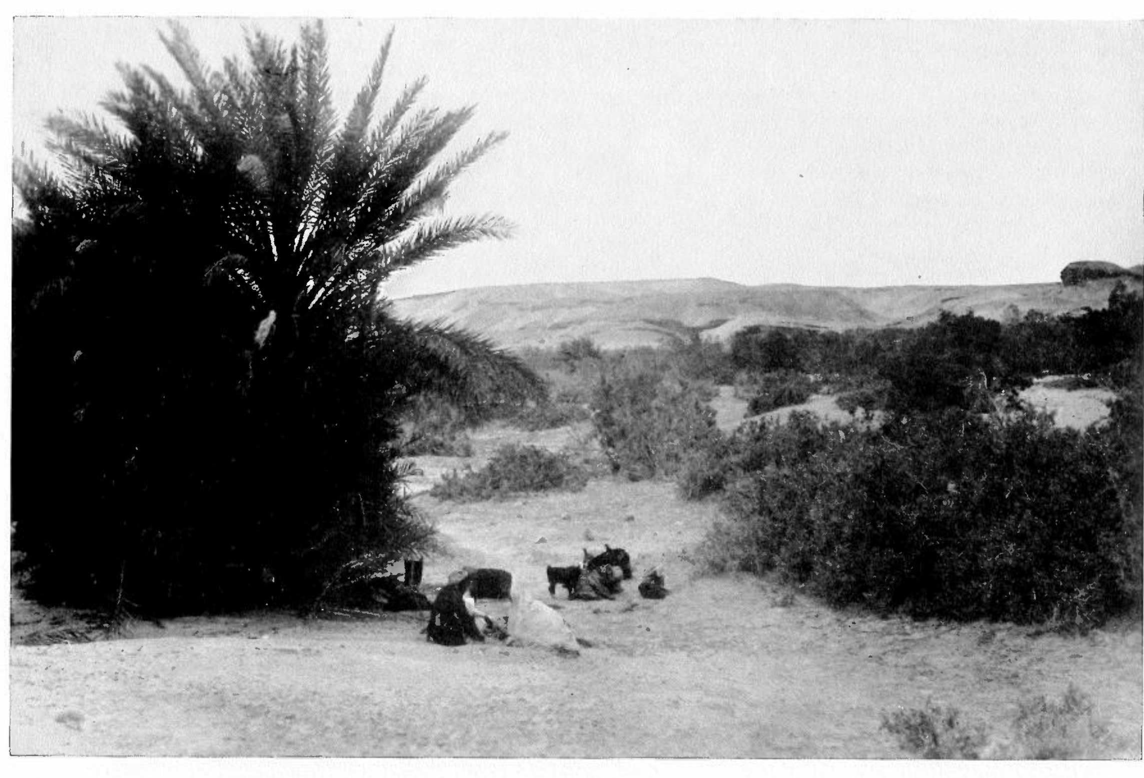
3. Época y autor. De lo dicho se desprende con suficiente claridad que los problemas de época y autor no se pueden plantear del Éxodo en sí mismo. Con todo, siendo Moisés la figura central del Éxodo y encontrándose más de una vez afirmada en el libro[1] su actividad personal de escritor, se puede preguntar cómo tales afirmaciones se integran en una teoría literaria del Pentateuco. Y la cuestión de época está evidentemente vinculada a esta obra. No parece, sin embargo, que deba darse excesivo valor, en sano método crítico, a expresiones como las citadas, en cuanto tales. Más bien se piensa que la conexión de determinados textos del Éxodo especialmente, pero también del resto del Pentateuco, con la época y eventualmente con la persona de Moisés, debe ser buscada en el análisis minucioso de las fórmulas y del medio histórico y cultural que su contenido supone. El estudio del Medio Oriente contemporáneo tendrá, para este análisis, una importancia difícil de exagerar que, en el caso del Éxodo, requieren una aplicación especial al mundo egipcio del II milenio A.C. Por esta vía se llega a la conclusión, cada vez más aceptada, de que no sólo el Decálogo, sino también el Código de la Alianza, por lo menos en sus elementos esenciales (los *mišpāṭīm*), son de época, sino de origen, mosaica. El mismo método debe ser seguido para la determinación cronológica de otros textos, anteriores o posteriores a la actividad del gran legislador.

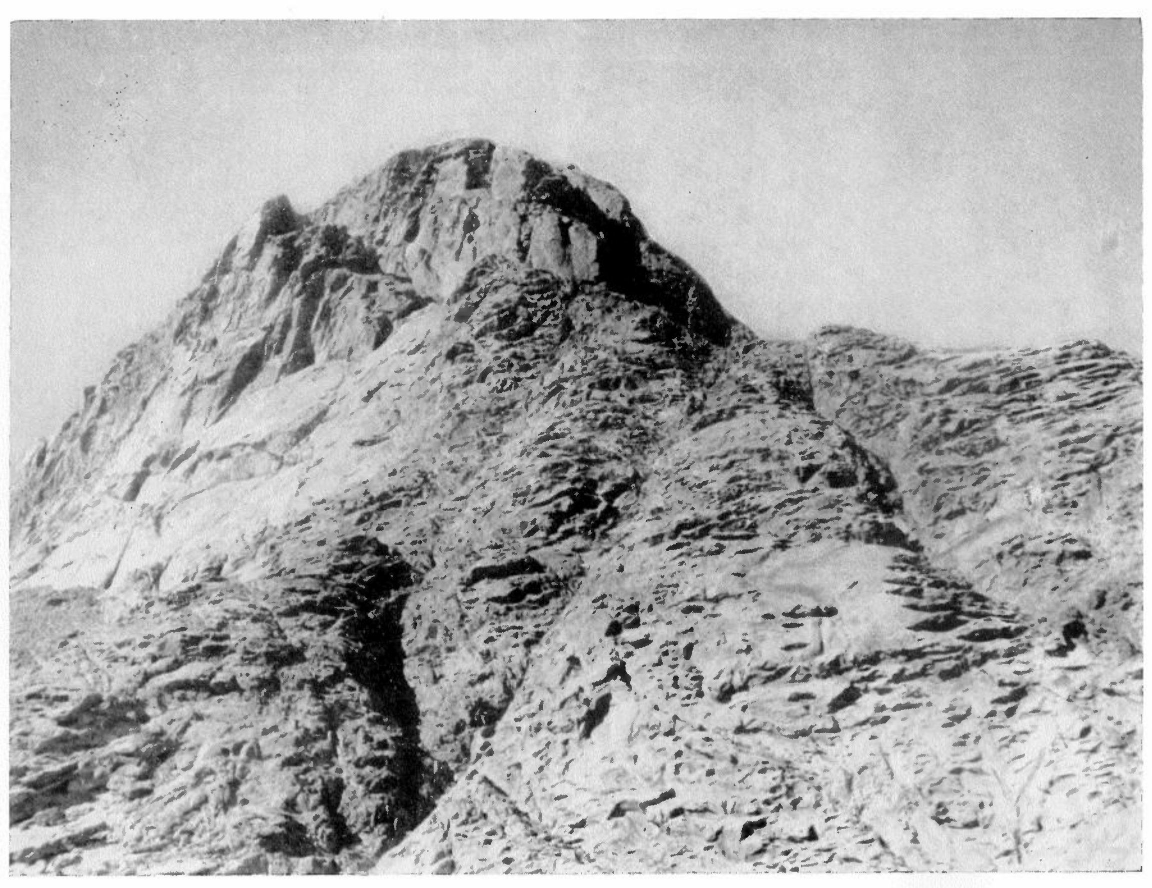
[1]Éx 17,14; 24,4; 34,27.

4. La historia del Éxodo. Sin pretender entrar aquí en cada uno de los problemas históricos que suscita el estudio de nuestro libro, y que serán tratados en otros artículos de esta misma obra, nos parece útil describir a grandes líneas la historia que el Éxodo narra (o a veces más bien supone), por referencia sobre todo al mundo oriental contemporáneo dentro de cuyo marco los acontecimientos se desarrollan. La enseñanza propia del Éxodo consiste principalmente en la historia de la constitución y conducción divina del pueblo de Israel.

El punto de partida del Éxodo es el cautiverio de los descendientes de Jacob en Egipto, efecto de un cambio en la situación política de este último país[1]. Dicho cambio responde en la gran historia a la restauración de la monarquía egipcia bajo la XVIII dinastía, después de las dinastías de los hicsos. Pero, de la misma manera que la entrada de los hebreos en el país del Nilo no ocurre de una sola vez, tampoco la opresión debe ser vista como un suceso individual y repentino, sino como la culminación de un largo proceso, cuya última etapa se caracteriza por la exacerbación y el desenlace. Así se explica que la crisis tenga lugar, según Éx 1,11 *b* (Pītōm y Raʿmĕsēs), bajo Ramsés II, faraón de la XIX dinastía (1290-1224). Se trata seguramente de un grupo más o menos heterogéneo de inmigrantes semitas (¿los ḫabiru?),

Palmeras y tamariscos en el oasis de Wādī Garandel, que suele identificarse con ʾĒlīm, una de las estaciones citadas en el libro del Éxodo. (Foto Monasterio de Montserrat)





Ğebel Mūsā en el Sinaí. Aquí, según la tradición, Moisés contempló cara a cara a Dios. En el corazón del Sinaí selló Dios con Israel un pacto de alianza. El camino era difícil, pero no había por qué rebelarse; había que demostrar fidelidad al Señor y confianza en quien milagrosamente hiciera salir a los israelitas de Egipto. (Foto P Termes)

que, después de mucho tiempo, decide sustraerse a los trabajos forzados. La iniciativa pertenece a Yahweh, presentado como el Dios de los antepasados del grupo, quien se sirve para eso de un personaje de talla heroica: Moisés. Moisés es el protagonista, no sólo del Éxodo, sino del Pentateuco entero y quizás de todo el AT. Su vocación es descrita a la manera de la vocación de los profetas[2], pero la misión que le toca realizar supera incomparablemente cuanto se nos dice de todos ellos[3]. Además, la tradición ha fijado sus rasgos, acentuando lo extraordinario y lo grandioso, lo cual vuelve difícil la precisa determinación de su papel histórico. Para algunos, inclusive, tal determinación sería imposible (cf. M. Noth). No obstante, el caracter concreto de estos rasgos y su conexión real con el mundo egipcio del final de la XVIII y el principio de la XIX dinastía (cf. H. Cazelles), permite devolver a la figura del patriarca su densidad histórica. Lo mismo ocurre con su misión, a pesar de sus dimensiones heroicas. Ni las plagas, ni el paso del mar de los Juncos, ni la marcha por el desierto con el episodio del maná, son fáciles de determinar en cuanto a su preciso contenido histórico (y geográfico). Pero lo dicho conserva siempre su valor: el ambiente de estos relatos no se explica sino por una referencia concreta a un momento y a un lugar reales. Estamos, por consiguiente, muy lejos de la *Passahlegende*, preconizada por J. Pederson. A esta posición se puede oponer la afirmación de B. Couroyer, que demuestra un contacto lingüístico entre Éxodo y Egipto: «Se coincidía en reconocer el carácter "egiptizante" de un cierto número de capítulos del Éxodo, el de la narración de las plagas en particular. Éste carácter parece estar mucho más acentuado de lo que se había admitido hasta ahora» (pág. 494). Para el mismo autor, la palabra *pésaḥ*, «pascua», sería simplemente la transcripción hebrea de la expresión egipcia *p3šh*, «el golpe». Nada más incompatible con el carácter «legendario» de la fiesta.

Parecidas observaciones pueden ser formuladas acerca del segundo episodio central del Éxodo: la Alianza. George Mendenhall ha demostrado recientemente que el pacto sinaítico como forma jurídica se explica muy bien a partir de cierto tipo de tratados políticos, los *suzerainty treaties*, peculiares a la segunda mitad del II milenio A.C. y atestiguados sobre todo en el mundo hitita. El relato del Éxodo adquiere así una relación con el tiempo y el espacio, aun cuando se trata de un hecho trascendente, como una teofanía. De la misma manera, el cuerpo o

los cuerpos de leyes, asociados en el tenor actual del Éxodo a dicha teofanía, deben ser vistos, no como el resultado de una *pia fraus*, sino al contrario, como un intento consciente de poner toda la vida histórica de Israel en auténtica continuidad con el primer Pacto. De ahí que, por una parte, un cierto anacronismo preocupe muy poco a los compiladores y, por la otra, sea posible encontrar en las prescripciones cultuales del Éxodo más de un elemento antiguo.

Con ayuda de estas consideraciones podríamos definir la enseñanza propia del Éxodo como el testimonio de la acción salvífica de Dios, que crea y organiza para sí mismo un pueblo en la trama real de la historia humana en orden a la salvación de todos.

[1]Éx 1,8 y sigs. [2]Éx 2,23-4,17. [3]Cf. Nm 12,6-8; Dt 34,10.

Bibl.: H. Holzinger, *Exodus*, Tubinga 1900. B. Baentsch, *Exodus*, Gotinga 1903. S. R. Driver, *The Book of Exodus*, en *The Cambridge Bible*, 2.ª ed., Cambridge 1918. F. M. Th. de Dagre Böhl, *Exodus*, Groninga 1928. J. Pedersen, en *ZAW*, 49 (1931), págs. 161-181. P. Heinisch, *Das Buch Exodus*, Bonn 1934. W. Rudolph, *Der Aufbau von Exodus 19-34*. en *BZAW*, 66 (1936), págs. 41-48. E. Galbiati, *La structurz letteraria dell'Esodo*, Alba 1956. G. Beer, *Exodus*, Tubinga 1939. H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, París 1946, págs. 169-183. B. Couroyer, *L'Exode*, en *LSB*, París 1952, pág. 128 y sigs. H. H. Roncley, *Moïse et le Décalogue*, en *RHPhR* (1952), págs. 7-40. C. Kuhl, *Die Entstehung des Altes Testaments*, Berna 1953, pág. 387. M. Noth, *Geschichte Israels*, 2.ª ed., Gotinga 1954, pág. 128. G. Mendenhall, *Covenant Forms in Israelite Tradition*, en *BA*, 17 (1954), págs. 50-76. B. Couroyer, *L'origine égyptienne du mot «Pâque»*, en *RB*, 62 (1955), págs. 481-496; íd., *Le Doigt de Dieu*, en *RB*, 63 (1956), págs. 481-495. A. Clamer, *L'Exode*, en *La Sainte Bible*, I, París 1956. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2.ª ed., Nueva York 1957, pág. 266.

J. Mejía

EXORCISMO (ἐξορκίζω, ἐξορκιστής). La palabra castellana — como el *exorcismus* latino — es mera transcripción del griego que significa «conjuro», el acto de obligar con juramento a hacer algo. Tales aspectos van desarrollados en otros artículos (→ **Conjuro** y **Juramento**); por lo que aquí nos referiremos sólo a la violencia que se infiere a los espíritus malos con el fin concreto de obligarlos a abandonar el cuerpo de un poseso.

El verbo es frecuente entre los papiros mágicos de los primeros siglos cristianos junto al simple ὁρκίζω y las fórmulas son de extraordinaria solemnidad, invocando a los dioses del cielo, de la tierra y del mar, a todas las fuerzas cósmicas, etc.

Según Flavio Josefo, el rey Salomón fue el mayor exorcista de la antigüedad, porque «Dios le enseñó el arte de arrojar los malos espíritus para utilidad y salud de los hombres», y refiere algunos casos de exorcismo realizados en su época, siglo I cristiano, en nombre del rey sabio.

Cuando Jesús arroja los demonios no se sirve de fórmula alguna mágica, sino que expresa simplemente su voluntad con imperio absoluto (ἐπιτιμᾶν): «Espíritu inmundo, sal de ese hombre, yo te lo mando»[1]. Tampoco prescribe fórmula alguna a los discípulos cuando les da poder sobre los malos espíritus[2], aunque ellos debieron usar el «en nombre de Jesús» al igual que en otras curaciones[3].

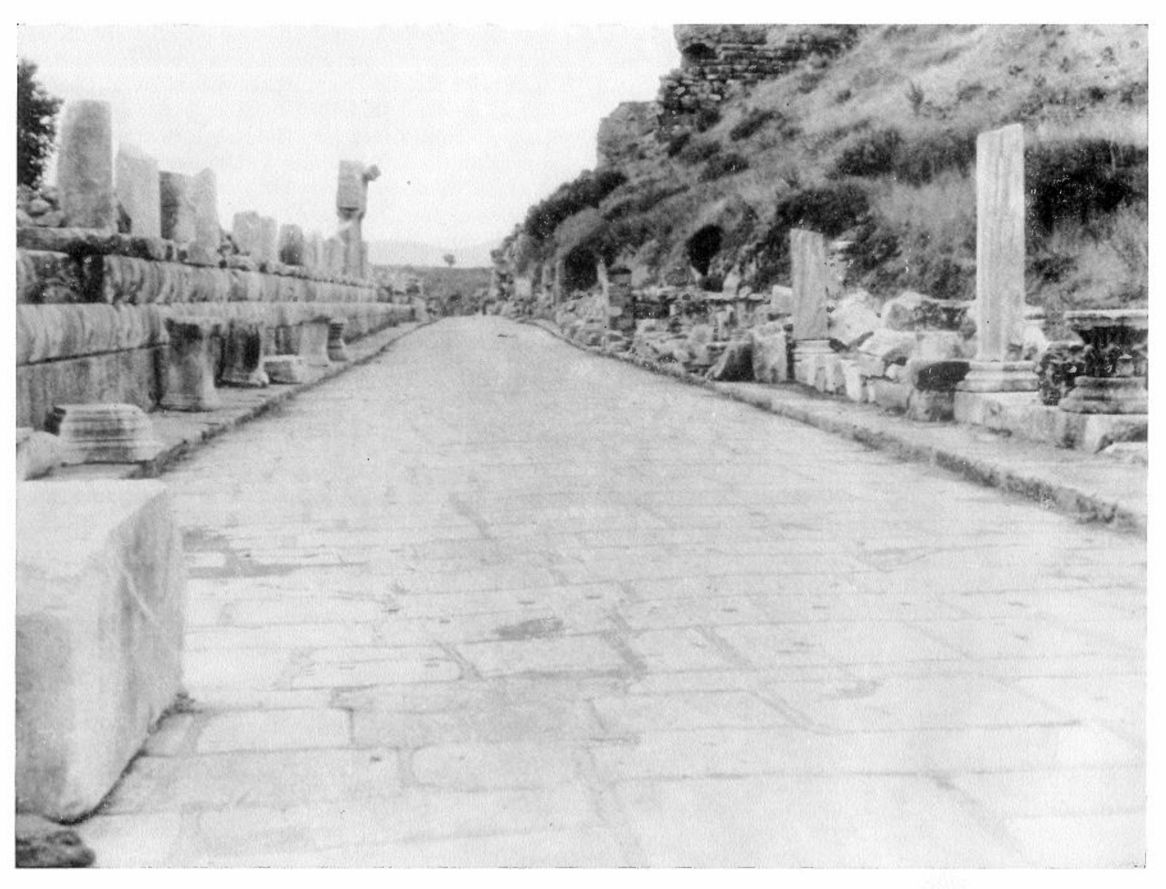
Justino testifica que en su tiempo — mediados del siglo II —, los exorcismos cristianos se hacían «en nombre de Jesús». El hecho de que en el NT se hable del bautismo conferido en el mismo nombre pudo influir en la introducción de los ritos exorcismales en el bautismo cristiano, tal como se administra ahora dentro de la Iglesia católica.

En tiempos de Jesús, nos refieren los evangelios que había exorcistas judíos que precisamente arrojaban los demonios en nombre de Jesús[4], sin que éste lo impidiese; más bien se sirve del hecho para probar a sus enemigos malévolos que Él no actúa en nombre de Beelcebú al curar endemoniados[5].

El término «exorcista» aparece sólo una vez en el NT, designando a «algunos judíos ambulantes que intentaron invocar el nombre del Señor Jesús sobre quienes tenían los espíritus malos, diciendo: "Os



Placa de exorcismos de origen asirio en la que aparecen grabados los siete demonios. (Foto Museo del Louvre)



Vista parcial de la «vía de mármol» de Éfeso, vista desde la biblioteca de Celso. En la Biblia sólo aparece una vez la palabra «exorcista» y se aplica a unos judíos de paso por Éfeso. (Foto P. Termes)

conjuro por Jesús a quien Pablo predica"»; eran siete hijos de un tal Escevas de familia pontifical; pero los tales salieron malparados[6]. La anécdota la refiere Lucas en conexión con el grande florecimiento de las artes mágicas en Éfeso y ahí radica el fracaso de los pretendidos exorcistas.

[1]Mc 1,25; 5,8; 9,24 y par. [2]Mt 10,1. [3]Cf. Act 3,6; 4,10. [4]Mc 9,37-40 y par. [5]Mt 9,34; 12,24-27 y par. [6]Act 19,13-17.

Bibl.: F. Josefo, *Ant Iud.*, 8,42-45. Justino, *Diálogo contra Trifón*, 85. R. Wünsch, *Antike Fluchtafeln*, en *Kleine Texte*, 20 (1912), pág. 13 y sigs. Strack-Billerbeck, I, pág. 1005 y sigs. J. Schneider, ἐξορκίζω, en *ThW*, V, págs. 465-467.

C. GANCHO

EXPECTACIÓN MESIÁNICA. El mesianismo es la idea central de todo el AT. La esperanza de una rehabilitación espiritual y aun de un Libertador personal, es la clave para interpretar la Biblia. En efecto, desde los primeros capítulos del Génesis hasta el Apocalipsis, el drama humano se desarrolla en torno a la voluntad salvífica de Dios sobre el hombre. La Biblia es el eco de las relaciones oficiales de Dios con la humanidad, la crónica de la revelación divina que poco a poco se ha ido manifestando históricamente a los hombres, conforme a un triple estadio evolutivo: a) *prehistórico*: preparación en el AT; b) *histórico*: manifestación plena de Dios con la Encarnación del Verbo-Mesías en la historia y la incoación del Reino de los cielos; c) *metahistórico*: la plenitud del mesianismo triunfante en ultratumba, después de la discriminación definitiva de buenos y malos al fin del mundo, lo que es el estadio final reflejado en el Apocalipsis. Aquí se tratará sólo del período de expectación, es decir, de los tiempos del AT, en que la salvación es todavía una mera promesa que se va concretando paulatinamente en la historia del pueblo elegido, vehículo de transmisión de la esperanza mesiánica.

1. La expectación mesiánica antes de los profetas escritores. Después de la primera caída, la humanidad recibe la primera promesa de «salvación». La descendencia de Eva terminará por aplastar la cabeza del espíritu maligno seductor[1]. La promesa recae directamente sobre la «descendencia» de Eva como *colectividad*, sin que ello excluya un vencedor personal, máximo representante de la misma humanidad. Desde aquel momento, una lucha a muerte se desarrolla en la historia entre el bien y el mal, y los hombres se incorporan a uno u otro ejército. Así la Biblia habla de una generación de justos, los descendientes de Set, que ca-

minan por las vías del Señor, y de una generación pecadora, los descendientes de Caín, que sólo se preocupan de gozar de la vida y desarrollar el progreso material, mientras que aquéllos más bien procuran dar culto a Dios y seguir sus mandatos. En la catástrofe del diluvio, la bendición de Dios recayó en un descendiente de Set, con el que hizo una «alianza»[2]. Es la primera «alianza» de Dios con la humanidad, lo que es prenda de «salvación» para ésta. La promesa de «salvación» se concreta en uno de los hijos de Noé, Sem[3] y, dentro de la amplia descendencia de éste, en Abraham, al que se le anuncia que en «su descendencia serán bendecidas todas las gentes»[4]. Es una alusión a la universalidad de la promesa mesiánica. La promesa se repite a Isaac[5] y Jacob[6] y, de la alianza de éste, Judá recibirá el cetro de la preeminencia[7]. En un estadio de revelación posterior, la promesa quedará confinada en los límites de la descendencia de David[8]. Es entonces cuando la promesa de «salvación» empieza a concretarse en un personaje ideal, el *Mesías* («ungido»), que establecerá un reino universal[9].

[1]Gn 3,15. [2]Gn 9,8.17. [3]Gn 9,26-27. [4]Gn 22,18. [5]Gn 26,4. [6]Gn 27,27 y sigs. [7]Gn 49,8-12. [8]2 Sm cap. 7. [9]Sal 2.

2. La expectación mesiánica en los escritos proféticos. Los profetas son los «centinelas» de Israel, los representantes genuinos del más puro yahwismo espiritualista y ético y, por tanto, los mejores intérpretes de las tradiciones mesiánicas de su pueblo. El primero de todos cronológicamente, Amós (siglo VIII), anuncia a sus contemporáneos un juicio purificador discriminativo de justos y pecadores, como preparación a la era de la salvación mesiánica, en que los israelitas vivirán vinculados de corazón a Yahweh, participando de su protección y beneficios[1]. La «casa de David», reducida a un «tugurio», será reedificada esplendorosamente como en los días antiguos. Oseas (siglo VIII) anuncia también un castigo purificador y justiciero sobre Israel y Judá[2], pero Yahweh, por amor a su pueblo, no lo aniquilará totalmente[3]. Israel y Judá volverán a juntarse en torno a Yahweh[4]. Isaías (siglo VIII) proclama asimismo un juicio purificador sobre Judá como condición necesaria para la inauguración mesiánica: «Sión será redimida por el juicio»[5]. Para él, Yahweh es el Señor del universo, el «Santo de Israel», que quiere que su pueblo se «santifique» y eleve a un grado superior de vida religiosa y moral, para ser digno de que le llamen el «pueblo de Dios»[6]. Las naciones enemigas de Judá serán aniquiladas y surgirá un príncipe ideal, el *Emmanuel* («Dios con nosotros»), cuyo nombre simbólico expresa la protección divina[7]. Sus cualidades excepcionales de «maravilloso consejero, Dios fuerte, Padre sempiterno y Príncipe de la paz»[8] serán consecuencia de la particularísima asistencia divina: «Reposará sobre Él el espíritu de Yahweh, espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Dios»[9] y, como consecuencia de ello, «juzgará en justicia al pobre y en equidad a los humildes de la tierra. Herirá al tirano con los decretos de su boca y con su aliento matará al impío. La justicia será cinturón de sus lomos y la fidelidad el ceñidor de su cintura»[10]. En su reinado habrá una paz paradisíaca, de forma que hasta las mismas bestias perderán sus instintos salvajes[11], «porque estará la tierra llena del conocimiento de Yahweh, como llenan las aguas al mar»[12]. El título de este «Príncipe» excepcional (no se le llama «Rey»), o lugarteniente de Yahweh, sobrepasa a todo lo imaginable, ya que se le llama «Dios fuerte», expresión que en la Biblia se aplica únicamente al mismo Dios. El profeta, pues, ve en el *Emmanuel* una dignidad especialísima, que le acerca a la esfera de la divinidad. Su contemporáneo Miqueas presenta al Salvador de Judá naciendo en Belén. Es el «Dominador en Israel, cuyos orígenes son desde antiguo» y nace de una mujer «que va a dar a luz»[13]. El vaticinio es similar al de Is 7,14 sobre la «Virgen» o doncella, que va a dar a luz al *Emmanuel*, el cual proviene también de Belén, como «retoño de Jesé», el gran antepasado de la casa davídica. La procedencia «desde antiguo» del «Dominador en Israel» parece aludir al gran abolengo dinástico davídico del futuro Salvador de Judá e Israel. Jeremías (siglo VII) habla en sus profecías de una «nueva alianza», cuyas leyes serán escritas en los corazones[14], como consecuencia de un mayor «conocimiento de Yahweh», y anuncia la venida de un «Vástago de justicia», procedente de la casa de David, que, «como verdadero rey, reinará prudentemente y hará justicia y derecho en la tierra». Por eso su nombre simbólico será «Dios, nuestra justicia»[15]. Ezequiel (siglo VI) pregona la restauración de Israel y Judá[16], que acontecerá después de una época de depuración y castigo. Los ciudadanos de la nueva teocracia estarán gobernados «por un pastor único, mi siervo David, y Yo, Yahweh, seré su Dios, y mi siervo David será mi príncipe en medio de ellos»[17].

[1]Am 9,11-15. [2]Os 5,13-14. [3]Os 11,8. [4]Os 14,2-9. [5]Is 1,27. [6]Is 6,5. [7]Is 7,14. [8]Is 9,6. [9]Is 11,2. [10]Is 11,4-5. [11]Is 11,6-8. [12]Is 11,9. [13]Miq 5,1-2. [14]Jer 31,31-34. [15]Jer 23,5.6. [16]Ez 37,15-22. [17]Ez 34,23-24.

En todas profecías se alude constantemente a la restauración de la casa de David como prenda de salvación nacional. Al Mesías, pues, se le concibe como «Príncipe» o «Pastor», lugarteniente de Yahweh, que inaugurará un reinado de justicia y de equidad. Esta concepción «regia» aparece superada en la segunda parte del libro de Isaías, donde se habla de un misterioso → **Siervo de Yahweh**, que cumple su misión de predicar la Ley a las gentes, sufriendo con modestia y resignación los ataques de sus enemigos, siendo «maltratado y afligido como cordero llevado al matadero, como oveja muda ante los trasquiladores»[1]. Y lo más desconcertante de esta serie de oráculos es que muere, y con su muerte violenta obtiene la victoria: «Fue arrebatado por un juicio inicuo, sin que nadie defendiera su causa, cuando era arrancado de la tierra de los vivientes, y muerto por las iniquidades de su pueblo. Fue igualado a los malhechores, a pesar de no haber en él maldad, ni haber mentira en su boca... Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado, tendrá posteridad y vivirá largos días, y en sus manos prosperará la obra de Yahweh»[2]. No cabe anuncio más asombroso para una mentalidad del AT, pues la «salvación» es aquí vaticinada como efecto de la muerte vicaria de un inocente excepcional, al que se da el título de «Siervo de Yahweh» por antonomasia. Sólo a la luz de los

evangelios podemos entender esta profecía, que puede considerarse como la culminación —en sentido espiritualista— de los vaticinios mesiánicos del AT.

Este carácter pacífico del Mesías aparece también en Zacarías: «Alégrate, hija de Sión. Salta de júbilo, hija de Jerusalén. Mira que viene a ti tu rey, justo y salvador, humilde, sentado en un asno. Extirpará los carros de Efraim y los caballos de Jerusalén, y será roto todo el arco de guerra, y promulgará a las gentes la paz, y será de mar a mar su señorío, y desde el Río hasta los confines de la tierra»[3]. El Rey-Mesías, por tanto, lejos de ser el déspota oriental que oprime a los vencidos, es presentado lleno de mansedumbre, dando de lado a todo atuendo guerrero, triunfando por la persuasión y la equidad, estableciendo una «paz» universal, de la que participarán las «gentes» o naciones no israelitas. En un fragmento de la segunda parte del libro de Zacarías encontramos como un eco de la tragedia del «Siervo de Yahweh» de Isaías, pues se alude a un «justo» que ha sido entregado a la muerte por sus conciudadanos, sin considerar que era su «salvador». La efusión del espíritu divino les fuerza a arrepentirse y a sentirse movidos de compunción, de forma que lloren desconsoladamente por la víctima inocente, injustamente sacrificada: «Y aquel a quien traspasaron, le llorarán como se llora al unigénito, y se lamentarán por Él como se lamenta por el primogénito»[4]. Malaquías (siglo V) anuncia el juicio purificador sobre los pecadores y la aparición de un «sol de justicia»[5] para los justos. Antes del gran juicio discriminador, Yahweh enviará a su «ángel», Elías, que preparará los caminos del Señor[6]. Sin embargo, su vaticinio culminante es el relativo al futuro «sacrificio humeante y la oblación pura desde el oriente al occidente»[7]. Es la mejor expresión del universalismo, insinuado en múltiples profecías anteriores, como la de Isaías que anuncia la ida de todos los pueblos del orbe hacia Sión, para ser adoctrinados en la ley del Señor[8]. Malaquías va más lejos y anuncia la sustitución del culto particularista de Jerusalén por otro más universal, en consonancia con la vocación de salvación para todos los pueblos. Joel habla también de un juicio discriminador contra los pueblos paganos enemigos de Israel y, después, de la efusión del «espíritu» de Dios sobre todos los ciudadanos de la nueva teocracia, pero sin aludir al Mesías personal[9]. En el libro de Daniel (siglo II) se presenta como inminente el «reino de los santos», después de la derrota de los imperios que en la historia se opusieron al establecimiento del «reino de Dios», la gran manifestación mesiánica. Así en el cap. 7 se presenta al «Hijo del hombre» (símbolo del «reino de los santos», como colectividad), recibiendo del «Anciano de días» (Dios eterno) el poder y el imperio, después que han sido vencidos todos los enemigos, simbolizados en bestias feroces. En el cap. 9 se habla del reinado de «justicia», una vez ha desaparecido el pecado. Antes precederán años terribles de prueba, pues hasta el Templo sacratísimo será profanado, levantándose la → **abominación de desolación**, o ídolo pagano griego, erigido por el perseguidor seleucida en 168 A.C. Para el autor del libro de Daniel, la inauguración de los tiempos mesiánicos está a la vista, puesto que, tras la persecución, vendrá el «reinado de los santos». Es la última profecía del AT, cronológicamente hablando.

[1]Is 53,7. [2]Is 53,5-12. [3]Zac 9,9-10. [4]Zac 12,11. [5]Mal 3,20. [6]Mal 3,1.23. [7]Mal 1,11. [8]Is 2,3-4. [9]Jl 3,1 (Vg 2,28).

3. En el libro de los Salmos. El Sal 2 presenta al lugarteniente de Yahweh, llamado por primera vez en la Biblia «Mesías» o «Ungido» (*māšiaḥ*), dominando una insurrección de todas las naciones que no quieren admitir su yugo. En el momento crítico de esa coaligación de los pueblos paganos, Yahweh nombra a su lugarteniente «Ungido» por su mandato: «Yo he constituido mi rey sobre Sión, mi monte santo». Como consecuencia de esta consagración, el «Mesías» entra en una mayor familiaridad con Dios de tipo adoptivo: «Tú eres mi hijo, Yo te he engendrado hoy»[1]. En calidad de hijo adoptivo de Dios, se convierte en soberano de todo el orbe: «Haré de las gentes tu heredad, te daré en posesión los confines de la tierra. Podrás regirlos con cetro férreo, romperlos como vasija de alfarero». En estas frases, el Mesías aparece coloreado por la imaginación oriental como rey omnímodo, representante de Dios, ante el que todos deben inclinarse sin reserva. Esta misma concepción aparece en el Sal 110, pues el Mesías enfáticamente recibe la invitación de ocupar el sitial de honor: «Siéntate a mi derecha en tanto que pongo a tus enemigos por escabel de tus pies»[2]. Pero ahora se le asigna una nueva dignidad inaudita: «Tú eres sacerdote al modo de Melquisedec». El famoso rey de Šālēm y sacerdote del Altísimo, que se había presentado a Abraham para ofrecerle sus dones, será el tipo apropiado del futuro Mesías en cuanto que tendrá las dos potestades, la real y la sacerdotal, tradicionalmente separadas en la organización de la teocracia mosaica. El Sal 22 de penitencia, puesto en boca de un justo dolorido, parece un eco del poema del «Siervo de Yahweh». Muchas de sus frases se cumplirán literalmente en Jesús al morir en la cruz.

[1]Sal 2,7. [2]Sal 110,1.

4. Las profecías mesiánicas y su cumplimiento. En los vaticinios proféticos relativos a la era mesiánica encontramos dos elementos: *a) espiritualista*, en cuanto que se anuncia una era de justicia, de paz y de equidad, con desaparición total del pecado; *b) temporal*, en cuanto que se prometen bienes materiales en abundancia, de tal forma que los tiempos mesiánicos se conciben como una resurrección de los tiempos paradisíacos del Génesis: los montes destilarán mosto[1], la tierra será feraz en extremo[2] y la naturaleza desértica se transformará en vergel[3]. No habrá sed ni calor[4], los nuevos ciudadanos tendrán una longevidad desmesurada[5] y no habrá gentes taradas con defectos corporales[6]. Por otra parte, el mesianismo se concibe a veces en función del nacionalismo[7]. Ahora bien, ¿cuándo se han cumplido estas esperanzas? Cristo inauguró los tiempos mesiánicos y, sin embargo, estamos muy lejos del reinado de justicia anunciado. De otro lado, las bendiciones de orden temporal no se han cumplido. ¿Cómo explicar, pues, el cumplimiento de las porfecías? Para abordar este problema, debemos tener en cuenta que los profetas del AT son generalmente grandes poetas y, además, orientales, que sistemáticamente exageran

en sus afirmaciones para impresionar al auditorio oriental, que, también sistemáticamente, resta una mitad de lo que se le dice. Así formulan sus ideas con expresiones radicales y paradójicas, recargando el colorido y con tendencia a generalizar, describiendo situaciones ideales que aviven las esperanzas mesiánicas en un pueblo de ruda mentalidad. Por ello, ante situaciones de miseria y de angustia, presentan tiempos en que los grandes problemas de la vida y de la nación quedarán definitivamente resueltos. En todo esto hay mucho de artificio literario-oratorio y, por tanto, no deben tomarse a la letra sus afirmaciones. En sus descripciones debemos prescindir del ropaje imaginativo desbordado y buscar los mensajes doctrinal y religioso escuetos, ya que la Biblia es esencialmente un libro de religión. Además, al estudiar los vaticinios mesiánicos, hay que tener en cuenta que los profetas carecen de perspectiva histórica en el tiempo, de ahí que presenten como próximos hechos de realización lejana como solución a las angustias y crisis de su tiempo. La figura del Mesías es para el israelita la prenda de salvación; por eso, en todos los momentos críticos de la nación, su persona polariza las esperanzas generales, porque la promesa de Dios referente a la era mesiánica no puede resultar fallida. Los profetas, en tales instantes, procuraban orientar las esperanzas del pueblo hacia la etapa ideal y definitiva de su historia. Como su perspectiva no se extendería a la retribución de ultratumba — misterio revelado sólo en el siglo II (2 Mac 7,9; 12,43) —, esperaban que la justicia divina se manifestara en este mundo en los deseados tiempos mesiánicos, premiando a los justos con bienes temporales y castigando a los pecadores. Así como en la legislación mosaica Dios se acomodó, por misterios de su Providencia, a la rudeza de la mentalidad de los contemporáneos de Moisés (*propter duritiam cordis eorum*), así también, en la transmisión de las promesas de salvación, permitió que las grandes realidades mesiánicas aparecieran coloreadas con esperanzas de bienes y aun de inquietudes nacionalistas. Esta visión terrena del mesianismo sirvió de señuelo para sostener las esperanzas en un pueblo rudo y sensual: un anuncio de realidades estrictamente espirituales hubiera sido recibido con indiferencia. Los profetas, que eran *instrumentum deficiens*, presentaban el mensaje de Dios a su modo, conforme a la mentalidad de su ambiente. No debemos olvidar que la revelación en el AT es fragmentaria e imperfecta. Sólo en el NT se da la verdadera dimensión espiritualista al problema de la salvación de la humanidad.

[1]Am 9,13. [2]Os 2,24. [3]Is 35,1. [4]Is 49,10. [5]Is 65,20. [6]Is 35,5-6. [7]Miq 4,13; Is 60,5; 61,5-6.

5. LA ESPERANZA MESIÁNICA EN LOS PUEBLOS PAGANOS. La idea mesiánica es, como hemos apuntado, la más fecunda del AT, de tal forma que, prescindiendo de ella, se hace ininteligible la teología veterotestamentaria. Ahora bien, ¿esta idea básica es original de Israel o tiene manifestaciones paralelas y antecedentes en otros pueblos de la antigüedad? Se ha querido comparar el mesianismo israelita con otros movimientos de supuesta expectación mesiánica, de expectación salvadora, en otros pueblos. En realidad, no se encuentra en ninguno fuera de Israel la esperanza «mesiánica» en sentido escatológico, es decir, de época que cierra definitivamente el ciclo de expectación. Los ditirambos que, en determinadas circunstancias, los poetas dirigen a los reyes que suben al trono, esperando de ellos el reinado de justicia y de equidad, se confinan a su época histórica y no tienen proyección en un futuro lejano de salvación. No aluden al «fin de los tiempos» como en los vaticinios proféticos israelitas. Únicamente en la religión persa aparece el mesianismo escatológico trascendente; pero, cronológicamente, este movimiento religioso es posterior al profetismo clásico de Israel y, por tanto, no pudo dar lugar al nacimiento de éste.

Bibl.: E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen des AT*, Stuttgart 1925. L. DENNEFELD, *Le Messianisme*, en *DThC*, X, cols. 1404-1468. F. CEUPPENS, *De Prophetis messianicis in AT*, Roma 1935. P. HEINISCH, *Theologie des A.T.*, Bonn 1940, págs. 299-331. W. EICHRODT, *Theologie des A.T.*, Berlín 1948, págs. 240-263. J. SCHILDENBERGER, *Weissagung und Erfüllung*, en *Bibl*, 13 (1943), págs. 107-124; íd., *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1950, págs. 181-204. A. GELIN, *Les idées maîtreses del A.T.*, París 1950, págs. 27-48. HAAG, cols. 117-136.

M. GARCÍA CORDERO

EXPIACIÓN. En la exégesis moderna se discute mucho la existencia de un verdadero concepto de la expiación en el ámbito del AT y del NT. Junto al criterio según el cual la idea de la expiación no corresponde absolutamente a la imagen de Dios que dan el AT y el NT, donde aparece netamente como amor supremo, al que, por lo tanto, no hay que apaciguar, existe el opuesto, el cual pretende que el concepto de la expiación no sólo se relaciona con el perdón del pecado, sino que es también la consecuencia necesaria de la idea de la ira de Dios, tan profundamente arraigada en el pensamiento de ambos Testamentos. Las dos explicaciones interpretan en diversos aspectos los criterios fundamentales del AT y del NT y reconocen en la filología una motivación de sus tesis contrapuestas. De los distintos argumentos discutidos hasta ahora se puede sacar la conclusión final suficiente: la expresión hebrea *kippēr*, que normalmente se traduce por «expiar», significa «purificar», «perdonar pecados». Originalmente, el significado de «expiación» le es extraño. Asimismo, la traducción corriente de ἱλάσκομαι en los LXX es «perdonar pecados», «purificar», «tener caridad». Esta palabra nunca se relaciona con Dios como objeto. Así, esa expresión de los LXX se diferencia radicalmente de la griega profana, donde predomina precisamente la significación propia de la idea auténticamente pagana, según la cual Dios debe ser apaciguado mediante ofrendas o acciones. Sin embargo, el concepto de la expiación desempeña un papel importante en el AT, sobre todo en el culto. «Así como en el ámbito profano el asesinato es expiado mediante una reparación en vida humana, o, relacionada con esta última, animal, así también Dios sólo puede ser aplacado, respecto de las culpas humanas graves, con sangre, sede de la vida» (Neuenzeit). Las prescripciones rituales de los sacrificios en el AT se pueden explicar por la idea de que el hombre ofrece la vida de un animal como símbolo de su propia entrega. La analogía entre los ámbitos jurídico y religioso en el AT se expresa simbólicamente por el uso de una misma palabra (*kappēr*), que significa «sustitución».

Una importante restricción de esta analogía y, por lo tanto, una limitación frente al concepto pagano, se da en el AT con el hecho de que Dios (a veces representado por un sacerdote) sea mencionado como sujeto actuante en el ritual de la expiación[1].

La teología de la expiación conserva en el AT un carácter particular en los poemas del Siervo de Yahweh. Aquí el siervo de Dios aparece como víctima expiatoria[2], que restaura la paz con el Señor por la voluntaria entrega de sí mismo. Una continuación de esta idea se halla probablemente en 4 Mac 17,22, donde se adjudica a la muerte de los justos un carácter sustitutivo de expiación. Sin embargo, no se puede probar que también fuera reconocido al Mesías un carácter expiatorio en el período judío final.

[1]Dt 21,8; Sal 65,4; Jer 18,23. [2]Is 53,10.

En el NT la idea de la expiación está relacionada exclusivamente con la muerte de Cristo. Para medir la trascendencia y la significación de la teología expiatoria en el NT, no basta recurrir a los pocos lugares donde se habla expresamente de la muerte de Cristo como muerte expiatoria[1]; hay que acudir también a todo ese material que refleja el carácter sustitutivo de la muerte de Cristo. Esto ocurre sobre todo en los numerosos pasajes donde se dice que la muerte de Cristo fue «para» (ὑπέρ) los hombres o algo parecido. Este ὑπέρ puede significar también, a veces, «en favor de»; pero en los pasajes decisivos equivale claramente a «en lugar de»[2]. Esto es válido en particular para los pasajes donde los pecados de los hombres se mencionan en relación con la muerte de Cristo. «Cristo ha muerto por nuestros pecados» sólo puede significar: porque nosotros tenemos pecados y para expiar estos pecados nuestros. Aquí, como en el AT, todo ello tiene como fundamento la ira de Dios, que por el pecado cayó sobre los hombres y de la que Cristo nos salva con su muerte sustitutiva. Así aparece evidente la relación entre Rom 1,18 y sigs. y Rom 3,25. Naturalmente, «ira» no debe entenderse como una propiedad estática, es decir, como una actitud emocional de Dios, susceptible de ser apaciguada, sino como una acción de Dios, una maldición de la que el hombre es salvado[3]. También en el NT Dios mismo es sujeto en el acto de la expiación. Ha colocado a Cristo como medio expiatorio[4] y a enviado a su Hijo como expiación por nuestros pecados[5]. La benéfica voluntad de salvación y la acción salvadora de Dios aparecen en Rom 3,25 como causa de la muerte expiatoria de Cristo. Porque si aquí se dice «al cual exhibió Dios como monumento expiatorio, mediante la fe, en su sangre, para demostración de su justicia, a causa de la tolerancia con los pecados precedentes en el tiempo de la paciencia de Dios, para la demostración de su justicia en el tiempo presente», por justicia no se entiende la justicia vindicativa, o sea aquella que castiga el pecado, o su santidad, sino según la clara expresión paulina, deducida del Deuteroisaías y de los Salmos: la caridad en la acción salvadora de Dios. Esta última consiste en el perdón de los pecados y, en el plan divino, la muerte expiatoria de Cristo pretende hacer visible esta acción salvadora. Rom 3, 25 es comentado en realidad por Rom 5,8, donde se dice claramente: «Acredita Dios su amor hacia nosotros en que, siendo nosotros todavía pecadores, Cristo murió por nosotros». La caridad de Dios en la muerte de Cristo y la significación única y universal de esta muerte respecto de todos los pecados del mundo[6] integran el contenido decisivo de la teología expiatoria del NT.

[1]Rom 3,25; 1 Jn 2,2; 4,10; Heb 2,17. [2]Mc 14,24; 1 Cor 11,24; Rom 8,3; Gál 3,13; 2 Cor 5,14.25. [3]Gál 3,13. [4]Rom 3,25. [5]1 Jn 4,10. [6]Rom 6,10; Heb 7,27; 9,11 sigs.; 10,10.

La expresión ἱλαστήριον, que utiliza san Pablo en Rom 3,25, puede entenderse de dos maneras: 1. generalmente como medio expiatorio (adjetivo sustantivado neutro); 2. según los Setenta, donde ἱλαστήριον es la traducción normal de *kappōret*, como la tapa del arca de la Alianza, que en la fiesta de la reconciliación era salpicada con la sangre de la víctima expiatoria[1]. En Heb 9,5, la última significación resulta muy clara. De darse la misma significación en Rom 3,25, ello establecería un paralelo entre la muerte de Cristo y la práctica y las prescripciones rituales del AT. La posibilidad de tal idea en el NT nos queda probada por la epístola a los Hebreos, que interpreta el sacerdocio sacrificial de Cristo según el sacerdocio del AT[2]. No obstante, muchos exegetas se oponen (fundadamente) a ello, afirmando que, dada la doble significación de la palabra ἱλαστήριον, la referencia al término *kappōret* del AT debería aparecer más clara para poder ser difundida con seguridad como opinión del apóstol. Así, lo más sencillo es mantener el significado original de la palabra y entender ἱλαστήριον como medio expiatorio.

[1]Lv 16,14. [2]Heb 9,11-14.

Bibl.: H. Lietzmann, *An die Römer*, en *HZNT*, VIII, 4.ª ed., (1933), pág. 49 y sigs. L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, Londres 1955, págs. 125-185. O. Kuss, *Der Römerbrief*, I, Ratisbona 1957, págs. 155-174. P. Neuenzeit, *Sühne*, en *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, II, Munich 1963, págs. 586-596.

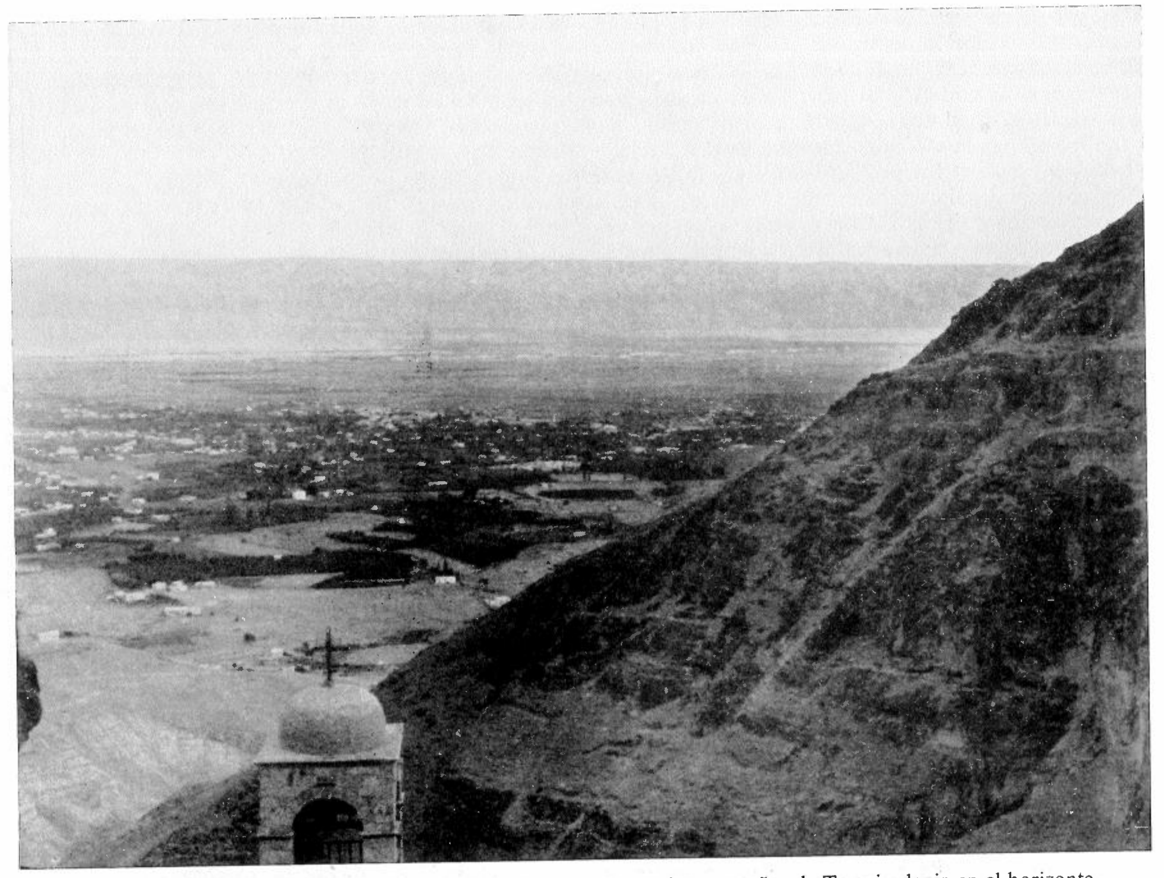
P. BLÄSER

EXPIACIÓN, Día de la. → **Yōm Kippūr.**

EXPLORADOR (heb. *mĕraggēl*; κατάσκοπος; Vg. *explorator*). Es el que inquiere o investiga tanto un terreno como una situación; entre nosotros, explorador tiene más bien matiz geográfico, mientras que el espía indaga secretamente en un campo más bien humano.

Ambas acepciones se encuentran en la Biblia de modo bien determinado, aunque prevalece la orientación geográfica. José dice a sus hermanos: «Vosotros sois unos espías (*mĕraggĕlīm*) que habéis venido a reconocer las partes no fortificadas del país»; a lo que ellos responden; «No somos espías sino *gente recta* (*kēnīm*)»[1], lo que indica por contraste bien significativo que el espía era astuto, taimado y con gesto e intenciones de simulación.

Esta actitud simuladora aparece asimismo en los exploradores que envió Moisés para que inspeccionasen situación y características de la Tierra Prometida, quienes cumplieron perfectamente su cometido inquisitivo: «La tierra en verdad mana leche y miel..., pero los habitantes son gente fuerte y sus ciudades son muy grandes y están amuralladas...»[2]. La Vg. ha traducido «camino de los exploradores» el nombre propio «camino (heb. *dérek*) de hā-ʾĂtārīm»[3].



Vista de Jericó y el Jordán desde el monte de la Cuarentena con las montañas de Transjordania en el horizonte. Ésta fue la región explorada por los espías enviados por Josué. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

La intranquilidad que siempre han despertado queda reflejada en la persecución que los jericuntinos mueven contra los dos espías que envió Josué y protegió la mesonera Rāḥāb, que merecen los honores de ser recordados en el NT al alabar la carta a los Hebreos la fe de la famosa cortesana[4]. También los danitas utilizaron lo que ahora llamaríamos servicio de espionaje para la conquista de Láyiš[5]. David se sirve de espías que le informen de los pasos de Saúl[6] y los ammonitas acusan de espías a sus embajadores[7].

En el NT, el verbo κατασκοπεῖν aparece sólo una vez y con un sentido intensamente peyorativo: «Los falsos hermanos que (precisamente por tales οἵτινες) llegaron *para espiar* (κατασκοπῆσαι) nuestra libertad cristiana...»[8], espionaje sin duda alguna malintencionado.

[1]Gn 42,9.12.31. [2]Nm cap. 13. [3]Nm 21,1. [4]Jos cap. 2; Heb 11,31. [5]Jue cap. 18. [6]1 Sm 26,4. [7]2 Sm 10,3. [8]Gál 2,4.

C. GANCHO

ÉXTASIS. El estado de «éxtasis» es el relajamiento psicofisiológico como consecuencia de la concentración de determinadas potencias anímicas sobre un objeto. Esa concentración de fuerzas lleva como consecuencia —en la limitada psicología humana— la distensión anímica en otras potencias psicofisiológicas. De ahí viene la abstracción del mundo sensible, el perder el control de determinadas funciones, el «estar fuera de sí» (ἔκστασις), situación descrita por san Agustín como *alienatio mentis a sensibus corporis*[A]. En efecto, una impresión fuerte puede causar esta situación anormal en el organismo humano y en una naturaleza de complexión morbosa este desequilibrio psíquico puede ocurrir con suma facilidad. Sus causas pueden ser naturales o sobrenaturales, pues esa concentración de las potencias sobre un objeto con el consiguiente relajamiento psicofisiológico puede tener por causa la impresión recibida por la simple contemplación de una verdad, *contemplationis vehementia*[B] —éxtasis filosófico— o por una manifestación sobrenatural divina. En la antigüedad, por desconocer muchos aspectos de la vida psicológica humana, se atribuía generalmente el éxtasis a causas preternaturales, de ahí que se denominara al éxtasis ἱερὰ νόσος, «enfermedad sagrada», en cuanto que se suponía al paciente poseído de un genio superior divino (ἐνθουσιασμός, «transporte divino») que hacía las veces del alma que temporalmente había abandonado el cuerpo. En la historia del profetismo israelita encontramos algunos casos de manifiesto éxtasis, pero es gratuita la afirmación de que los profetas se procuraban el estado extático por medios naturales como nar-

El-Ḥūleh. Esta laguna, situada entre las fuentes del Jordán y el Tiberíades, tal vez haya de identificarse con las Mē Mērōn (Jos 11,5). Sus orillas, antiguamente pantanosas, fueron centro de algunos pequeños reinos cananeos. (Foto S. Bartina)

Karf Maryam. En los alrededores de la «Aldea de María», en el camino de Belén a Hebrón, antigua vía romana, los viñedos recuerdan las muestras de frutos que los exploradores del Éxodo tomaron en Canaán (Nm 13,26; Jos 15,58-59). (Foto S. Bartina)

cóticos (al estilo del «soma» o «haoma» del *Rig-veda* y del *Avesta*) o la música o danza como lo hacían los profetas de Bá'al[1]. Se cita para ello el caso de Eliseo que, para calmar su espíritu agitado, utilizó un instrumento musical[2], pero nada en el contexto insinúa que la música haya sido causa de un transporte extático. De hecho, algunas de las acciones extrañas que los profetas ejecutaban tenían un sentido simbólico-profético, como en el caso de Jeremías[3] y Ezequiel[4]. Si en algunos casos ha habido verdaderos éxtasis en el sentido de *alienatio a sensibus corporis* ha sido por efecto de una comunicación extraordinaria divina que les ha conmovido y desequilibrado su vida psicofisiológica[5]. Teóricamente puede admitirse que algún profeta haya tenido propensión al éxtasis o pérdida de los sentidos como consecuencia de una naturaleza enfermiza que se impresionara demasiado ante cualquier comunicación divina, pues, aunque todos los profetas son instrumentos de Dios para comunicar un mensaje divino, no todos tenían la misma resistencia psíquica ni el mismo equilibrio fisiológico. Pero esto no quiere decir que sus visiones obedezcan fundamentalmente a meros fenómenos de catalepsia o histeria como se ha querido explicar el caso de Ezequiel. De hecho sabemos que los éxtasis en los profetas del AT fueron raros, y en los casos registrados el contexto explica bien que tuvieron lugar a causa de impresiones fuertes recibidas como consecuencia de experiencias sobrenaturales. Desde luego, el fenómeno «extático» no es esencial a la profecía que por definición es simplemente la transmisión de un mensaje recibido directamente de Dios.

[A]AGUSTÍN, *Gen. ad litt.*, 22,12, en *PL*, 34,463. [B]TOMÁS, *De Veritate*, 12,9.

[1]1 Re 18,26. [2]2 Re 3,15. [3]Jer 13,1-11. [4]Ez 3,12-14.22-24. [5]Ez 2,1-2; Dan 8,17; 10,8-11; Ap 1,17.

Bibl.: TOMÁS, *De Prophetia*, en *Summa theol.*, II-II, q. 173, a. 3; 175, a. 1; *De Veritate*, 12, 9; 13, 3. M. E. VAN DEN OUDENRIJN, *De prophetiae charismate in populo israelitico*, Roma 1926, págs. 238-274.

M. GARCÍA CORDERO

EXTERMINACIÓN. → **Anatema.**

EXTRANJERISMOS EN LA BIBLIA. En hebreo, como en otros idiomas, pueden reconocerse las palabras extranjeras casi siempre por su forma lingüística (en hebreo, especialmente, por no responder a ningún paradigma nominal), fonética, o por estar aisladas etimológicamente, cuando en un lenguaje emparentado la misma raíz se presenta más desarrollada. Hay palabras que, si bien no ofrecen ninguno de estos aspectos, pueden considerarse que se tomaron en préstamo por motivos culturales, y muchas otras cuya forma declara que son extrañas al hebreo, sin que se haya descubierto siquiera su fuente probable. No se domina lo suficiente el moabita, edomita, ammonita o cualquier otro lenguaje de la Palestina preisraelita, ni del Mediterráneo oriental, como el cretense, para afirmar que proceden de ellos voces tales como *'aryēh*, «león»; *'armōn*, «palacio»; *pĕtīgil*, «vestido lujoso» (?) y *ša'aṭnēz*, «de hilo heterogéneo». Obsérvese que el hebreo posee vocablos obtenidos del griego, por ejemplo: *kad*, κάδος, «jarro»; *kĕlūb*, κλόβος, *corbis*; *mĕṭīl*, μέταλλον (?) y *pilléges̆*, παλλακίς. Hay alrededor de un centenar de tales palabras.

Ciertas voces extranjeras se han identificado, con mayor o menor seguridad, en las fuentes siguientes:

1. ACÁDICO. Unas ciento cincuenta.

2. SUMERIO. Sobre cuarenta y cinco. Todas las sumerias llegaron al hebreo a través del acádico, salvo tal vez *'ir*, «ciudad», sum. *uru*, *eri*. La contribución sumeroacádica al vocabulario hebreo es muy importante en la técnica, especialmente en la actividad constructora. Las palabras hebreas que denotan cimiento, ladrillo, cemento, ventana, puerta, jamba, umbral, rueda, carretera, carta o libro (*sēfer*, *'iggéret*), papiro, aprender, etc., se deben a tal fuente, así como no pocos términos del comercio, la guerra y la administración. Como muchos vocablos aparecen desde los más antiguos libros del AT en adelante, es probable que gran número de ellos, cuya procedencia es sumeroacádica, penetrase en el cananeo durante el período de Tell el-'Amārnah (siglo XIV-XIII A.C.), cuando el acádico se usaba como lengua escrita en Canaán, o sea en la fase preisraelita del hebreo.

3. EGIPCIO. Considerando las relaciones, estrechas y permanentes, entre Egipto y Canaán, sorprende el corto número de palabras tomadas del egipcio (unas setenta), dependientes todas del comercio y las mercancías importadas de aquel país (incluido *ḥšb*, «contar», «calcular»). Ninguna indica el efecto de la permanencia en Egipto; incluso las voces que significan «momia», «papiro» y «sacerdotes egipcios» (*ḥarṭummīm*) no son egipcias. Resulta interesante el préstamo religioso *tō'ēbāh*, «cosa abominable», del egipcio *t w'b*, «cosa pura» (Albright).

4. HITITA. El imperio indoeuropeo de los hititas rigió porciones de Siria no mucho antes de que los israelitas conquistasen Canaán. *Ḥittī* se menciona entre las naciones preisraelitas de Canaán. El imperio hitita incluyó varios pueblos «asiáticos», no indoeuropeos, por lo que la influencia hitita en el hebreo tuvo que ser bastante compleja. Hay unos veinte préstamos posibles; entre los más seguros están *šāliš*, «jefe militar», hit. *šalli-š*, «grande, respetado»; *safsigīm* (en el T. M. *késef sīgīm*, Prov 26,23), hit. *zapzagaya*, «vidriado, satinado»; quizás *ḥittūl*, «vendaje», hit. *ḫutulli*, «copos de lana», «hilaza», y *mass*, «servicio», Am. *mezza*, hit. *mazzati*, «él lleva, transporta». Las voces *yayin*, «vino», [F]οἶνος; y *lābī'*, «león», λέ[F]ων, son casi seguramente de origen asiático.

5. HURRITA. Esta importante nación del II milenio A.C., hasta no hace mucho relativamente desconocida, y también establecida en Palestina, dio sin duda muchas palabras al hebreo, aunque nuestro parco conocimiento de su lenguaje impide reconocerlas. Desde luego, son hurritas *s/śiryōn*, «cota de malla», hur. *šarianni*; *ḥōrīm*, «nobles», es decir, «hurritas»; acaso también *ḥārūs*, «oro», hur. *ḫiaruka*, y *kissē*, «silla, trono», hur. *hišḫi*.

6. PALABRAS ÁRABES Y SUDARÁBIGAS. Se adquirieron, al parecer, a través de los tratos comerciales. La frase *šārōtayik ma'ărābēk*, «tus caravanas (y) tu mercado»

contiene dos de ellas, cf. ár. *sayyārah*, «caravana», en etíope *ma'rab*, «mercado».

7. Cananeo del norte, ugarítico y fenicio. Los vocablos *méder*, «voto»; *ḥîdāh*, «acertijo» y *šōḥād*, «soborno» (las dos últimas emparentadas con la raíz hebrea *'ḥz*), muestran por su fonología que son ugaríticas; *šĕbîsîm*, «diademas», se dice que procede del ugar, *špš*, «sol». Quizás sean fenicias *mōznáyim*, «balanza»; *makkōlet*, «comida», y muchas otras.

8. Voces indias. Unas diez llegaron desde la remota India, entre ellas *kinnōr*, «arpa» (en telegu *kinnāra*); *bĕdîl*, «estaño» (sáns. *patîra*); *karpas*, «algodón» (Est 1,6) del sáns. *kārpāsa*; y tal vez *sûs*, «caballo», ac. *sisû*, del sáns. *śiśu*, «joven» (originalmente «caballo joven»?), pues ahora se sabe que el empleo de los caballos fue introducido en el antiguo Próximo Oriente por pueblos de habla indoeuropea.

9. Griego. Hasta el desciframiento de las inscripciones micénicas en «lineal B», del siglo XV A.C., se creía que todas las palabras inconfundiblemente griegas se debían a la importación helenística, y se suponía tener en ello las pruebas necesarias para datar de forma tardía los textos en que aparecían. Se pueden ahora considerar préstamos tempranos no sólo palabras hace mucho tiempo identificadas, como la *sûmĕpōneyāh*, συμφωνία, «cornamusa», y el *pĕsantĕrîn*, ψαλτήριον, de Dan 3, o *'appiryōn*, φορεῖον (?), de Cant 3,9, sino también *l/niškāh*, gr. homérico λέσχη, «sala» (la alternancia *l/n* indica que el préstamo llegó a través de Chipre), *mĕkērāh*, μάχαιρα, «espada» (Gn 49,5, reconocida por griega en el Midrāš), *šĕtî*, στή[μων], «urdimbre», o ἱστός, «telar vertical» o «trama» (homérico), etc.

10. Arameo. Se creía antes que existían en hebreo bíblico muchas más voces arameas que las que actualmente se admite. Como formas aparentemente arameas aparecen ya en el más antiguo documento de la Biblia, el canto de Débora (probablemente algunos siglos anterior a la llegada de los arameos a Siria), tal vez haya que buscar otras explicaciones para los aramaísmos más tempranos, suponiendo, por ejemplo, que eran formas del cananeo norpalestinense. Investigaciones recientes han probado que el arameo evolucionó de un fondo cananeo al principio del I milenio. Asimismo, la influencia aramea fue sin duda intensa en el período asirio, cuando la mayoría de la población mesopotámica hablaba el arameo, y en particular durante el tiempo postexílico, en que el mismo idioma fue el oficial del imperio persa. En los libros bíblicos postexílicos se encuentran de veinte a treinta palabras arameas. A menudo, durante dicha época, el arameo sirvió de vehículo para la transmisión de vocablos acádicos y persas.

11. Persa. El préstamo consiste en unas dieciocho palabras, que figuran en los libros recientes, incluido el Cantar de los Cantares, en su mayoría relacionadas con instituciones persas.

El número total de voces extranjeras, entre quinientas y seiscientas, supone alrededor del siete por ciento del vocabulario del hebreo bíblico.

Bibl.: E. Kautzsch, *Die Aramaismen im A.T.*, I, Halle 1902. S. Landersdorfer, *Sumerisches Sprachgut im A.T.*, Leipzig 1916. H. Zimmern, *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss*, 2.ª ed., Leipzig 1917. A. H. Sayce, *Hittite and Mitannian Elements in the O.T.*, en *JTS*, 29 (1927-1928), págs. 401-406. A. S. Yahuda, *Die Sprache des Pentateuch im ihren Beziehungen zum Ägyptischen*, I, Berlín 1929; íd., *The Language of the Pentateuch*, Londres 1935 (obra que ha de emplearse con cautela). W. F. Albright, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander 1959, págs. 145-146, n. 46.

C. RABIN

EXTRANJERO. En las SE se aplican diversos términos para indicar tal concepto:

El *mŏkri*, extranjero que se detiene en el país como viajante o comerciante, fue protegido; se acoge a la hospitalidad que siempre se le concede, pero no puede entrar en el Templo[1], ni ofrecer sacrificios[2], ni tomar parte en la comida pascual[3].

El *gēr* o *tôšāb* (προσέλυτος) puede ser recibido en la comunidad israelita. Se encuentra el Dios que no tiene acepción de personas, que ama al *gēr*, proporcionándole vestidos y pan[4]. Así se manda amar al extranjero porque extranjeros fueron en el país de Egipto[5]. Se maldice a quien fuerce el derecho del *gēr*[6]. Ponen en igualdad de protección al *gēr*, huérfano y viuda[7]. A los jueces se les manda juzgar con equidad al *gēr*[8]; las ciudades de refugio se les ofrece a ellos como asilo[9]. El producto de la tierra durante el año sabático servirá de comida al *gēr*[10]; tiene derecho a rebuscar en el campo[11]. El diezmo de las cosechas también se darán al *gēr*[12]. Si el *gēr* llega a hacerse rico y su hermano judío empobreciera y se vende al *gēr*, el judío tiene derecho después al rescate[13]. Al *gēr* se le podrá prestar con interés y se le podrá exigir[14]. También estaban obligados a hacer trabajos; David los reúne para hacer sillares[15]. Tenían obligaciones religiosas; podían participar en la comida de Pascua si se circuncidaban[16]. En el venidero reino del Mesías estarán incluidos entre los que formarán parte del pueblo escogido de Dios[17].

Por último, hay que citar al extranjero residente en sentido hostil, *zār* (ἀλλόφυλος).

[1]Ez 44,7.9. [2]Lv 22,25. [3]Éx 12,43. [4]Dt 10,18; Lv 19,33. [5]Dt 10.19. [6]Dt 27,19. [7]Jer 7,6; 22,3. [8]Dt 1,6. [9]Nm 35,15; Jos 20,9. [10]Lv 25,6. [11]Lv 19,10. [12]Lv 26,12. [13]Lv 25,47.48. [14]Dt 23,20; 15,3. [15]1 Cr 22,2. [16]Éx 12,48. [17]Is 14,1; Ez 47,22.

Bibl.: *ThW*, V, págs. 8-16. L. A. Snijders, *The Meaning of «zar» in the O.T.*, Leiden 1953.

P. GONZÁLEZ-HABA

EXTREMAUNCIÓN. Nombre corriente durante siglos hasta nuestros días para designar el sacramento, llamado también y mejor[A], si se atiende a la pedagogía y pastoral, → **unción de los enfermos**, cuya promulgación se encuentra en Sant 5,14-15.

[A]Concilio Vaticano II, *Constitutio de Sacra Liturgia*, promulgada el 4-XII-63, n.º 73.

'EZBAY (en pausa, *'ezbāy*; et. vid. *infra*; 'Αζωβαί [B], 'Αζβί [A], 'Αζωβέ [S]; Vg. *Asbai*). Padre de → **Na'ăray**, uno de los héroes de David[1] (→ **Pa'ăray**). Se ha supuesto que 'Ezbay habría de enmendarse en 'Ărāb o en hā-'Arkî («el arkita»).

[1]1 Cr 11,37.

Bibl.: Noth, 70, pág. 235. *Miqr.*, I, col. 185.

M. MÍNGUEZ

ʾÉZEL. Elemento principal de un topónimo hebreo, cuyo nombre completo es → **ʾÉben hā-ʾÉzel**, «la piedra de ʾÉzel», relacionada con un episodio de la historia de David.

EZEQUÍAS (heb. *ḥizqiyyāh[ū]*, «Yahweh es mi fuerza»; ac. *ḫazaqu[i]au*; ʾΕζεκίας; Vg. *Ezechias*). El nombre, que se ha encontrado en un óstracon de Jerusalén, corresponde a seis (?) personajes del AT:

1. Rey de Judá (716-687 A.C.), que las generaciones posteriores recordaron por su piedad y por su capacidad como gobernante[1], así como por la actividad literaria que, al parecer, estimuló durante su reinado y de la que resultó una colección de proverbios[2]. Su obra interna más notable fue la reforma religiosa; en el externo, destacó por sus esfuerzos para hacer frente a los amenazadores avances asirios.

Era hijo de Acaz y de ʾĂbī (= ʾĂbiyyāh)[3] y estuvo casado con Ḥefṣī-Bāḥ, de la que tuvo a Manasés, su futuro sucesor[4]. Ocupó el trono, después de Acaz, a la edad de veinticinco años y reinó durante veintinueve[5]. Comenzó a reinar en su instante crítico de la historia de la monarquía del Sur: Tiglatpileser había conquistado ʾĂrām en 732 A.C., y tal región quedó dividida en cuatro provincias asirias; las fuerzas judaítas estaban debilitadas a consecuencia de la guerra siro-efraimita; los edomitas y los filisteos habían hostigado a Judá en época de Acaz; Sargón II se había adueñado del reino del Norte poco tiempo atrás y el tributo anual que se pagaba a Asiria resultaba económicamente intolerable para el país. En fin, la situación religiosa que su padre le había legado era en verdad tan confusa como embrollada.

[1]2 Re 18,5; cf. 23,25. [2]Prov 25,1; cf. caps. 25-29. [3]2 Re 18,1-20.21; 2 Cr 29,1-32.33; Is caps. 36-39, etc. [4]2 Re 21,1. [5]2 Re 18,2.

No es de extrañar, pues, que procurase dar solidez a la situación interna de Judá por medio de una reforma religiosa, tanto más necesaria cuanto el ejemplo de la pérdida de Samaría le había probado la fuerza cohesionadora de la religión. El pueblo comenzaba a comprender que sólo el poder de Yahweh le salvaría de Asiria. Isaías había suplicado en vano a Acaz que confiara en Dios; Ezequías apoyó en secreto a los medios proféticos representados por Isaías, prototipo del defensor de la idea monoteísta y nacionalista.

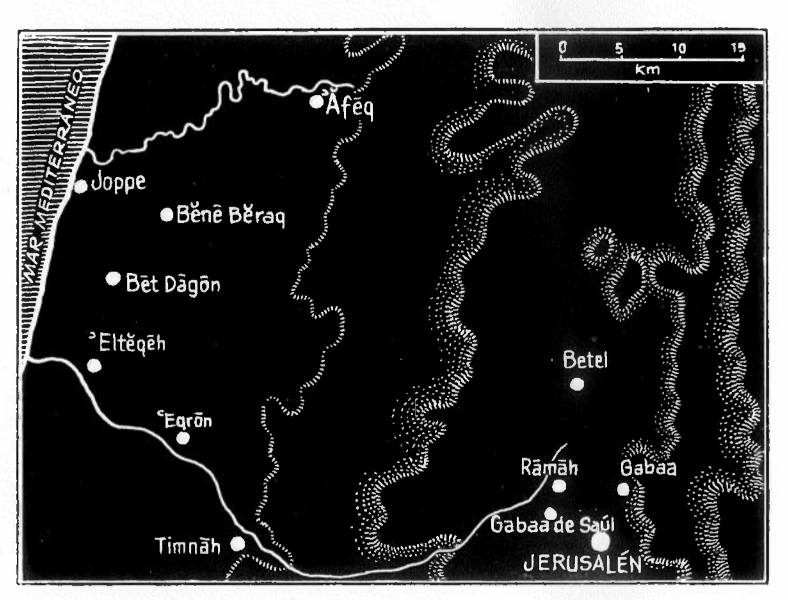
Ezequías llevó a cabo la reforma religiosa en cuanto le fue posible y los pasajes de 2 Cr 29,3-31, 21 informan *grosso modo* de ella. Cabe la posibilidad de que hubiera existido un partido reformista ya en la época de Acaz. Su hijo purificó y santificó el Templo, y restauró su culto[1] con la supresión de los lugares altos, las *ʾăšērāh*[2] e incluso la serpiente de bronce que había en el santuario y que se atribuía a Moisés. Celebró a continuación la Pascua, en la que intervinieron individuos del antiguo reino del Norte[3]. Extendió la reforma a Efraím y Manasés[4]; pero sus enviados apenas encontraron eco favorable en estos dos territorios y fueron acogidos tibiamente más al norte, en Aser y Zabulón[5], tal vez porque Betel, bajo el dominio asirio, había recobrado su pretérita importancia como centro religioso[6].

Se ha discutido el valor histórico del pasaje descriptivo del libro de las Crónicas por considerar que se trata de la exposición de las ideas propias del Cronista, dado que el pasaje paralelo del libro de los Reyes retrata la reforma religiosa en un solo versículo[7], pero bien pudiera ser que utilizara materiales basados en tradiciones fidedignas, a pesar de que el profeta Isaías no haga mención de tal reforma. No obstante, existió sin duda alguna el esfuerzo reformista por diversas razones, entre las que merecen destacarse la de que el AT hable de ella[8] y la obligación histórico-psicológica que Ezequías tenía de efectuarla para hacer frente con seguridad política a los acontecimientos que se avecinaban y que eran lógicamente previsibles.

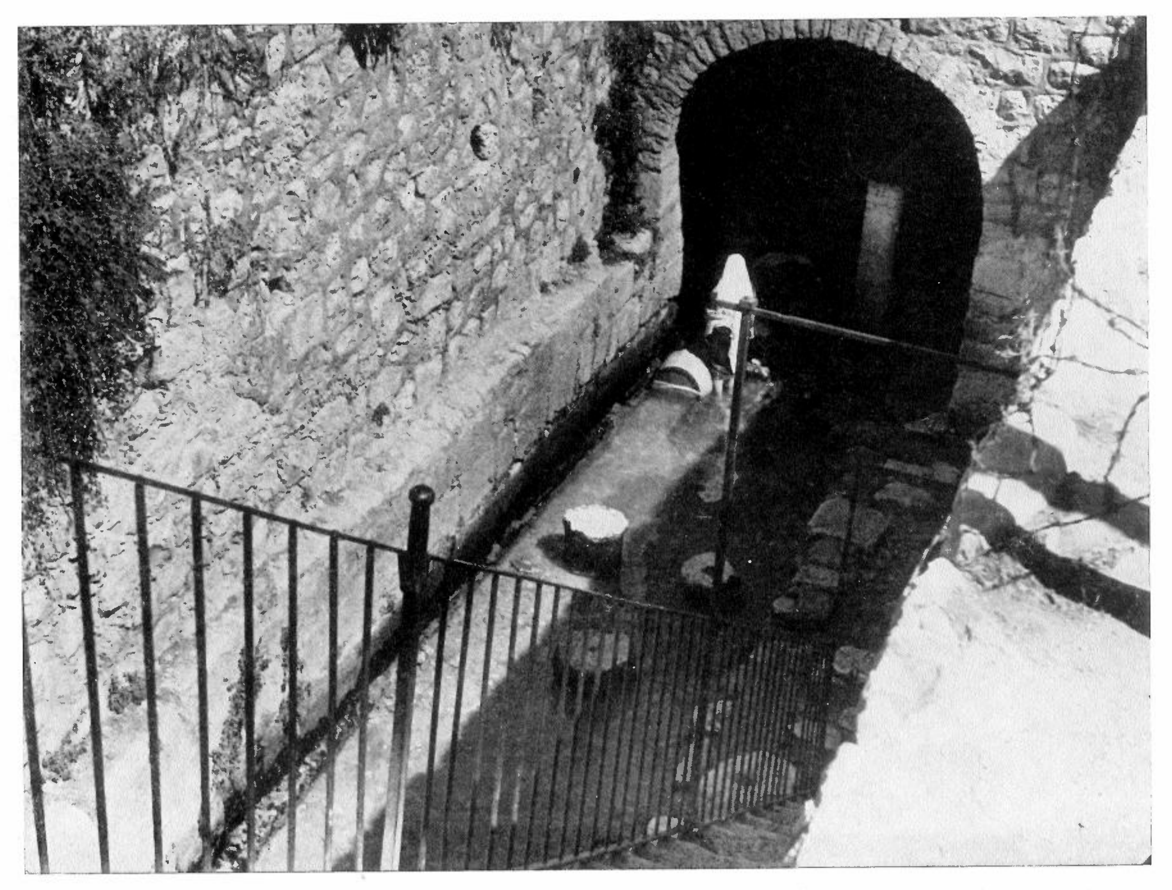
[1]2 Cr cap. 29. [2]2 Re 18,4. [3]2 Cr cap. 30. [4]2 Cr 31,1. [5]2 Cr 30,10-11. [6]2 Re 17,17-28. [7]2 Re 18,4. [8]2 Re 18,22.

El problema más vital de Ezequías, en cuanto a la política exterior, consistía en saber a cuál de las dos potencias enemigas, Asiria y Egipto, debía apoyar. Durante los diez primeros años de su reinado, se atuvo a la neutralidad que venía a equivaler a aceptar la sujeción a Asiria. No obstante, procuró llevar a cabo algunos preparativos militares destinados a robustecer las fortificaciones de Jerusalén[1]; mejoró asimismo la hacienda estatal[2] y aseguró el aprovisionamiento de agua de su capital, perforando un túnel que llevaba el agua del Giḥōn al interior de la ciudad[3] (→ **Siloé, Inscripción de**).

[1]Cf. Is 22,10; Eclo 48,19. [2]2 Re 20,13. [3]2 Re 20,20; 2 Cr 32,30.



Mapa de la región en que se desarrolló la mayor parte de la actividad religiosa, política y militar de Ezequías



Jerusalén. La piscina de Siloé, adonde van a parar las aguas de la Fuente de Gīḥōn a través del túnel excavado en la roca por disposición de Ezequías. (Foto P. Termes)

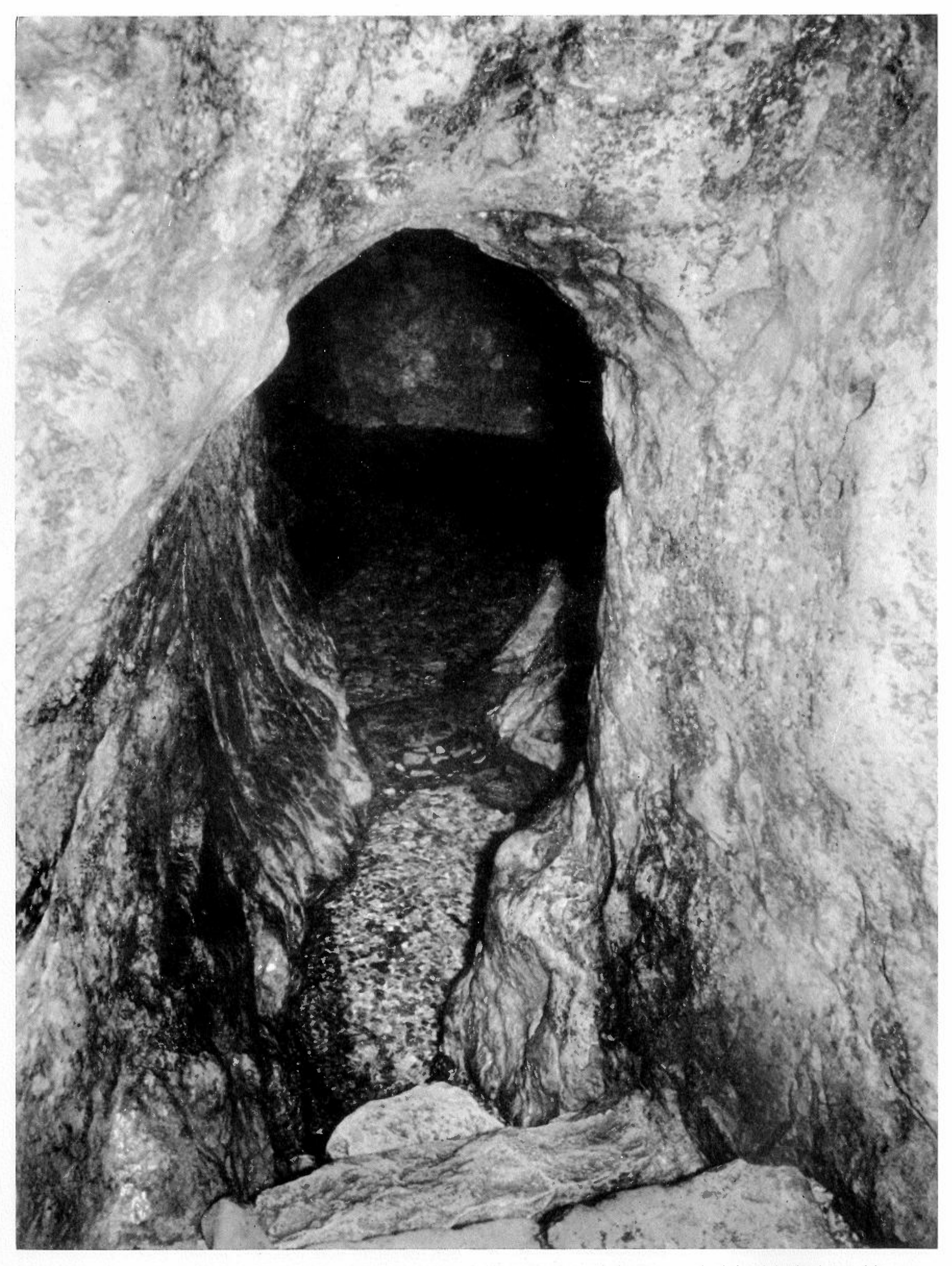
Sargón, en las inscripciones de su reinado correspondientes al año 711 A.C., habla de su lucha victoriosa contra la coalición antiasiria capitaneada por Aziru, rey de ʾAšdōd, y pretende que los asdoditas pidieron socorro a Egipto y Judá; al parecer Ezequías, si se unió a los coaligados, supo retirarse a tiempo, pues la inscripción del soberano asirio no habla de él. Sargón murió seis años más tarde (705). Ezequías aprovechó, aparentemente, su defunción para desquitarse de los ataques filisteos, venciéndolos por doquier[1]; tal vez se propusiera asimismo con ello fomentar la rebelión contra Asiria, a lo que quizá se opuso el profeta Isaías.

Al año 704 corresponde la embajada que el rey de Babilonia, Mērōʾdak Balʾădān, envió a Ezequías para felicitarle de la milagrosa curación de una grave enfermedad[2], así como para establecer una alianza militar. En la misma fecha o, más seguramente, uno o dos (703-702) años después, Egipto comenzó a resurgir bajo el faraón llamado → **Tirhāqāh**[3], con el que Ezequías concertó una alianza que incluía tanto a Egipto como a Etiopía[4]. El momento era propicio para una rebelión descarada.

Senaquerib había sucedido, mientras tanto, a Sargón. Ezequías intrigaba abiertamente con Egipto y Babilonia contra Asiria, cuando Senaquerib estabilizó la situación en el oriente de su imperio por medio de dos campañas, y en el año 701 A.C. emprendió una tercera contra la región siropalestina, de la que se tienen noticias abundantes no sólo a través de las fuentes asirias, sino en el T. M.[5]

[1] 2 Re 18,8. [2] 2 Re 20,12-15; Is 38,5.10 y sigs.; 39,1-4. [3] Cf. 2 Re 19,9. [4] Is 18,1; 30,1 y sigs. [5] 2 Re 18.13-19.37; 2 Cr 32,1-22; Is caps. 36-37.

Senaquerib sofocó casi inmediatamente la rebelión. Después de vencer a una hueste egipcia y etíope que acudía en ayuda de ʿEqrōn, y de reponer en el trono de esta ciudad al rey Padi, que había sido entregado a Ezequías, se apoderó, según las fuentes asirias, de cuarenta y seis plazas fuertes de Judá[1], con sus suburbios o aldeas. Notable fue la conquista de las importantes poblaciones de Dĕbīr y Lākīš[2]; un relieve asirio conmemora la toma de esta última. Tal vez antes de que Lākīš cayera en poder de Senaquerib, Ezequías ofreció su rendición y el pago del tributo que se le impusiera[3], sin duda porque consideraba estéril su resistencia y ansiaba librar a Jerusalén de su inevitable captura. Senaquerib aceptó. Exigió el pago de trescientos talentos de plata y treinta de oro, cantidad ciertamente exorbitante[4]; las fuentes egipcias suben la cantidad a ochocientos talentos de plata. Ezequías entregó el tributo a costa



Nacimiento de la Fuente de Giḥōn, o Fuente de la Virgen entre los cristianos, y principio del túnel que hizo perforar Ezequías en Jerusalén. (Foto P. Termes)

de despojar al propio templo de Jerusalén de sus riquezas[5]. Pudiera ser que los asirios sitiaran simultáneamente Lākīš y Jerusalén, interpretación posible de la oscuridad del texto bíblico sobre los acontecimientos antes expuestos[6], y única manera de explicar que Senaquerib insistiera, posteriormente a la aceptación de Ezequías, en la rendición total. Conforme a la SE, el monarca agresor se dispuso a regresar a Asiria[7], quizá porque así lo exigían sus asuntos internos, y una noche el ángel del Señor mató en el campamento, acaso por medio de una epidemia, a gran número de asirios[8]. Dice el AT que Senaquerib hubo de interrumpir el asedio de Libnāh al tener noticia de que Tirhāqāh, rey de Etiopía[9], se acercaba con un ejército, lo cual es un evidente anacronismo, puesto que Tirhāqāh no empezó a reinar hasta *ca.* 689 A.C.

Así, pues, la concatenación de los hechos históricos resulta confusa desde varios puntos de vista, especialmente el cronológico. Para arrojar alguna luz sobre ella, se ha emitido la hipótesis de que hubo dos campañas, la segunda de las cuales sucedería entre 689 y 687, año de la muerte de Ezequías, tanto más cuanto la situación interna de Asiria permitía sublevaciones en otras partes del imperio.

[1]Cf. 2 Re 18,13. [2]2 Re 18,14. [3]2 Re 18,14. [4]2 Re 18,14. [5]2 Re 18,16. [6]Cf. 2 Re 18,17-19,37. [7]2 Re 19,17. [8]2 Re 19,9-37. [9]2 Re 19,9.

2. Segundo hijo de Nĕʿaryāh y, por lo tanto, de linaje real por descender de David[1].

3. Hijo de Šallūm. Fue uno de los jefes de la tribu de Efraím que, por instigación del profeta ʿŌdēd, se opuso a que se retuvieran en Samaría los cautivos hechos al reino de Judá durante el gobierno de Acaz[2].

4. (Vg. *Hezecia*). Varón del que descendían los noventa y ocho hijos de ʾĀṭēr, los cuales regresaron con Zorobabel de la cautividad babilónica[3]. Se ha pretendido que ʾĀṭēr era el nombre que este Ezequías recibió en Babilonia.

5. (Vg. *Hezecia*). Uno de los jefes que firmaron el pacto de renovación de la Alianza con Yahweh[4]. Como le precede directamente el nombre de ʾĀṭēr, se ha estimado que este personaje debe identificarse con el Ezequías anterior.

6. (Vg. *Ezecias*). Uno de los antepasados del profeta Sofonías[5]. Bastantes autores creen que este Ezequías es el rey homónimo, por lo que el profeta sería de estirpe real; pero esta opinión resulta bastante improbable por razones históricas y escriturísticas.

[1]1 Cr 3,23. [2]2 Cr 28,12. [3]Esd 2,16; cf. Neh 7,21. [4]Neh 10,18. [5]Sof 1,1.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 2,141. A. T. OLMSTEAD, *Western Asia in the Days of Sargon of Assyria*, Nueva York 1908, págs. 40-41, 77-79. D. D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib*, Chicago 1924, págs. 11-13. L. L. HONOR, *Sennacherib's Invasion of Palestine*, Nueva York 1926. NOTH, 475, págs. 16, 18, 36, 110, 160. R. P. DOUGHERTY, *Sennacherib and the Walled Cities of Palestine*, en *JBL*, 49 (1930), págs. 160-171. E. G. KRAELING, *The Death of Sennacherib*, en *JAOS*, 53 (1933), pág. 335 y sigs. D. DIRINGER, *Le iscrizioni anticho-ebraiche palestinesi*, Florencia 1934, págs. 81-110. W. M. SMITH, *The Glorious Revival under the King Hezekiah*, Gran Rapids 1937. H. H. ROWLEY, *Zadok and Nehushtan*, en *JBL*, 58 (1939), pág. 113 y sigs. A. MÉDEBIELLE, *Les libres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, Paris 1949, págs. 762-777. G. RINALDI, *Ezechia*, en *ECatt*, V, Roma 1950, cols. 925-926. H. HAAG, *La campagne de Sennachérib contre Jérusalem*, en *RB*, 58 (1951), págs. 348-359. W. F. ALBRIGHT, *New Light from the Egypt on the Chronology and History of Israel and Judah*, en *BASOR*, 130 (1953), págs. 4-11; id., *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 14, 125, 164. *ANET*, págs. 287-288, 321. *Miqr.*, III, cols. 95-99. A. VAN DEN BORN, *Ézechias*, en *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, col 633. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960, págs. 21, 33, 59, 60, 182-183, 384, 386-387.

J. A. G.-LARRAYA

EZEQUIEL (heb. *yĕḥezqēʾl*, «Dios es fuerte»; Ἰεζεκιήλ; Vg. *Ezechiel*). Era de linaje sacerdotal y sacerdote como su padre Būzī. No sabemos cuándo nació e ignoramos la fecha de su muerte. El *Martirologio Romano*, recoge la tradición sobre su muerte el 10 de abril: «Ezequiel fue muerto en Babilonia por un juez judío a quien el profeta reprendió por su idolatría; fue enterrado en el sepulcro de Sem y Arfaxad, padres de Abraham, a donde muchos acuden a orar».

No tenemos un biógrafo del profeta y de su mismo libro hay que sacar las noticias que se refieren a su persona, que son escasas. Tiene mujer que es la delicia de su alma y la pierde[1]; mas para cumplir el mandato de Dios no puede llevarle luto o llorarla. Tiene cierto prestigio entre los suyos, ya que acudían los ancianos a él en busca de consejo en los negocios importantes[2]. Pero a veces no entienden sus predicaciones[3] o no las creen o las rechazan[4]. Ya se lo había prevenido el Señor al decirle: «La casa de Israel no querrá oírte, porque no quisieron oírme a Mí, porque toda la casa de Israel tiene frente altanera y corazón contumaz; pero no temas que Yo te doy una frente tan dura como la de ellos, dura como el diamante y más que el pedernal»[5].

Éste era el auditorio de Ezequiel. Un auditorio duro e incrédulo. Y aunque sólo fuese para moverle a atender, para excitarles a la curiosidad, usó tanto de acciones simbólicas. Esto parece justificar la mayor abundancia de ellas y el que sean más raras y originales en este profeta. Aparte que la acción simbólica, a veces, no es sino una exigencia del realismo religioso y muy en consonancia con los pueblos orientales. Por eso abunda tanto en los profetas: así, Ahías, para predecir a Jeroboam que reinará sobre las diez tribus de Israel, partió el manto nuevo que llevaba sobre sí en doce pedazos[6]. Igualmente manda Dios a Isaías que se quite de los lomos el saco y se descalce los pies, y anduvo desnudo y descalzo; así llevará el rey de Asiria a Egipto y a Etiopía, a mozos y a viejos, desnudos y descalzos[7]. Y lo que dijo Isaías[8] «Yo y mis hijos somos una señal», puede repetirlo Dios de Ezequiel al afirmar: «Él será para vosotros una señal»[9]; por la voluntad y la palabra de Dios será una especie de realización anticipada de lo que va a suceder a Israel.

Ése es el fin de las acciones simbólicas: la enseñanza y cumplimiento de las profecías. Algunas de sus acciones son raras y originales, como comer pan cocido con estiércol, estar echado largos períodos sobre el lado derecho o sobre el lado izquierdo, cortarse con la espada los cabellos y esparcirlos, atarse con cuerdas, etc. Para explicar todo esto no hay que decir con A. Klosterman[A], con Bertholet[B] o con W. Jacobi[C], que Ezequiel era epiléptico, cataléptico o histérico. Es verdad que Dios puede elegir a un hombre enfermizo por profeta, pero

repetimos que él procedía así para excitar más la atención de aquel auditorio tan rebelde que le cupo en suerte adoctrinar.

Como escritor es difuso a veces, sobre todo en el cap. 1, donde se pierde la gran impresión que aquella visión hizo al profeta por haber querido decirlo todo, hasta los más pequeños detalles. Como poeta aparece sobre todo en el cap. 19; este capítulo y el 27, en frase de R. Kittel[D], se pueden comparar con los mejores poemas hebreos. De él dice el P. Auvray[E] que es el más concreto de todos los profetas sin exceptuar a Jeremías; es uno de los que nos han dado mayores enseñanzas; de sus oráculos contra los gentiles, afirma que son verdaderas piezas oratorias y que la visión del carro y de los huesos le coloca entre los mayores inspiradores de Israel.

Su misión profética se extiende durante unos veintidós años; comienza junto al río Kĕbār, cerca de Tēl ᵓĀbīb, donde habitaban los deportados, el año 593 A.C. Acaba, según la última fecha de sus profecías[10], el año 570.

Se ha debatido mucho en estos últimos tiempos sobre el lugar donde predicó Ezequiel. Cuestión interesante, pues de ella dependerá la explicación de muchos pasajes de su libro. Exceptuando algunas opiniones inadmisibles, hay dos con bastantes probabilidades. La una que podemos llamar tradicional: Ezequiel habría sido transportado en la primera deportación con el rey Joaquín el año 597. Vivió siempre en Tēl ᵓĀbīb, cerca de Nippur, donde tenía una casa[11]. Toda su predicación se dirigiría a sus hermanos del destierro. Ellos creían que eran castigados injustamente por los pecados de sus padres y además tenían la convicción de que Dios no abandonaría su Templo, ni la ciudad santa de Jerusalén. Ezequiel les predica la pronta destrucción de Jerusalén y que ellos han de practicar el bien, convertirse, para ser escuchados del Señor. Sólo será castigado el que obre el mal, y de un padre malo puede salir un hijo bueno y viceversa.

Mas, según esta opinión, ¿cómo se explican los capítulos del 4 al 25 donde sólo habla de Jerusalén, de Judá, de sus pecados?... La generación rebelde a la que se dirige es Judá, pues se alaba a los deportados.

Hay otra segunda opinión, sostenida por bastantes autores como, vgr. Auvray: Ezequiel habría vivido en Jerusalén durante los años que preceden a la toma de la capital. Habría sido transportado a Babilonia en la segunda deportación, año 587. Así se explicaría muy bien como si hubiese sido predicado en Judá el contenido de los 24 capítulos. Entonces sólo haría falta admitir que la visión del carro de Dios, que ahora está en el cap. 1, habría estado antes en la tercera parte del libro, y que ahora se habría puesto al principio para mejor fundamentar su vocación del cap. 2.

Parece que así se explicaría mejor la dureza de los 24 capítulos primeros con los que quiere la conversión de los rebeldes de Judá y así evitar la gran catástrofe de la segunda deportación; y luego en los capítulos 33-39 (ya en Babilonia), suavizar el tono y hablar de la penitencia y de la misericordia de Dios.

Sea lo que fuere[F], Ezequiel es el gran profeta que con sus enseñanzas maravillosas mantuvo viva la presencia de Dios y preparó al pueblo para la venida del Mesías.

[A] *Ezechiel*, en *ThStK*, 50 (1877), págs. 391-430. [B] *Das Buch Ezekiel*, Friburgo de B. 1897. [C] *Die Ekstase alttestamentlichen Propheten.* [D] *Geschichte des Volkes Israel*, Stuttgart 1929. [E] *Ezechiel*, París 1949. [F] Breve y densa síntesis de las diversas posturas en H. Höpfl - S. Bovo, *Introductio specialis in VT*, Nápoles 1963, n.º 601-602, págs. 545-546.

[1] Ez 24,16. [2] Ez 8,1; 14,1; 20,1. [3] Ez 17,2; 21,5. [4] Ez 33,30-33. [5] Ez 3,7-9. [6] 1 Re 11,30. [7] Is 20,2-6. [8] Is 8,18. [9] Ez 24,24. [10] Ez 29,17. [11] Ez 3,24.

Bibl.: P. Heinisch, *Das Buch Ezechiel*, Bonn 1923. J. Herrmann, *Ezechiel*, Leipzig 1924. A. Bertholet, *Hesekiel*, Tubinga 1936. J. Ziegler, *Ezechiel*, Wurzburgo 1948. P. Auvray, *Ezechiel*, París 1949. F. Spadafora, *Ezechiele*, Roma 1951.

F. LÓPEZ

EZEQUIEL, Apócrifo de. Obra apócrifa judía, compuesta entre 50 A.C. - 50 D.C., conocida por Flavio Josefo y recordada por Nicéforo en su esticometría. Las citas de algunos Padres y Doctores de la Iglesia (Epifanio, Clemente de Alejandría, Clemente de Roma y Tertuliano), conservan fragmentos de ella. En uno de ellos se trata del juicio particular: se prueba la necesidad de la resurrección de la carne, para que reciba sanción al mismo tiempo que el alma, mediante una parábola, en la cual un ciego dirige los pasos de un paralítico con la intención de causar daños al jardín del rey y ambos son castigados (Epifanio). Se tienen también varias frases dispersas.

Bibl.: Epifanio, *Haer.*, en *PG*, 41, 1196-1197. M. R. James, *The Lost Apocrypha of the Old Testament*, Londres 1920, págs. 64-70. K. Holl, *Das Apocryphon Ezechiel*, en *Schrift und Geschichte. Teologische Abhandlungen Adolf Schlatter zu seinem 70. Geburtstage dargebracht*, Stuttgart 1922, págs. 85-98. P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Ausburgo 1928, págs. 334-336. F. Spadafora, *Apocrifo di Ezechiele*, en *ECatt*, V, Roma 1950, cols. 933-934, con bibliografía.

J. A. G.-LARRAYA

EZEQUIEL, Libro de. 1. Ambiente histórico. El último rey de Asiria, Aššur-uballit, se había refugiado en Harrán. Mientras fenecía el imperio asirio, crecía pujante el babilónico. Lo mismo Babilonia que Egipto querían apoderarse de Palestina, que era el camino entre las dos, y necesario para dominar la una en la otra.

El faraón Necao II va en ayuda de sus aliados los asirios. En Megiddo se le opone Josías, el piadoso rey de Judá, quizá esperando mejor suerte de la Babilonia que nacía. Muerto en la batalla, es llevado a Jerusalén, donde es enterrado con gran llanto, tal como Jeremías nos lo recuerda[1].

El libro de Ezequiel se relaciona especialmente con el período que va desde la muerte de Josías (609 A.C.), hasta la destrucción de Jerusalén (587) y unos años después. A Josías le sucede su hijo segundo Joacaz, preferido por el pueblo a su hermano mayor Joaquim. Después de tres meses de reinado, lo depone Necao y lo lleva cautivo a Egipto, donde muere.

Le sucedió su hermano mayor Joaquim (ᵓElyāqīm) del 608 al 598. Tenía que pagar tributo al faraón. El 606 Nabucodonosor, rey de Babilonia, hizo la guerra al faraón y lo derrotó de tal modo que el monarca de Egipto ya no salió más de su tierra[2]. También Palestina fue invadida y muchos de sus nobles fueron deportados a Babilonia, Daniel entre ellos. Mas no deportó a Joaquim; pero le impuso juramento de fidelidad y le obligó a pagar tributo. Sin embargo, dejó de pagarlo el año 603. Nabu-

codonosor, entretenido en otras cosas, aguardó hasta el 598, que marchó contra Jerusalén. A su llegada ya había muerto Joaquim, a quien sucedió su hijo llamado Joaquín, a los veinte años de edad. Después de tres meses de lucha se entregó a Nabucodonosor y entonces tuvo lugar la primera deportación a Babilonia, a las orillas del río Kĕbār, junto a Nippur. Sólo el rey y los príncipes eran cautivos. Los demás estaban allí libres; vivían, traficaban, construían casas, etc., sólo que no podían volver a su patria.

Nabucodonosor hace rey de Judá a Sedecías, tío de Joaquim, el hijo menor de Josías; un joven de ventiún años, sin experiencia, quien tenía que habérselas con las dos facciones que dominaban a Jerusalén; una a favor de Egipto y otra, que patrocinaba el profeta Jeremías, a favor de Babilonia. Todo va bien hasta que en 589 el faraón Ḥŏfraᶜ se levanta contra Nabucodonosor y Sedecías, instigado por sus príncipes, se une a él. Nabucodonosor pone sitio a Jerusalén y, en julio del 587, entra en la ciudad. Sedecías, con algunos nobles y familiares, huye por la noche, siendo apresado cerca de Jericó y llevado a Riblāh; allí, delante de él, matan a sus hijos y a él le arrancan los ojos, tras lo cual incendian la ciudad. Así se consumó la catástrofe total, que cantan algunos Salmos[3], y la segunda deportación.

2. Autenticidad. Aunque en general en todo el libro aparece un orden lógico y cronológico, se nota algún desorden en algunas partes y la mano de un redactor. Hay muchas repeticiones en que, generalmente, ocurre Ezequiel para que su predicación se grabe mejor en los que le escuchan. Siempre se había admitido la autenticidad del libro hasta que Hölscher, en 1924, atribuye al profeta sólo las partes poéticas (la séptima parte de todo el libro), y la prosa a un redactor del siglo v. Le sigue W. A. Irwin en 1943, aunque discrepa del anterior, pues de cincuenta perícopes atribuye veinte a Ezequiel. Torrey dice no ser Ezequiel el autor, ya que el libro no fue escrito hasta el 230, y que su autor lo fingió escrito en tiempos de Manasés (670), en contra de la idolatría, extirpada por Josías. Luego un redactor añadió algunos versos para que así apareciese el libro como escrito durante el destierro de Babilonia. Messel afirma que es de un autor jerosolimitano del 400 y escrito para los que habían vuelto del destierro. Finge su autor que lo ha escrito en Babilonia. Luego un redactor cerca del año 350 lo amplió y lo modificó.

Es verdad que el libro de Ezequiel en su texto actual tiene algunos pequeños errores, omisiones y glosas. En algunas partes se ve la mano de un redactor. Pero todo esto no impugna su autenticidad. Sólo la han negado esas opiniones que son raras y extravagantes. Si no se admite lo sobrenatural, no se puede admitir la profecía que es un milagro intelectual.

3. División y explicación del libro. Hay varias maneras de dividir el libro. Quizá sea la más sencilla admitir dos partes precedidas de una introducción.

a) *Introducción*: Los tres primeros capítulos.

b) *Primera parte*: Amenazas contra Jerusalén: capítulos 4-24. Amenazas contra los pueblos gentiles: caps. 25-32.

c) *Segunda parte*: Promesas de restauración: capítulos 33-39. Nuevo Templo y nueva Jerusalén: caps. 40-48.

Ezequiel abre su libro con una página singularmente misteriosa y se puede decir extraña. Por primera vez la religión de Israel sale de su marco palestinense y por primera vez también nos transmite visiones simbólicas en un género parecido al que más tarde se llamará apocalíptico. Los judíos en Babilonia respiraban un ambiente idolátrico. El Templo había sido destruido; el pueblo de Dios deshecho. Se necesitaba fortalecer a los cautivos, diciéndoles que Yahweh era superior a los dioses babilónicos, que era el Dios único y verdadero, y que no sólo estaba en Jerusalén, sino que también se aparecía en Babilonia, y usando en su teofanía maravillosa mucha más magnificencia y majestad que las que los babilonios empleaban para adorar a sus dioses. Dicha teofanía la describe Ezequiel con tanta profusión de detalles que manifiesta la gran impresión que produciría en el ánimo del profeta[4]. La visión aparece de repente. El profeta está solo a la orilla del río en pleno verano. De pronto ve la nube que viene, la tempestad en un remolino de fuego y en medio algo más brillante. Se abren los cielos y con una mirada ve todo: los cuatro seres vivientes, con cuatro aspectos distintos y cuatro alas. En medio de los cuatro animales había un resplandor de fuego. Unas ruedas vivas, llenas de ojos, se movían al moverse los animales, que tenían caras de hombre, de águila, de toro y de león. Sobre sus cabezas estaba el firmamento, como un cristal. Encima un zafiro a modo de trono y una figura como de hombre en el trono; esta figura de hombre resplandecía por arriba como un metal, por abajo como un fuego esplendoroso; era la imagen de la gloria de Yahweh. «Yo», dice Ezequiel, «me sentí muy pequeño y caí rostro en tierra; mas una voz me dio ánimo y me mandó levantar; era Dios que me enviaba a predicar a los cautivos».

Muchos de los elementos de esta teofanía los ha tomado Ezequiel del ambiente religioso del país en que se hallan los cautivos, a quienes fascinaba el poder de Babilonia. Estos seres vivientes son los querubines, ya conocidos antes por los judíos, pues los usaban para cubrir el Arca[5]; se trata también de ellos en otros libros sagrados[6] para ser como trono de Dios o para guardar la entrada al Paraíso. Los asirios y babilonios los llamaban *kāribu*, y eran unas estatuas que colocaban como guardianes a las puertas de sus templos y palacios. La arqueología en sus excavaciones ha encontrado varios ejemplares que responden a la descripción de nuestro libro: cabeza y manos de hombre, alas de águila, cuerpo de toro y patas de león.

Luego viene la primera parte en la que Ezequiel propone muchas de las amenazas de Dios contra su pueblo por medio de acciones simbólicas: asedio y caída de Jerusalén. Tanto pecan los judíos, que ve que Dios abandona el Templo de Jerusalén y su ciudad, y cómo son ejecutados los culpables. Sólo se salvan los que están señalados con un signo salutífero, el *tāw*, última letra del alfabeto hebreo, que en la escritura antigua tenía la forma de cruz. Ezequiel es enviado a los deportados para prometerles de parte de Dios un

nuevo corazón y un nuevo espíritu. Habla después del individualismo: será castigado aquel que haya pecado, y no sufrirán los hijos por las faltas de sus padres. Pero ha pecado tanto el pueblo de Dios, que el castigo del destierro y de la destrucción del Templo son totalmente justos.

Trae también esta parte los oráculos que pronunció Ezequiel sobre Amón, Moab, Edom, Filistea, Tiro y Egipto.

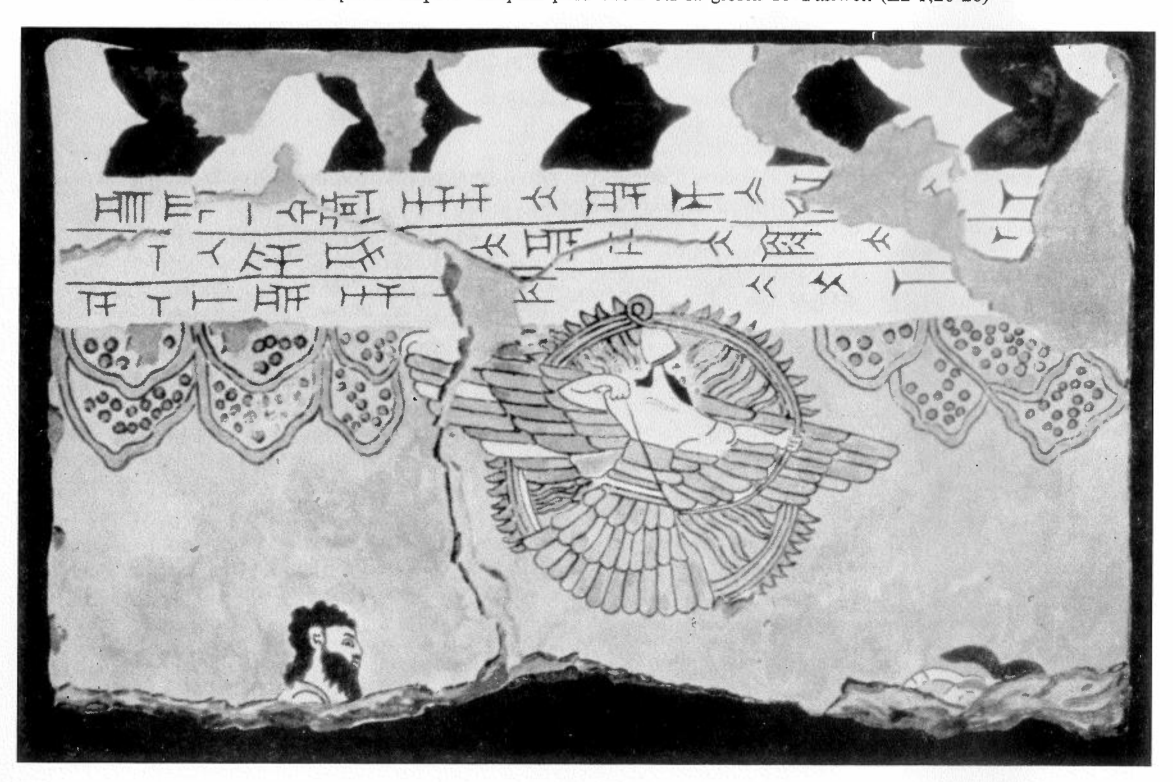
La segunda parte del libro comienza con las promesas de la restauración. Los judíos regresarán a Palestina, y los amos serán, no los que allí quedaron, sino los que vuelvan del destierro. Describe con mucha viveza a los malos pastores de Israel, que dejaban perecer al pueblo de Dios: los pastores se apacentaban a si mismos; comían de la grosura de sus ovejas, se vestían de su lana y mataban la más gorda; no las apacentaban, ni confortaban a las flacas, ni curaban a las enfermas, ni reducían a las descarriadas, ni buscaban a las perdidas, sino que las dominaban con violencia y con dureza. Así, pues, el rebaño había sido depredado y las ovejas acabaron por ser pasto de todas las fieras del campo. Pero Dios les exigiría todas las ovejas y las arrancaría de la boca de sus malos pastores para que no se las comieran. Es más, Él mismo iría a buscar a sus ovejas y las apacentaría, las llevaría a la majada; buscaría la oveja perdida, vendaría a la herida y la curaría. Y después establecería sobre ellas un solo pastor: su siervo David. Dios haría con ellas alianza de paz.

Predice de nuevo la restauración de Israel, la reedificación de sus ciudades y el don de un nuevo corazón para que su pueblo sea glorificado entre todos los demás pueblos.

Bajo la figura de la resurrección del campo de huesos vio el profeta el fin del cautiverio de Babilonia. Fue Ezequiel llevado a un gran campo que estaba lleno de huesos enteramente secos. Por orden de Dios, mandó a los huesos que se levantasen y viviesen; vinieron sobre ellos nervios, carne y espíritu; y comenzaron a vivir y se puso en pie una muchedumbre muy grande. Así Dios sacará a su pueblo del Cautiverio, le infundirá su espíritu, los conducirá a su tierra y formará con ellos un gran pueblo. Su siervo David será perpetuamente su rey y formará con ellos una alianza eterna, colocando su santuario en medio de ellos.

Al final describe ya el nuevo Templo y la nueva Jerusalén según la visión que Dios le mostró. Se habla de la restauración en una forma un tanto geométrica (quiero notar aquí que, para Ezequiel, como para los orientales, los símbolos que usaban no eran para satisfacer el sentido estético, sino que sacrificaban la forma y la belleza del símbolo y sólo querían expresar la verdad religiosa). Así al describir la nueva Jerusalén como un cubo perfecto, aunque sea imposible de concebir, lo hacía para expresar mejor el concepto de estabilidad y de perfección; y al pintar los querubines como animales mixtos, pretendía expresar mejor su variedad y su poder.

El dios Assur, en forma de hombre, aprestando el arco y rodeado por un círculo llameante. Diríase que es el monumento en que se inspiró Ezequiel para describir la gloria de Yahweh (Ez 1,26-28)



La gloria del Señor vuelve al Templo y así comienza la amistad de Dios con su pueblo. Los sacerdotes y levitas organizan el nuevo culto. Por medio de unos cuadros maravillosos, describe la nueva era en todo su esplendor. Se divide la tierra entre las tribus, que la habitarán todas al lado de acá del Jordán. La ciudad se llamará simbólicamente «Yahweh mora allí». También tiene carácter simbólico la descripción que hace de las muchas aguas que brotan del altar de los holocaustos, formando un río caudaloso hasta el mar Muerto; todo lo que baña recibe verdor y vida; en sus aguas hay gran variedad de peces... todo tan precioso como un símbolo de la Gracia que brotará de la cruz de Nuestro Señor Jesucristo y, después de su muerte, de los sacramentos.

[1]Jer 22,10-12. [2]2 Re 24,7. [3]Sal 74.3; 79.1. [4]Ez 1,4-28. [5]Éx 25,18. [6]Gn 3,24; Sal 18,11.

4. Doctrina. Mesianismo. La profecía es esencialmente oscura. El profeta tiene entre sí dos planos y generalmente le falta la perspectiva. A veces sin darse cuenta pasa del uno al otro. Esta falta de perspectiva es la que se observa claramente en Ezequiel, quien en ocasiones une la próxima restauración nacional con el advenimiento futuro del reino mesiánico. Por eso, parece, a veces, su mesianismo material y nacional. El Mesías será el Buen Pastor, en contraposición a los malos que tanto abundan. Será el nuevo David que conducirá a su pueblo.

En el cap. 17, y en forma poética, trae una alegoría sobre el rey Sedecías y, al final, con ocasión del rey infiel, pasa a hablar del Mesías, rey. Es un vaticinio mesiánico consolador después de haber tratado de la destrucción del reino de Judá. Del cetro real tomará el Señor un tierno vástago; lo plantará sobre el monte Sión: echará ramas y dará frutos, haciéndose un magnífico cedro y todas las aves habitarán bajo la sombra de sus ramas. Ya Isaías con esta metáfora había designado al Mesías, diciendo: «Y brotará una vara del tronco de Jesé y retoñará de sus raíces un vástago»[1]. Ya esta tradición profética alude, al decir de algunos autores, el «será llamado nazareno» del evangelio[2], ya que nazareno significa «cogollo», «vástago». Con este vaticinio quiere además el Señor darnos una lección, enseñándonos la norma general que dirige su acción divina para con las naciones «deponiendo» de su trono a los poderosos y exaltando a los humildes[3]. Del gran imperio de Babilonia, ahora omnipotente, no quedará nada; y del pequeño reino de Judá, ahora humillado y destruido, surgirá algo indestructible y eterno. También en el pasaje 21,27 con ocasión del fin del pérfido Sedecías evoca al Mesías. Pero hay entre los dos grandes diferencias. Sedecías hecho rey por Nabucodonosor; el Mesías por Dios, y por eso será el rey perfecto y verdadero. El vaticinio breve y misterioso, alude a una cosa conocida: a la antigua bendición de Jacob a favor de Judá. Habla de «la ruina, ruina que habrá hasta que venga aquél a quien de derecho pertenece el reino y al cual se lo dará» el Señor. Esta manera breve de citar una profecía conocida la tenemos también en otros lugares bíblicos[4].

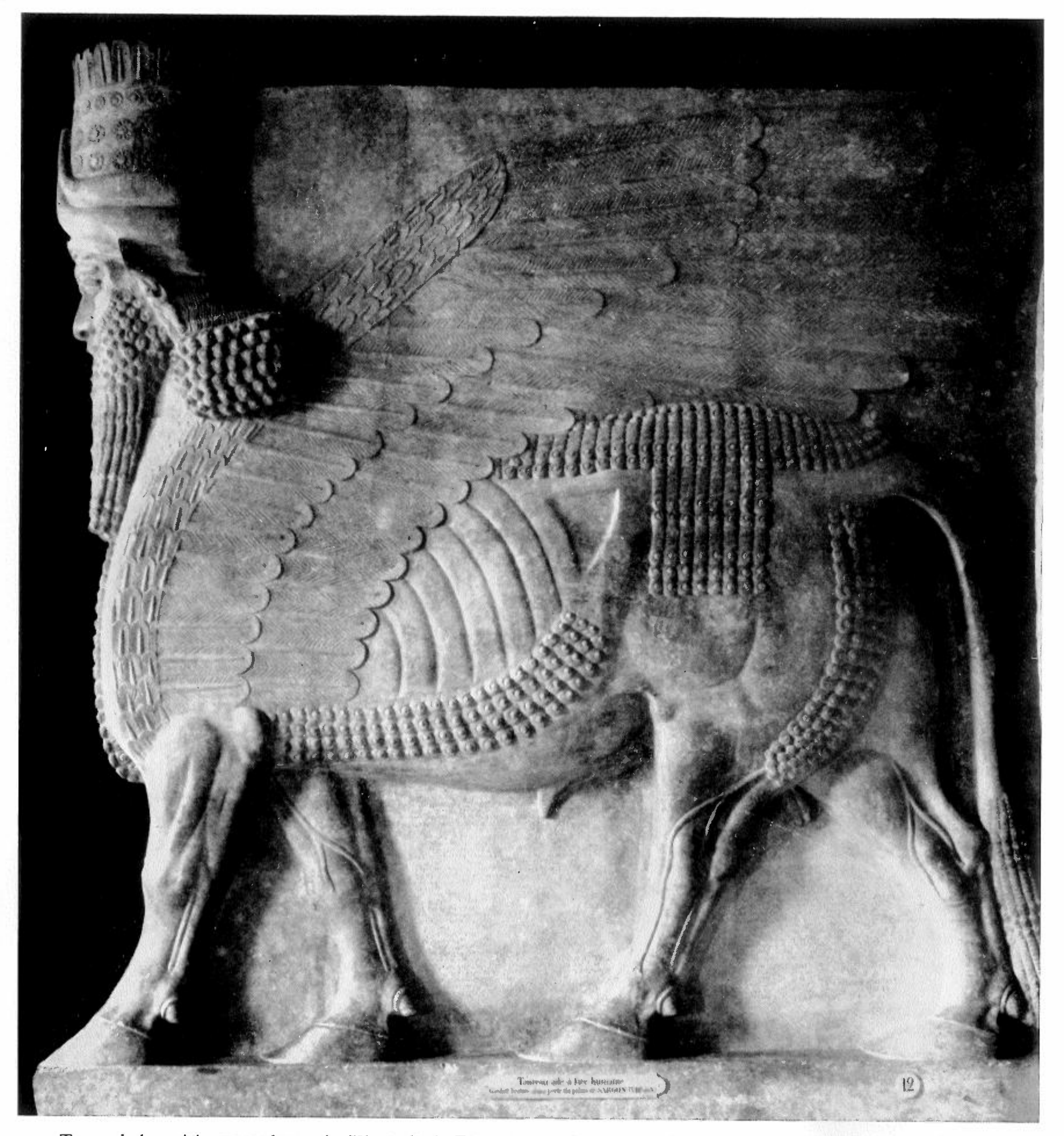
[1]Is 11,1. [2]Mt 2,23. [3]Lc 1,52. [4]Miq 5,2; Is 7,14.

5. Individualismo. Aunque a través del libro de Ezequiel se revela cierto colectivismo, le podemos llamar el profeta del individualismo. Rompe en cierto modo la cadena que ligaba padres a hijos hasta la tercera y cuarta generación. La ley de la responsabilidad social era algo natural. Los hijos heredan de sus padres nombre, fama, dinero y enfermedades. Así en el Sinaí había podido decir el Señor que castigaría en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación de los que le odian y que haría misericordia hasta mil generaciones a los que le aman y guardan sus mandamientos[1]. Esta ley la universalizaba el pueblo creyendo malos a todos los que sufrían: así pensaban los amigos de Job y así también los discípulos de Jesucristo cuando preguntaban a su Maestro[2] sobre el ciego de nacimiento: «¿Quién pecó para que éste naciese ciego?» Ezequiel reduce esta ley a sus justos límites: ante Dios cada uno será juzgado por sus obras personales, sin tener en cuenta para nada la conducta de sus padres o antepasados.

Algunos autores distinguen dos épocas en la obra de Ezequiel: al principio seguía la opinión de todos; luego en el cap. 18 llegó ya a un individualismo absoluto. Creemos, sin embargo, que los textos donde habla de individualismo no son posteriores y que de hecho no hay oposición entre las ideas de individualismo y colectivismo. Ezequiel no quiere establecer una teoría; es del todo práctico. Sabe bien que en una guerra los buenos y los malos pueden morir o se pueden salvar. Conoce que Dios es justo, aunque no pueda explicar bien siempre por qué los buenos sufren. Nosotros sabemos que la explicación está en la otra vida, mas él habla sólo de la vida presente. No niega toda solidaridad colectiva. Así sucede hoy: si Dios permite una guerra por los pecados del mundo, también deben sufrir los inocentes. En el cap. 18 nos da una norma: el que haga el bien, no perecerá en la batalla. Veía que esto no sucedía. Sólo quiere inculcar la responsabilidad personal: no se imputará ningún pecado de otro. Impugna la opinión fatalística de sus oyentes, que les impedía la conversión. Los pecados de sus padres no les llevarán a la muerte, ni los suyos propios, si se convierten. Así es falso el proverbio: «Los padres comieron los agraces y los dientes de los hijos tienen la dentera». Yahweh asegura que en adelante nunca dirán ese refrán en Israel: «El alma que pecare, ésa perecerá».

En Oriente, y en los pueblos primitivos, prevalece el sentido de comunión con la familia, con el clan, con la tribu. Se participa de la suerte de la comunidad; con ella se prospera o se sufre; así en el Código de Hammurabi.

En la revelación mosaica se da solidaridad e individualidad. Cada uno de los preceptos del Decálogo, vgr., «No hurtarás», se dirige a cada uno en particular. Mas tampoco la Ley mosaica excluye el colectivismo. ya que la revelación se dirige a todo el pueblo. Antiguamente, en el pueblo de Dios se consideraba justo el castigo colectivo. Así David, estando en el desierto, al ser ofendido por Nābāl, juró que había de matar a toda su familia[3]. Por culpa de los hijos de Elí fue castigada a la familia entera.



Toro alado asirio procedente de Khorsabad. Estos toros alados, guardianes de las puertas de los palacios, son seres híbridos y compuestos de los mismos cuatro elementos de que constan los querubines de la visión de Ezequiel, aunque presentados en otra forma (Ez 1,10). (Foto Museo del Louvre)

Las condiciones históricas y sociales posteriores hicieron que se aumentase en el pueblo la tendencia individualista. Los largos reinados, como el de Jeroboam II en Samaría y el de Manasés en Judá, contribuyeron a la prosperidad de muchos, y de ahí el egoísmo personal e individual. Y esta mentalidad influída hasta en los buenos; así, Jeremías, cosa inaudita, se resiste a la vocación divina y entabla una discusión con Dios[4], pues deseaba tener una vida a su gusto, sin complicaciones. Pero Dios lo saca de su egoísmo y, en la soledad y sin mujer, aprendió lo que luego había de enseñar al pueblo. Él, como Ezequiel, contribuyeron a formar el nuevo pueblo, en una piedad sólida, con responsabilidad personal.

Ezequiel proclama bien claro la responsabilidad personal: que cada uno oiga la voz de Dios, aunque los demás hagan otra cosa: «Arrojad de vosotros todas las iniquidades que cometéis y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo»[5]. Estas nociones son antiguas en Israel; ya el Deuteronomio dice que la ley divina hay

que observarla con amor; pero nunca se habían expuesto estas ideas tan claramente como en Ezequiel.

[1]Éx 20,5.6. [2]Jn 9,2. [3]1 Sm 25,22. [4]Jer 12,1. [5]Ez 18,31.

6. TRASCENDENCIA DE DIOS. Se podría decir que la trascendencia de Yahweh es lo más saliente del libro de Ezequiel. Comienza describiendo la grandeza de Dios en su primera aparición. Así pone de manifiesto que no sólo está en Jerusalén, en el Templo, sino que su presencia se extiende también a Babilonia donde están desterrados sus hijos. En primer plano quiere poner su santidad. Pero una santidad total, que le lleve a castigar el mal con toda dureza. Dios es celoso y por eso emplea las frases más duras y las expresiones más provocativas para censurar al pueblo que anda tras los dioses ajenos; ir tras ellos es ponerse en la esfera de la impureza: fornicar.

7. INFLUENCIA DE EZEQUIEL. Para Wellhausen no existen las leyes rituales mosaicas antes de Ezequiel; así, del profeta, dice, dimana el exagerado culto exterior, que tanto criticó Nuestro Señor Jesucristo en los fariseos.

Mas hoy sabemos, por el mayor conocimiento del antiguo Oriente, que, ya en tiempos de Moisés y antes de él, había leyes rituales en muchos pueblos. Además, el código de leyes que presenta Ezequiel supone a veces leyes ya conocidas; en cambio, omite muchas y adapta otras al fin que se ha propuesto.

Y aunque es verdad que en algún sentido contribuyó a crear muchos aspectos externos del judaísmo posterior, no es menos cierto que habla encarecidamente de la necesidad de una religión interna. Hace falta convertirse a Dios, que nos dará un nuevo corazón y un nuevo espíritu; así repite a veces cuando habla al pueblo.

A excepción en el Apocalipsis, aparece citado muy pocas veces en el NT. Pero bastaría para probar su influencia la parábola de la oveja perdida[1] y con que Jesucristo se llame maravillosamente el Buen Pastor[2], retratándose con todas las cualidades que Ezequiel pone en ese Buen Pastor futuro y que son tan distintas de las que tenían los pastores de Israel.

La tradición ha aceptado para simbolizar a los cuatro evangelistas la descripción tan fantástica que da de los querubines que tenían aspecto de hombre, de león, de toro y de águila. Así representamos a san Mateo como un hombre, porque comienza su evangelio con la genealogía de Jesucristo hombre; a san Marcos como un león, porque empieza describiendo el desierto donde moraba Juna Bautista y donde hay esa clase de animales; a san Lucas como un toro, porque abre su evangelio con Zacarías en el templo y el toro era el animal de los sacrificios; y a san Juan con el águila, porque, así como el águila se remonta a las alturas, así san Juan con su evangelio «espiritual» asciende hasta la divinidad.

El libro de Ezequiel, aunque es difícil y a veces enigmático, es uno de los que contienen más enseñanzas y que más influyó en el pueblo de Dios.

[1]Lc 15,3-7. [2]Jn 10,1-16.

Bibl.: L. DÜRR, *Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez 1,10) in Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde*, Munster 1917. D. BUZY, *Les symboles prophetiques d'Ezechiel*, en *RB*, 29 (1920), págs. 203-228, 353-358; 30 (1921), págs. 45-54; 30 (1921), págs. 161-194. J. CALES, *Rétribution individuelle, vie des justes et mort des pécheurs d'après le livre d'Ezechiel*, en *RSR*, 11 (1921), págs. 363-371. P. HEINISCH, *Das Buch Ezechiel*, Bonn 1923. J. HERRMANN, *Ezechiel*, Leipzig 1924. G. HÖLSCHER, *Hesekiel der Dichter und das Buch*, Giessen 1924. C. C. TORREY, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, Nueva York 1930. A. SKINJAR, *De falsis prophetis apud Jeremiam et Ezechielem*, en *VD*, 11 (1931), pág. 99-105. J. MCFADYEM, *Introduction to the Old Testament*, Nueva York 1933. A. BERTHOLET, *Hesekiel*, Tubinga 1936. G. A. COOKE, *The Book of Ezekiel*, Londres 1937. I. G. MATTHEWS, *Ezekiel*, Filadelfia 1939. M. GRUENTHANER, *The Messianic Concepts of Ezechiel*, en *TS*, *2* (1941), págs. 1-18. M. SCHUMPP. *Das Buch Ezechiel übersetz und erklärt*, Friburgo 1942. W. A. IRWIN. *The Problem of Ezekiel*, Chicago 1944. R. BRUNNER, *Ezechiel*, Zürich 1944. U. CASSUTO, *L'ordinamento del libro d'Ezechiele*, en *MiscMercati*. A. VAN DEN BORN, *De historische situatie van Ezechiels prophetis*, en *EThL*, 21 (1947), págs. 150-172. L. DENNEFELD. *Ezechiel*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947. J. DE FRAINE, *Gilgames apud Ezechielem*, en *VD*; 26 (1948), págs. 49-52. R. H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament*, Nueva York 1948. P. AUVRAY, *Le problème historique du livre d'Ezechiel*, en *RB* (1948), págs. 503-519. J. ZIEGLER, *Ezechiel*, Wurzburgo 1948. P. AUVRAY, *Ezechiel*, París 1949. J. DELORME, *Conversion et pardon selon le prophète Ezechiel*, en *Memorial J. Chaine*, Lyon 1950, págs. 115-144. S. R. DRIVER, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edimburgo 1950. C. G. HOWIE, *The Date and Composition of Ezechiel*, Filadelfia 1950. F. SPADAFORA, *Ezechiele*, Roma 1951. G. FOHRER, *Die Haupt probleme des Buches Ezequiel*, Berlín 1952. L. BOUYER. *La Bible et l'Evangile*, 2.ª ed., París 1953, págs. 95-120. H. HAROLD ROWLEY, *The Book of Ezekiel im Modern Study*, Manchester 1953. J. STEINMANN, *Le prophète Ezechiel et les débuts de l'exil*, París 1953. A. GELIN, *Ezechiel*, en *Catholicisme*, 4 (1954), págs. 1021-1028. G. FOHRER, *Ezechiel*, Tubinga 1955. W. ZIMMERLI, *Biblischer kommentar Altes Testament*, Neukirchen 1955-1956. HAAG. *s. v.* I. KAUFFMANN, *Tōlēdōt hā-ʾĕmūnāh ha-yiśrāʾēlīt*, III, 3.ª ed., Jerusalén-Tel-Aviv 1956, págs. 475-583. E. POWER, en *Verbum Dei*, II, Barcelona 1956 (trad. cast.). A. GELIN, *Introduction à la Bible*, I, Tournai 1957.

F. LÓPEZ

ʿĒZER («Dios es socorro»; Vg. *Ezer*). Nombre de cuatro personas del AT:

1. (Ἰαζήρ). Segundo hijo de Pĕnūʾēl y padre de → **Ḥūšāh**, citado entre los descendientes de Judá[1].

2. (Ἀζέρ). Hijo de Efraím, enumerado entre los que mataron los hombres de Gat cuando fueron a robar los rebaños de este lugar. Efraím los lloró durante muchos días y sus hermanos acudieron a su lado a consolarle[2].

3. (Ἀζά). El primero de los guerreros de la tribu de Gad que desertaron para unirse a David en Ṣiqĕlāg, cuando huía de Saúl en el desierto[3].

4. (B omite; Ἰεζούρ [A]). Levita del tiempo de Nehemías, que intervino en las ceremonias de la dedicación de las murallas jerosolimitanas[4].

[1]1 Cr 4,4. [2]1 Cr 7,21-22. [3]1 Cr 12,9-10. [4]Neh 12,42.

Bibl.: NOTH, 1052, pág. 154.

P. ESTELRICH

EZIEL. Hijo de unos de los hombres que reedificaron las murallas de Jerusalén. El nombre, que se le aplica tanto en la Vg. como en las versiones castellanas, corresponde al de → **ʿUzzīʾēl** del T. M.

ʿEZRĀʾ (et. → **Esdras**; Ἔσδρας; Vg. *Esdras*). Sacerdote que regresó a Jerusalén con Zorobabel[1]. El jefe de su familia, en tiempos del sumo sacerdote Yōyāqīm, se llamaba Mĕšullām[2]. En la lista casi paralela de Neh 10,3, recibe el nombre de ʿĂzaryāh. Fue uno de los

príncipes de Judá que asistieron a la dedicación de las murallas jerosolimitanas en tiempos de Nehemías[3].

[1]Neh 12,1. [2]Neh 12,13. [3]Neh 12,33.

Bibl.: A. MÉDEBIELLE, *Esdras-Néhémie*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 371-372. F. MICHAÉLI, en *BP*, I, pág. 1564, n. 1.

D. VIDAL

ʿEZRĀH (et. → **Esdras** ʼΕσρί; Vg. *Ezra*). Padre de Yéter, Méred, ʿĒfer y Yālōn, y descendiente de Judá[1]. El T. M. dice *ben ʿezrāh* («hijo de ʿEzrāh») y se ha de enmendar en *bĕnē ʿezrāh* («hijos de ʿEzrāh»), de acuerdo con muchos manuscritos, los LXX y la Vg.

[1]1 Cr 4,17.

EZRAHITA (heb. *ʾezrāḥī*; Ζαρίτης, ʼΙσραηλίτης; Vg. *Ezrahita*). Nombre gentilicio de los descendientes de → **Zéraḥ** — según se desprende de su genealogía en el libro de las Crónicas[1] —, que se aplica a los famosos sabios y poetas ʾĒtān[2] y Hêmān[3]. Ezrahita parece ser una derivación del nombre de Zéraḥ provisto de un *ʾālef* prostético (*ʾezrāḥī*).

[1]1 Cr 2,6. [2]1 Re 5,11 (Vg. 4,31); Sal 89,1. [3]Sal 88,1.

EZREL. La Vg. da este nombre a uno de los individuos que hubieron de divorciarse de sus mujeres extranjeras por orden de Esdras[1]. → **ʿĂzarʾēl.**

[1]Esd 10,41.

ʿEZRĪ (et. → **Azarías**; sudar. *ʿazaryah*; ʼΕσδρί; Vg. *Ezri*). Hijo de Kĕlūb. Fue nombrado por David jefe de los labradores.

1 Cr 27,26.

Bibl.: NOTH, 1055, págs. 38, 154. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 243.

EZRICAM. En la tradicción latina Vulgata de los libros de las Crónicas, son varios los personajes así denominados. El nombre es una acomodación fonética del hebreo → **ʿAzrīqām.**

EZRIEL. Nombre que en la versión de san Jerónimo, recibe el personaje llamado en hebreo → **ʿAzrīʾēl.**

EZRIHEL. Uno de los jefes de la tribu de Dan en el momento del censo davídico. El nombre es una transcripción de la Vg. hecha sobre el hebreo → **ʿĂzarʾēl.**

F

F. La letra *f* de nuestro alfabeto, considerada en función de los abecedarios semíticos y griegos, que son sus orígenes, es resultado, según diversos casos, de la interferencia o superposición de cuatro letras distintas: *f*, *o* (*wāw*), *p*, *v*.

1. LA «F» SEMÍTICA. a) *Como signo*. Para el origen gráfico de la *p/f* en sus distintas derivaciones y formas a través de la historia de la escritura, en el ámbito semítico, desde el remoto cananeo del II milenio A.C. hasta nuestros días, → **P**.

La *f*, en hebreo, tiene doble grafía: *normal* (en que aparece arrollada sobre sí misma פ) y *final* (en que aparece abierta hacia abajo por rotura de su trazo inferior ף).

b) *Como sonido*. La *p* semítica tiene para un solo signo dos funciones distintas, pero íntimamente conexas entre sí: el sonido labial sordo explosivo, como en el *pāʿal* o en nuestra forma corriente «paralipómenos», y en determinadas condiciones un sonido labiodental espirativo que equivale a nuestra *f*. La *p/f* forma parte de las *begad-kefat*, y es la única de este grupo, en correlación con la *p*, que puede transcribirse por dos consonantes distintas, según su doble condición. Conforme a las reglas generales aplicables a las *begad-kefat*, aparecerá *f* contra *p*, cuando este sonido consonántico vaya precedido de un sonido vocálico, por mínimo que sea.

2. LA «F» GRIEGA. El griego tiene, al igual que el castellano, dos letras distintas: la π y la φ. Pero en esta lengua no hay que olvidar la sombra de la arcaica *digamma*. Aunque corresponde como signo y sonido, y por evolución histórico-lingüística, a la *wāw* semítica, su sonido labial sonoro mediovocálico pudo derivar fácilmente hacia el de la *f*. Así como la presencia de la *digamma* es sumamente importante en el griego antiguo (piénsese en la métrica de Homero), no se ha descubierto, que conste, en el griego de los LXX ni en el del NT, si se exceptúa su valor numérico, que es: *Digamma* = 6[A].

3. LA «F»/«PH» EN LATÍN. Para diferenciar el sonido espirante de la *p* de su correspondiente explosivo, y a veces por razones de etimología o procedencia, el latín admitió la *ph*. El segundo elemento (*h*) indica que la *p* ha de pronunciarse espirada (*f*). Propiamente, en el latín clásico, la *h* tenía un sonido algo natural, como actualmente en alemán, inglés, de suerte que la *p* era puramente explosiva, seguida de ligera guturalidad, como en «plaga» se distinguen las dos consonantes. De hecho, la Vg, y demás versiones latinas de la Biblia distinguen cuidadosamente, en la transcripción de las palabras, la *f* de la *ph*. No siempre, sin embargo, son las transcripciones un correcto reflejo del original subyacente y habrá que precisarse en cada caso qué normas o principios estaban en vigor en el tiempo de la traducción, si no se trata de traslados defectuosos.

4. VALOR NUMÉRICO. Como valor numérico, en hebreo *p/f* = 80; en griego, π = 80, φ = 500.

[A]S. BARTINA, *Ignotum episemon gabex (Io 19,14; hora sexta an hora tertia?)*, en *VD*, 36 (1958), págs. 16-37.

Bibl.: Véase la citada en → **B** y **E**.

S. BARTINA

FÁBULA. 1. COMPOSICIÓN LITERARIA. Entendida la fábula en sentido estricto como una narración de pura ficción alegórica, en que por medio de personificaciones de seres irracionales, inanimados o abstractos, se da una enseñanza útil o moral, se considera que sólo hay dos en la Biblia: los árboles que se eligen rey[1] y el cardo del Líbano que pide al cedro la hija para esposa de su hijo[2]. El autor sagrado pone ambas en boca de otras personas: Jotán y Joás.

Se distingue de la → **parábola** en general por el procedimiento: ésta se funda en comparaciones verosímiles tomadas de la vida cotidiana; la fábula, en cambio, es toda ella verosímil e imposible en el orden natural, al introducir animales y plantas hablando. De las parábolas evangélicas, más en concreto, se diferencia por

orden puramente natural[A]. Por su forma narrativa y el argumento o enseñanza, que en la parábola es de orden religioso superior y en la fábula no pasa del alegórica, fábula y parábola se distinguen del → **apólogo** que admite mayor alcance.

2. Género literario. A principios del siglo Fr. von Hummelauer[B], ante las dificultades con que se tropezaba en su tiempo para salvar siempre la verdad absoluta en las narraciones históricas de la Biblia, propuso, como hipótesis y con intención apologética, distinguir en las secciones narrativas de la Sagrada Escritura diversos géneros literarios. Uno de ellos sería la fábula, tomada en este caso como un género de narración ficticia.

Pensaron diversos autores de la época que podían apoyarse para defender la existencia en la Biblia de este género literario en la autoridad de san Jerónimo, que habla en sus comentarios de la fábula, por ejemplo, de Sansón[C] y de Susana[D]. Mas por el modo de hablar de san Jerónimo en otros pasajes es claro que toma la palabra fábula en sus sentido etimológico y obvio[E] de un hecho del que se habla corrientemente y que, si a veces puede ser ficticio, en otras muchas corresponde a una realidad histórica verdadera[F].

Tal género literario no puede de sí excluirse a priori de la Biblia, sobre si se da en las literaturas semitas afines; pero tambpoco puede admitirse en algún pasaje concreto, si no se prueba con sólidos argumentos «que el hagiógrafo no intentó referir historia verdadera y propiamente dicha», sino una narración ficticia bajo apariencia histórica: lo cual, por ahora, no parece que se haya conseguido en ningún caso.

[A]A. Fernández, *De Interpretatione, Pars I: Hermeneutica*, en *Institutiones Biblicae*, 5.ª ed., Roma 1937, págs. 419-420. [B]*Exegetisches zur Inspirationsfrage*, en *BSt*, IX, 4.ª parte (1904). [C]*In Philem.*, 4 y sigs., en *PL*, 26,609 [D]*In Danielem*, 13,58, en *PL*, 25,, 609; cf. también *Epist. LXVIII (XXXIII) Ad Castrutium*, 1-2, en *PL* 22,652. [E]Cf. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon, s. v.* «Fabula»: *Fabula, ae, f.* λόφος, μύθος, *quod in ore omnium versatur, sermo pervulgatus, res passim divulgata, sive sit vera, sive falsa: a fari.* [F]Véase E. Kalt, *Über fabula beim hl. Hieronymus*, en *Der Katholic*, 91,2, Maguncia 1911, págs. 271-287.

[1]Jue 9,8-15. [2]2 Re 14,9; 2 Cr 25,18.

Bibl.: H. Höfpl, *Critique biblique, B. Les generes littéraires*, en *DBS*, II, col. 203. H. Höfpl - B. Gut, *Introductio generalis in Sacram Scripturam*, 5.ª ed., Roma 1950, n.º 139, 167 y 174.

P. TERMES

FACEAS. Castellanización del nombre de *Phacee*, que la Vg. da al personaje llamado en hebreo → **Péqaḥ**.

FACEE. Forma castellana, transcripción directa del nombre *Phacee*, que la traducción de san Jerónimo aplica al usurpador llamado → **Péqaḥ** en el texto hebreo del AT.

FACEÍA(S). Hijo y sucesor de Menahem de Israel. El nombre en la transcripción castellana de la forma que el mismo tiene en la Vg. (*Phaceia*), la cual corresponde al onomástico hebreo → **Pĕqaḥyāh**.

FADAIA (Vg. *Phadaia*). Nombre de varios personajes, en su mayor parte postexílicos, llamados → **Pĕdāhyāh(ū)** en el AT hebreo.

FADASUR. Padre de uno de los jefes de la tribu de Manasés durante el Éxodo, el cual recibe en la traducción de san Jerónimo el nombre de *Phadassur* y en el original hebreo el de → **Pĕdāhṣūr.**

FADÓN (Vg. *Phadon*). Jefe de una familia de netineos, cuyos descendientes regresaron de Babilonia con Zorobabel. → **Pādōn.**

FĀGŪR, Ḫirbet. Nombre árabe de lugar que, en la moderna Palestina, se relaciona con la identificación de → **Pĕʿōr.**

FAHAT MOAB (Vg. *Phahath Moab*). El nombre, que parece ser un gentilicio o el de un personaje de la tribu de Judá, habitante en Moab, ostenta en su forma hebrea la grafía de → **Páḥat Mōʾāb.**

FAḤIL, Ḫirbet. Topónimo árabe moderno en el que los especialistas localizan la famosa ciudad de la Decápolis llamada → **Pella.**

FAJA. → **ʾAbnēṭ** y **Vestuario.**

FALAT. Nombre castellanizado de la forma que en la Vg. tiene el nombre de varios personajes. Dos de ellos se llaman en el T. M. → **Péleṭ** y otros dos → **Pélet.**

FALAÍA. Levita que asistió a Esdras en la lectura de la Ley y que fue uno de los que firmaron el pacto de renovación de la alianza con Dios. En el texto hebreo recibe el nombre de → **Pĕlāʾyāh.**

FALEA. Uno de los jefes del pueblo en la época de Esdras, llamado → **Pilḥāʾ** en el T. M.

FALEG. Castellanización del nombre latino de uno de los descendientes de Sem, llamado → **Péleg** en varios pasajes del texto hebreo[1].

[1]Gn 10,25; 11,16-19; 1 Cr 1,19.25.

FALEL. Uno de los hombres que colaboraron con Nehemías en la reparación de las murallas jerosolimitanas, llamado en hebreo → **Pālāl.**

FALSEDAD. Así como la «verdad» es una característica de Dios y de sus enviados[1], la «falsedad» es un distintivo esencial del diablo. Dice Jn 8,44: «Él (el diablo) no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando habla la mentira, habla de su cosecha, porque es mentiroso y padre de la mentira». Falsedad o mentira significa aquí no engaño ni error sino, oposición a la verdad. Y, así, se llama mentiroso o falso al diablo no principalmente porque engañara a Eva en forma de serpiente, sino porque en cuanto rebelde contra Dios es antagonista de la verdad. En consecuencia, cuando Jesús, en Jn 8,44, reprocha a los judíos en cuanto imitadores de su padre espiritual, el diablo mentiroso, quiere decir con ello no que hagan sólo afirmaciones falsas, sino que se enfrentan a la voz divina de la revelación. Esto aclara el problema de la incredulidad judía; puesto que la mentira, o sea la enemistad contra la verdad, pertenece a la esencia espiritual de



Jerusalén. Mezquita de Omar vista desde el sur. En los atrios del Templo jerosolemitano Jesús acusó de falsedad a los judíos que discutían con Él. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

los malos, éstos no pueden creer de ninguna manera en Jesús, mensajero de esa verdad. Sólo quien es de Dios puede escuchar y aceptar la palabra de Dios[2].

[1] Jn 8,40.45-47; 14,6. [2] Jn 8,47; 18,37.

Bibl.: A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, 2.ª ed., Ratisbona 1957, pág. 181 y sigs. I. de la Potterie, *L'arrière fond du thème johannique de vérité*, en *Studia Evangelica*, Berlin 1959, págs. 277-294. J. B. Bauer, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*, 2.ª ed., Graz 1962, págs. 1189-1200.

J. BLINZLER

FALSOS APÓSTOLES. Literalmente, la expresión falsos apóstoles se encuentra sólo una vez en el NT, en 2 Cor 11,13. Sin embargo, en cuanto al sentido se habla también de falsos apóstoles en Ap 2,2, que dice lo siguiente: «se dicen apóstoles y no lo son». La determinación más concreta del grupo que Pablo, en su segunda epístola a los Corintos (11,12), designa como falsos apóstoles, depende esencialmente de la interpretación del contenido de esta epístola (11,1-22) y en particular de la respuesta a la cuestión que nos lleva a preguntarnos si las personas mencionadas allí son idénticas o no a las que Pablo critica. La gran mayoría de los exegetas actuales cree, con buena razón, que se trata siempre de las mismas personas. Todas las particularidades que acerca de los difusores del error se encuentran en este pasaje puede relacionarse con los falsos apóstoles. De ello resulta entonces aproximadamente el siguiente panorama: los adversarios de Pablo en Corinto se designan a sí mismo como apóstoles y reiteran tanto su posición de apóstoles que Pablo los llama, con ironía, supereminentes apóstoles[1]. Ellos deducen de su fingida misión apostólica el derecho a ser subvencionados por la comunidad, y ven en la voluntaria renuncia de Pablo a esta clase de subvención una prueba de que él no era un apóstol verdadero[2]. Pueden superar al apóstol en elocuencia, pero no en el conocimiento de la revelación divina[3], puesto que hablan de otro Jesús y de otro evangelio, es decir, son maestros heterodoxos[4]. Así, al disfrazarse de apóstoles de Cristo actúan como siervos no de la justicia sino de Satán[5]. En cuanto al origen de estos falsos apóstoles sabemos mucho gracias a la enumeración de las cualidades que ellos mismos se reconocen: son hebreos, israelitas, semilla de Abraham[6]. Estas tres cualidades no son sino un circunloquio de la expresión «judío de pura sangre». Por lo tanto, se trata de los llamados judaizantes, o sea, de judíos convertidos que ponían como requisito necesario para la salvación la pertenencia al pueblo judío por la circun-

cisión y, sobre todo, por la observancia de la Ley mosaica. A ellos se refiere Pablo en sus epístolas a los Gálatas y a los Romanos. La discusión en Gál 2,1-13 demuestra claramente que Pablo no cuenta a los judaizantes entre los apóstoles genuinos. Por este motivo, la teoría, recientemente mantenida por Schlatter y Kasemann, según la cual Pablo entiende por falsos apóstoles a los apóstoles genuinos o a sus enviados, no puede ser sostenida. En Gál cap. 2 (por otra parte, en lo esencial de acuerdo con Act cap. 15) se muestra evidentemente que los apóstoles genuinos reconocieron un evangelio al margen de la Ley mosaica, como lo anunciará después Pablo y, así, no tienen nada que ver con el judaísmo. La teoría de una misión judaizante por parte de los apóstoles genuinos es rechazada actualmente por casi todos los exegetas.

[1] 2 Cor 11,5; 12,11. [2] 2 Cor 11,7. [3] 2 Cor 11,6. [4] 2 Cor 11,4. [5] 2 Cor 11,13-15. [6] 2 Cor 11,22.

Bibl.: P. BLÄSER, *Das Gesetz bei Paulus*, en *NA*, XIX, Münster 1941. E. KÄSEMANN, *Die Legitimität des Apostels*, en *ZNW*, 41 (1942), pág. 33 y sigs. H. LIETZMANN, *An die Korinther, I, II*, 4.ª ed., en *HZNT*, 9, Tubinga 1949. A. SCHLATTER, *Paulus der Bote Jesu*, 2.ª ed., Stuttgart 1956. P. BLÄSER, *Zum Problem des urchristlichen Apostolats*, en *Unio Christianorum*, Paderborn 1962, págs. 92-107.

P. BLÄSER

FALTÍAS. Castellanización del nombre de *Phaltias*, que la Vg. da a varios personajes llamados → **Pĕlaṭyāh** en el AT hebreo.

FALTIEL. Jefe de la tribu de Isacar durante el Éxodo, que recibe el nombre de → **Palṭīʾēl** en el texto hebreo.

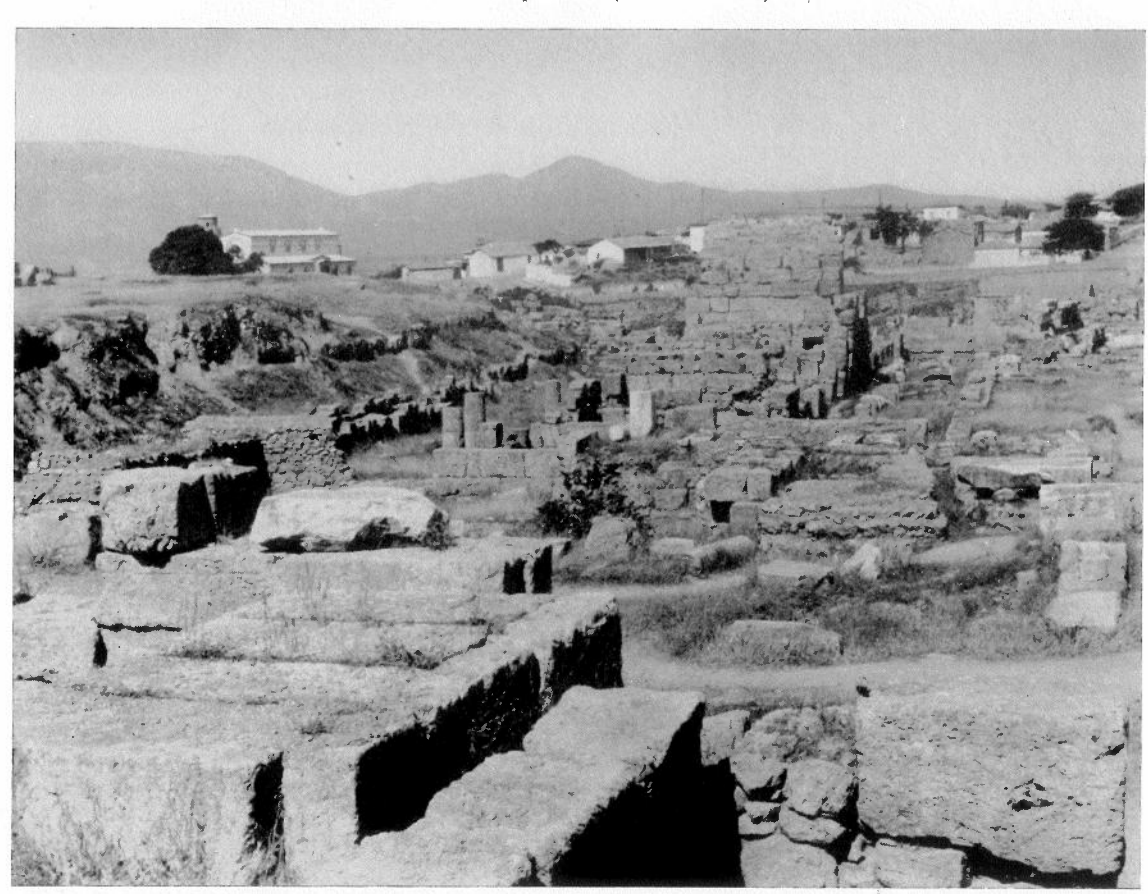
FALLET. Grafía castellana, derivada de la que el nombre ostenta en la Vg., la cual corresponde a uno de los personajes hebreos llamados → **Péleṭ**.

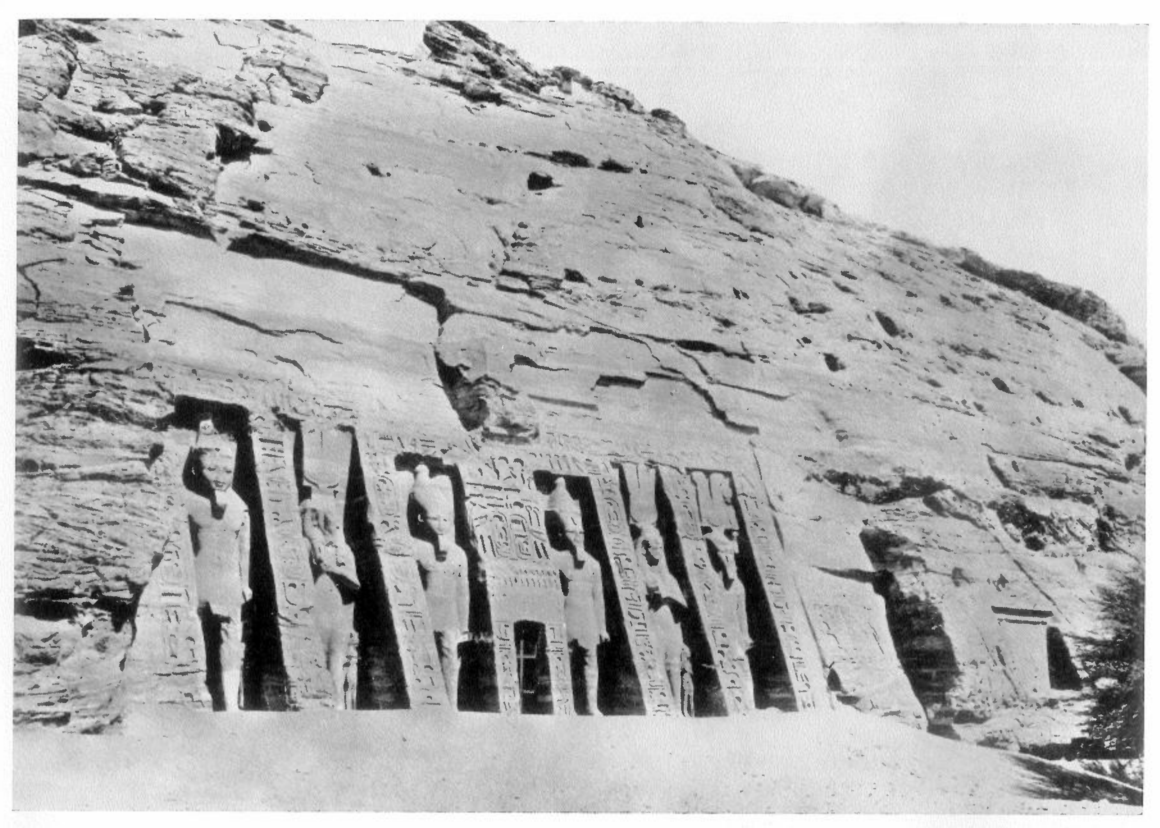
FALLU. Segundo hijo de Rubén, cuyo nombre es en el texto hebreo del AT → **Pallūʾ**.

FAMA. El hebreo designa la fama o reputación con el «nombre»: «varón de nombre» es hombre famoso[1]; con las expresiones «buen nombre», «mal nombre» (*šēm ṭōb, šēm raʿ*) se significa la buena y mala fama. También los griegos conocían el giro ὄνομα = κλέος, «tener un nombre máximo», «estar en nombre» es gozar de buena estimación entre todos.

Para el hombre bíblico, la fama es superior a las riquezas, y el buen nombre es más deleitoso que los per-

Corinto. Ruinas de la ciudad antigua, vistas desde el actual museo, entre cuyos cristianos san Pablo menciona a los falsos apóstoles. (Foto P. Termes)





Abu Simbel. Colosos del Templo hecho construir por el faraón Ramsés II para proclamar a través de los siglos su magnificencia y esplendor. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

fumes exquisitos[2]. Por el contrario, «echar mal nombre» — el caso concreto es la difamación de una mujer en su virginidad — es un crimen que lleva el castigo pecuniario de cien siclos de plata y el no poder repudiar nunca a la mujer falsamente difamada[3].

Dejar buen nombre después de la muerte es una de las formas de conservar la inmortalidad; por ello es una desgracia morir desconocido — «que el nombre sea borrado» — y más todavía si no quedan hijos que perpetúen el nombre del difunto[4] (→ **Muerte**). Bajo tal aspecto, nombre y fama equivalen a recuerdo[5].

Esta valoración que podíamos llamar humanística de la fama persiste también en el NT: en Pablo recurre con frecuencia la idea de que los cristianos han de comportarse correctamente para no proporcionar a los adversarios motivo alguno de desprestigio[6]; entre los requisitos que el candidato al episcopado ha de ostentar, cuenta también la buena fama (μαρτυρία καλή)[7] (→ **Calumnia**).

[1]Gn 6,4; 1 Cr 5,24; 12,31; cf. Job 30,8. [2]Ecl 7,1; Prov 22,1; cf. Dt 26,18. [3]Dt 22,13-19. [4]Cf. Dt 9,24; 25,6; Jos 7,9; Job 18, 17. [5]Gn 11,4; 2 Sm 8,13; Is 55,13; 56,5. [6]2 Cor 6,8; 9,20; 1 Tim 5,14; 6.1; Tit 2,5.8. [7]1 Tim 3,7.

Bibl.: H. Bietenhard, ὄνομα, en *ThW*, V, págs. 242-283.

C. GANCHO

FAMILIA (heb. *bēt ʾāb*; ac. *bit abī*; οἶκος, οἰκία; Vg. *familia, domus*). 1. Antiguo Testamento. La Biblia enseña desde el principio que el hombre solo no está completo y no responde a los planes primeros de Dios que justamente por ello le dio una ayuda semejante a él, creándolos «macho y hembra» y a imagen divina[1]; la vitalidad de Dios sólo podía el hombre reflejarla en pareja. Ya antes del pecado Dios había instituido el matrimonio y, en consecuencia, la familia, que responde así a las intenciones providentes sobre la humanidad sexuada.

Entre los distintos tipos de familia histórica que señalan los etnógrafos, discuten los comentaristas a cuál corresponde la familia hebrea; pero según los textos se impone siempre con mayor evidencia la forma patriarcal en la que el padre es el jefe. De las formas de patriarcado y matriarcado no hay sino breves indicios que en modo alguno excluyen el predominio del padre, si bien tal primacía estaba mermada en otros pueblos antiguos circunvecinos — tanto semitas como indoeuropeos — tales como los hurritas y los hititas.

Ya la misma nomenclatura que designa la familia como «casa del padre»[2] y el hecho de que las genealogías se establezcan siempre siguiendo la línea paterna, indican claramente que el marido es el tronco decisivo, social y legalmente del ramaje familiar. «Desde los más antiguos documentos que poseemos, la familia israelita es claramente patriarcal» (De Vaux).

Lo que ahora decimos nosotros «crear una familia» equivale al israelítico «construir una casa»[3]; los dos

sentidos de la expresión aparecen en la profecía de Nātān en que Dios promete a David «edificarle una casa» — darle una descendencia que nunca falte en el trono — y David pretende «edificar una casa» a Yahweh, construyendo el Templo material[4].

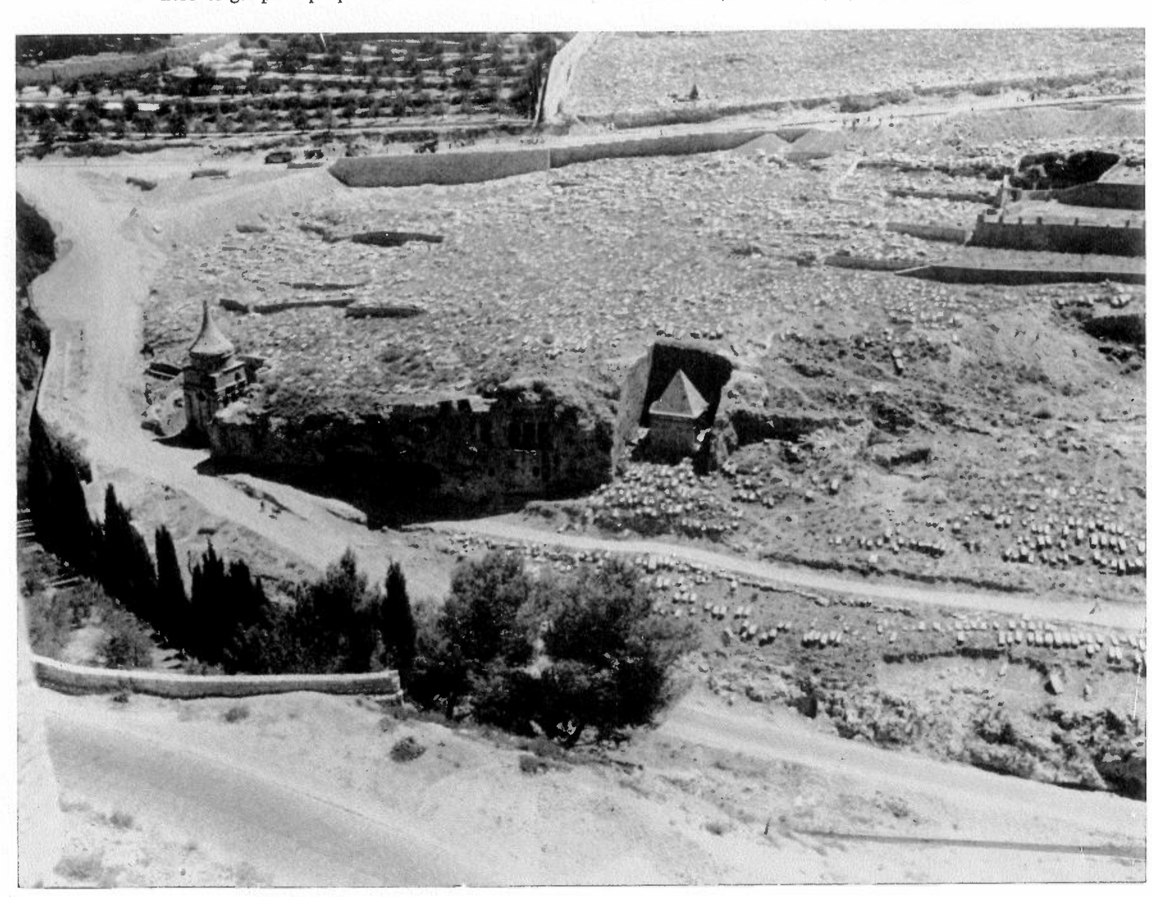
Constituyen la familia cuantos están ligados por un parentesco de sangre — «carne de carne y hueso de hueso» —[5] y por la común habitación bajo el mismo techo; así la casa o familia enmarcaba también a los siervos, a las esclavas y concubinas del jefe de familia, y a las mujeres de los hijos que seguían viviendo con el padre[6].

La autoridad paterna está en relación directa con el hermetismo que mantiene la familia del propio clan (*mišpāḥāh*, πατριά) frente a los extraños a la comunidad de sangre, y en relación inversa con el progreso histórico de las formas sociales. Es, sin duda, mayor la autoridad de un patriarca seminómada que la de un padre de familia de la época monárquica; la cultura y trato urbanístico, que pone en más estrecha relación a las diversas familias, han contribuido a suavizar los poderes que en época antigua hacían del jefe familiar el árbitro de vida y muerte de sus subordinados[7].

En la época patriarcal y a los comienzos del sedentarismo, la familia se mantenía estrechamente unida dentro del propio clan; los matrimonios se celebraban entre parientes, se practicaban con mayor regularidad el levirato y las leyes del vengador o gō᾿ēl. Con el advenimiento de la monarquía y la centralización de poderes en manos del estado fueron desapareciendo las vallas de separación y la administración de la justicia dejó de ser asunto familiar para pasar a incumbencia del monarca; pero la institución del clan dejó huella aun en épocas más recientes, originando una especie de fratrías o gremios que reunían a los artesanos del mismo oficio[8]. Pero el viejo y admirable sentimiento de solidaridad fue debilitándose hasta el punto de que aun el deber de asistencia a los padres no constreñía a los hijos, por lo que los profetas y los sabios levantan su voz contra tales abusos[9].

Los patriarcas siguen las costumbres de los pueblos vecinos, por lo que respecta al número de mujeres, y la forma normal de sus familias es la poligamia con varias esposas propiamente dichas, como en el caso de Jacob, o con una esposa y varias concubinas — esposas de segundo orden — y esclavas, cuyos hijos podían ser adoptados (→ **Adopción**) en caso de esterilidad de la «señora»; de otro modo, los hijos de esclava no tenían parte en

Jerusalén, monumentos del Cedrón. A la izquierda, la llamada «tumba de Absalón» recuerda el cipo que éste hizo erigir para perpetuar la fama o memoria de su nombre (2 Sm 18,18). (Foto P. Termes)





Escena de un banquete familiar bajo el emparrado de un jardín. Relieve asirio procedente del palacio de Asurbanipal. (Foto *British Museum*)

la herencia. Las desavenencias que el harén creaba en la familia y el coste que llevaba consigo fueron reduciendo tal costumbre hasta quedar como capricho erótico y vanidoso de los reyes; de hecho, a pesar de la libertad que la ley dejaba, en la época monárquica apenas si el pueblo común la practicaba ya. El cuadro familiar que pintan los escritores sapienciales supone la monogamia como tipo corriente de familia.

Es precisamente en la época postexílica cuando la familia judía nos aparece más humanizada gracias a los análisis psicológicos que ofrecen los libros sapienciales del amor marital y de la → **educación** de los hijos; son éstos el gran bien del matrimonio y ninguna satisfacción mayor para el padre que el ver su mesa rodeada de hijos como retoños de olivo y tener una mujer fecunda como vid estallante[10]; la madre ha ganado en influencia y prestigio y ahora aparece como la ayuda fuerte y el consuelo de su marido y como la gran consejera de sus hijos que vienen exhortados a su honra y reverencia[11]. El libro de los Proverbios se cierra con el elogio exaltado de «la mujer fuerte»[12], verdadera señora de su casa. Una familia unida y amable es la de Tobías.

[1]Gn 1,27; 2,18-24. [2]Gn 12,1. [3]Cf. Neh 7,4. [4]2 Sm 7,5.11. [5]Gn 2,23; 29,14; 2 Sm 29,13. [6]Gn 7,1 y sigs.; 46,8-26. [7]Cf. Gn 19,8; 38,24; Jue 11,39. [8]1 Cr 4,14.21.23; cf. Neh 11,35. [9]Is 1,17; Jer 7,6; 22,3. [10]Sal 128,3; 144,12. [11]Prov 1,8; 6,20; 10,1; Eclo 7,29. [12]Prov 31,10-31.

2. Nuevo Testamento. En los tiempos del NT, la familia es monógama y el jefe es el padre; consta de los padres y los hijos y, entre las más acomodadas, también de los siervos (οἰκεῖοι, οἰκιακοί, «domésticos») para las faenas de la casa y de los campos, al frente de los cuales estaba el administrador o mayordomo (οἰκονόμος)[1].

No resulta difícil recomponer el cuadro de la casa judía en la época romana, a través de los toques y sugerencias espigados en los ejemplos y parábolas de Jesús. La familia le es deudora de la solidez que ha dado a sus dos pilares básicos al devolver al matrimonio la unidad y la perpetuidad originales[2] y al exigir a los hijos el respecto y asistencia a sus progenitores, aun por encima de las obligaciones cúlticas[3].

Nada nos sorprende la ternura de las madres en que siempre han florecido[4]; pero nos llama la atención el afecto cálido que manifiestan los padres coetáneos de Jesús, como Jairo angustiado por la muerte de su hija única[5] y el otro padre innominado que padecía desgracia similar[6], y todos aquellos que «aun siendo malos» dan a sus hijos «cosas buenas» como pan, peces y huevos[7]. La parábola del hijo pródigo es la más perfecta glorificación de la generosidad de un padre admirable que refleja la bondad misma de Dios[8].

Por todo ello, Jesús sabe perfectamente lo que exige del verdadero discípulo que debe anteponerse a los más hondos amores del padre, de la madre, de los hijos, etc.. y el heroísmo que viene a encender en el mundo su mensaje que va a enfrentar a padres e hijos, cortando los vínculos más fuertes como espada afilada y doloro-

sa[9]. Ello no quiere decir que humanamente puedan ni deban en modo alguno aflojarse tales lazos.

Pablo ha aplicado a la familia la luz nueva que aporta la revelación, enfocando las relaciones naturales bajo el prisma de la religiosidad cristiana: su misma existencia se debe a Dios[10]. Ya no bastan las normales relaciones por las que la casa surgía y se mantenía, cuenta la nueva razón de la vida «en Cristo»; y así, «la mujer ha de obedecer al marido como al Señor», puesto que es su cabeza como Cristo lo es de la Iglesia, y los maridos deben amar a su consorte como Cristo a su Iglesia con generosidad «como a sus propios cuerpos, como a sí mismos» sin acritud alguna, según los planes primeros de Dios, que miraban a la más completa unidad[11].

También los hijos han de obedecer a los padres como al mismo Señor, y los progenitores deben a su vez evitar la irritación exasperante y deformadora; entre amos y criados debe andar el recuerdo del Señor sin amenazas ni hipocresía sino con sencillez de corazón, con fidelidad, con justicia y equidad[12].

La espléndida realidad de la familia, iluminada con los resplandores de la redención, no podía por menos de pasar a simbolizar la Iglesia, «casa de Dios», con paso facilitado por la ambigüedad del término «casa»

Bajo el disco radiante de Atón, aparece el faraón Amenofis IV rodeado de su familia. Fragmento de un retablo de un altar doméstico procedente de el-ʿAmārnah





Naím, vista parcial. En el lenguaje profético, la familia sentada bajo el árbol constituye una señal de paz para el país (cf. Am 4,4; Zac 3,10). (Foto P. Termes)

que ya en el AT designaba también al pueblo elegido, «la casa de Israel», como la gran familia de Dios.

Es verdad que en la imagen de «casa» y «edificación» con que el NT designa a la Iglesia[13] entra el aspecto «edificio»; pero en pasajes, como el que hemos visto en la carta a los Efesios, la comparación del matrimonio está evocando la de familia, que asimismo late en la de «pueblo de Dios» (λαὸς τοῦ Θεοῦ)[14].

Pero, además, el simbolismo es elocuente al comparar Pablo los apóstoles y obispos a padres de familia que han de procurar el bien de sus hijos, y en algún caso se equipara personalmente a la madre[15], cuyas funciones benéficas y provisoras realiza en la familia y casa de Dios, que es la Iglesia.

[1]Mt 10,25.35 y sigs.; Lc 16,1; Jn 4,53. [2]Mt 19,3-9 y par. [3]Mt 15,3 y sigs.; Mc 7,6-13. [4]Mt 15,22 y sigs. y par.; 20,20-21 y par.; Lc 7,12; 23,28 y sigs. [5]Lc 8,42 y sigs. y par. [6]Lc 9,38 y sigs. y par. [7]Lc 11,11-12. [8]Lc 15,11-31. [9]Lc 14,26 y par. [10]Ef 3,15. [11]Ef 5,22-23; Col 3,18-19; 1 Pe 3,1-7. [12]Ef 6,1-9; Col 3,20-25; 4,1. [13]1 Cor 3,9; Ef 2,21; 4,12; 1 Pe 2,5. [14]Cf. Mt 1,21; 2,6; Lc 1,68.77; 7,16; Act 18,10; Rom 9,25-26; 2 Cor 6,16; Heb 8,10; 10,30; 11,25. [15]1 Cor 4,15; 2 Cor 6,13; 1 Tes 2,7.11; Gál 4,19; 1 Tim 3,5.

Bibl.: E. B. Cross, *The Hebrew Family*, Chicago 1937. A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 1 y sigs. R. de Vaux *Les institutions de l'AT*, I, París 1958, pág. 37 y sigs. J. J. von Allmen, *Family*, en *Vocabulary of the Bible*, Londres 1958, cols. 111-112.

C. Gancho

FANTASMA (φάντασμα; Vg. *phantasma*). Cuando Jesús anduvo sobre las olas, la noche que siguió a la primera multiplicación de los panes, los discípulos que iban en la barca por el lago de Genesaret empezaron a dar gritos de espanto, creyendo que se trataba de un fantasma[1]. La palabra φάντασμα equivale, pues, a «espectro», cuyas notas características de ingravidez y sutileza se deducen de la creencia errónea de los discípulos al aplicar ese concepto a Jesús. Este caso revela la manera de pensar, al menos entre un sector del pueblo de entonces, fundada en una posibilidad real de apariciones de ultratumba, como queda claro en el hecho de la evocación de Samuel ya difunto en casa de la pitonisa de ʿĒn Dōr a petición ilícita del rey Saúl[2]. La parábola de Lázaro y el rico epulón supone también la posibilidad de apariciones de ultratumba, por querer de Dios, con mayor razón si es posible la resurrección de los muertos[3].

[1]Mt 14,26; Mc 6,49. [2]1 Sm 28,11-19. [3]Lc 16,27-31.

S. Bartina

FANUEL («faz de Dios», cf. heb. *pĕnūʾēl*; Φανουήλ; Vg. *Phanuel*). Hombre de la tribu de Aser y padre de la profetisa Ana.

Lc 2,36.

FANUEL. Nombre de lugar y de dos personajes del AT y uno del NT. Los tres primeros se llaman en el texto veterotestamentario → **Pĕnūʾēl.**

FĀR, Ḫirbet el-. Nombre árabe palestino relacionado con la identificación de → **Šĕmaᶜ**, ciudad situada al este de Bersabee.

FARA. Población de la tribu de Efraím, que en el T. M. recibe el nombre → **Pirᶜātōn.**

FARA. Escudero de Gedeón, cuyo nombre hebreo es → **Purāh.**

FĀRᶜAH, Tell el-. En Palestina se conocen dos yacimientos arqueológicos con este nombre: uno en el centro de la región cerca de Nāblus, otro en la parte meridional o Négeb al sur sudeste de Gaza.

1. Lugar muy antiguo que se encuentra a 11 km al noroeste de Nāblus, en el camino entre Nāblus y Ṭūbās. Está emplazado en una plataforma rocosa, entre ᶜAin Fārᶜah y ᶜAin el-Daleib, en el nacimiento del Wādī Fārᶜah que se extiende hacia el Jordán y constituye la gran ruta que comunica el valle del Jordán con las montañas de Palestina. Ha sido excavado por la *École Archéologique Française* de Jerusalén durante nueve campañas entre los años 1946 a 1960. La ocupación más antigua se remonta a la época neolítica y se halla representada por algunos fondos de cabaña y utensilios de sílex. La ocupación calcolítica en el IV milenio A.C. es mucho más densa. Dos de sus capas corresponden al calcolítico medio y al calcolítico superior, datadas gracias a su cerámica y a sus enseres de sílex; no existe el menor vestigio arquitectónico, y sus habitantes vivían en chozas parcialmente excavadas en la tierra.

En los comienzos del Bronce I, poco antes del año 3000 A.C., este poblado primitivo se transformó en una ciudad con casas de piedra y ladrillo, con calles, templo, muralla y puerta fortificada. Esta súbita manifestación de un urbanismo completo supone la aparición de unos nuevos pobladores. Esta ocupación persistió a través de seis niveles aproximadamente hasta el 2500 A.C., época en que el lugar fue abandonado. Seis o siete siglos más tarde fue habitado de nuevo por otros recién llegados, portadores de la civilización del Bronce II. Al principio fueron poco numerosos y vivieron amparados por las fortificaciones semidestruidas del Bronce I, pero más adelante construyeron una mu-

Nazaret. En la cima podemos ver el colegio de los salesianos. En esta población la Sagrada Familia habitó cerca de treinta años. (Foto F. Arborio Mella, Milán)





Lago Genesaret, vista noroeste. Cuando Jesús anduvo sobre sus encrespadas aguas los discípulos creyeron ver en Él un fantasma. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

ralla que solamente encerraba una parte de la ciudad antigua, provista de una puerta fortificada. A excepción de la muralla y la puerta, los niveles del Bronce II se hallan muy destruidos; a pesar de ello ha sido localizado un santuario subterráneo donde eran sacrificados pequeños cerdos. Los niveles del Bronce III aparecen también mal conservados; cierta construcción de mayor importancia probablemente debió ser un santuario. Los niveles de la Edad del Hierro, es decir, los niveles israelitas, aparecen, en cambio, muy bien conservados.

Un primer nivel (nivel III) corresponde al Hierro I; en él hay calles y casas, reconstruidas varias veces, hasta su destrucción final a principios del siglo IX A.C. Sobre estas ruinas se iniciaron de nuevo importantes construcciones, que quedaron interrumpidas cuando solamente se habían colocado los cimientos. Después de un período de abandono, aparece un nuevo nivel intermedio, poco importante y datado en la segunda mitad del siglo IX. Seguidamente se halla un nivel que corresponde al siglo VIII, y que de nuevo resulta muy consistente (nivel II). En él figuran hermosas casas, agrupadas en un barrio separado de las demás casas más pobres por un muro; un gran edificio administrativo se eleva cerca de la puerta fortificada, que constituye una modificación de la del Bronce II, y junto a la cual se había erigido una estela, una *maṣṣēbāh*. Este nivel fue destruido violentamente hacia finales del siglo VIII, y la ciudad quedó desmantelada. La ocupación siguiente (nivel I) resulta mucho más pobre, y la decadencia de la ciudad quedó completada, hacia el año 600 A.C., por el abandono definitivo del lugar.

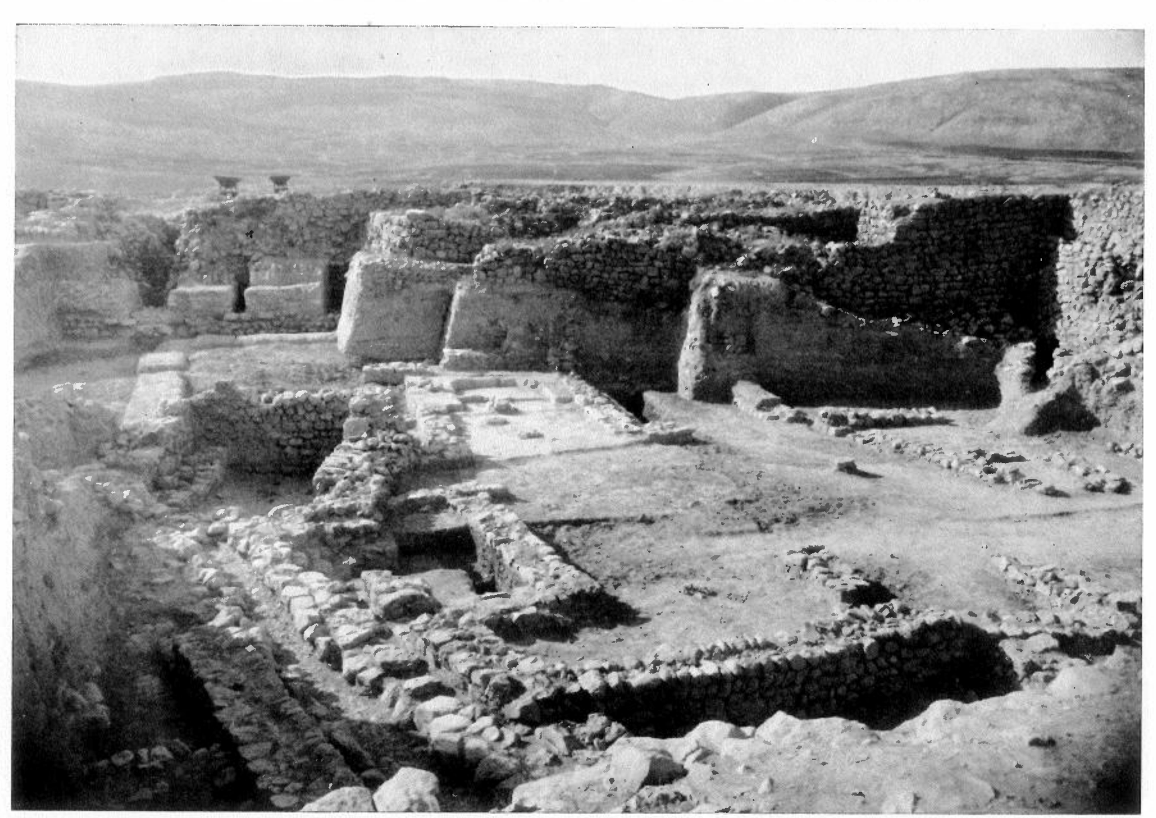
Antes de las excavaciones, diversas identificaciones habían sido propuestas para este lugar. A. Alt, inspirándose en una sugestión de G. Dalman, veía en él la ᶜŎfrāh de ʾĂbīᶜézer, la patria de Gedeón[1]. El P. Abel proponía reconocer la Bēt Bārāh de Jueces[2]. No obstante, W. F. Albright lanzó la hipótesis de que Tell el-Fārᶜah correspondía a Tirṣāh, que fue la capital del reino del Norte, antes de la fundación de Samaría. Las excavaciones parece que han confirmado esta hipótesis. Las indicaciones de la Biblia sobre la ubicación de Tirṣāh son poco concretas. Tirṣāh había sido una ciudad cananea, cuyo rey fue vencido por Josué[3]. Se hallaba en territorio de Manasés[4], y Jeroboam I estableció en ella su capital, después de una corta permanencia en Siquem[5]. Poco menos de un siglo después, tras la usurpación de Zimrí, Omrí se apoderó de Tirṣāh y se hizo reconocer como soberano[6], pero después de seis años de reinado, se marchó de Tirṣāh y fundó una nueva capital en Samaría[7]. Fue de Tirṣāh de donde partió Menahem cuando quiso eliminar a Šal·lūm y tomar el poder en Samaría[8], y se dice que en esta ocasión Menahem castigó a Tappūaḥ y su territorio a partir de Tirṣāh[9], pero el texto está muy corrompido y la ubicación de Tappūaḥ resulta excesivamente discutida para que dicha indicación pueda ser de utilidad para localizar a Tirṣāh.

Todas estas indicaciones coinciden con Tell el-Fārᶜah: el lugar se halla en territorio de Manasés; había sido una ciudad cananea, y luego una ciudad israelita en tiempos de Jeroboam I (nivel III). La destrucción de este nivel corresponde a la destrucción de Tirṣāh llevada a cabo por Omrí, y la base maciza de la fortaleza, que aparece conservada en un ángulo de la muralla, pudo ser el torreón donde Zimrí halló la muerte[10]. Los edificios inacabados que sucedieron a esta destrucción son edificaciones empezadas por Omrí, antes de tomar la decisión de trasladar la capital a Samaría. Esta marcha del rey y de la corte provocó un éxodo entre sus habitantes, hasta que la ciudad se repobló de nuevo, al principio modestamente, lo cual corresponde al nivel intermedio. Bajo el reinado prolongado y próspero de Jeroboam II, durante el siglo VIII, la ciudad recuperó su esplendor, lo cual corresponde el nivel II, y el edificio administrativo en cuestión debió de servir de residencia a Menahem, caso de que hubiese sido gobernador de Tirṣāh, tal como sugiere la Biblia. La destrucción del nivel II corresponde a la conquista asiria del año 723 A.C., cuando se inició el asedio de Samaría[11]. El nivel I representa la instalación de los colonos asirios en las ciudades de Israel[12]; se ha hallado en él cerámica «asiria». Pero no son solamente la situación y la historia de Tell el-Fārᶜah las que corresponden con la situación y la historia de Tirṣāh, según la Biblia. También la estratigrafía de Tell el-Fārᶜah coincide con la estratigrafía del antiguo emplazamiento de Samaría. Al igual que la historia de Tirṣāh, coincide con la de Samaría: el primer nivel israelita de Tell el-Fārᶜah no aparece representado en Samaría (que todavía no había sido fundada); los dos primeros niveles de Samaría no figuran en Tell el Fārᶜah (época en que Tirṣāh fue abandonada durante algún tiempo, tras la fundación de Samaría); el nivel intermedio corresponde al nivel de Samaría, datado de 850-800; el nivel II, el período de prosperidad de Tirṣāh como ciudad de provincias, presenta una cerámica idéntica a los niveles de Samaría datados entre 800 y 721 A.C. (conquista de Samaría); el último nivel es paralelo al nivel de ocupación asiria en Samaría. A falta de un texto epigráfico que resultaría terminante, estos resultados de la arqueología hacen que sea muy probable la identificación de Tell el-Fārᶜah con Tirṣāh.

[1] Jue 6,11.24; 8,27.32. [2] Jue 7,24. [3] Jos 12,24. [4] Jos 17,3. [5] 1 Re 14.17; cf. 12,25. [6] 1 Re 16,15-22. [7] 1 Re 16,23-24. [8] 2 Re 15,14. [9] 2 Re 15,16. [10] 1 Re 16,18. [11] 2 Re 18,9-10. [12] 2 Re 17,24.

Bibl.: Sobre las excavaciones de Tell el-Fāraᶜh, véanse los informes de R. DE VAUX, en *RB*, 54 (1947), págs. 394-433, 573-589; 55 (1948), págs. 544-580; 56 (1949), págs. 102-138; 58 (1951), págs. 393-430, 566-590; 59 (1952), págs. 551-583; 62 (1955), págs. 541-589; 64 (1957), págs. 552-580; 68 (1961); 69 (1962); íd., *The Excavations at Tell el-Fārᶜah and the site of Ancient Tirzah*, en *PEQ* (1956), págs. 125-140. Sobre las antiguas identificaciones: G. DALMAN, en *PJ*, 8 (1913), pág. 31 y sigs. A. ALT, en *PJ*, 23 (1927),

Tell el-Fārᶜah. Aspecto parcial de las excavaciones allí efectuadas. En la ilustración aparece el primer nivel del Bronce Antiguo. (Por cortesía del *Palestine Archaeological Museum*)





Tell el-Fārᶜah. Ruinas del Bronce Medio excavadas en el sector correspondiente al ángulo sudoeste de la primitiva población. (Foto G. del Cerro, Archivo Termes)

pág. 35 y sigs.; 28 (1932), pág. 40 y sigs. W. F. ALBRIGHT, en *JPOS*, 11 (1931), pág. 241 y sigs. ABEL, II, pág. 268. Sobre Tirṣāh, véanse los artículos citados en primer lugar.

R. DE VAUX

2. En realidad este segundo Tell el-Farᶜah — escrito también Tell el-Faraᶜ, Tell el-Fariᶜ, Tell Fāra — fue explorado metódicamente con anterioridad al cercano a Nāblus, de 1927 a 1929, por Flinders Petrie y sus colaboradores J.-L. Starkey, Eann Macdonald y L. Harding.

a) *Situación y descripción.* Se trata de un tell, situado a unos 25 km en línea recta al sur sudeste de Gaza, junto al margen izquierdo u occidental del wādī Gazzeh. La colina, de unos 30 m de altura, muy escarpada por el lado oriental y en esta parte prácticamente inexpugnable, está protegida en su lado occidental, haciéndola casi inaccesible, por una enorme fortificación que consta de muralla, contramuralla, glacis, foso y contraescarpa.

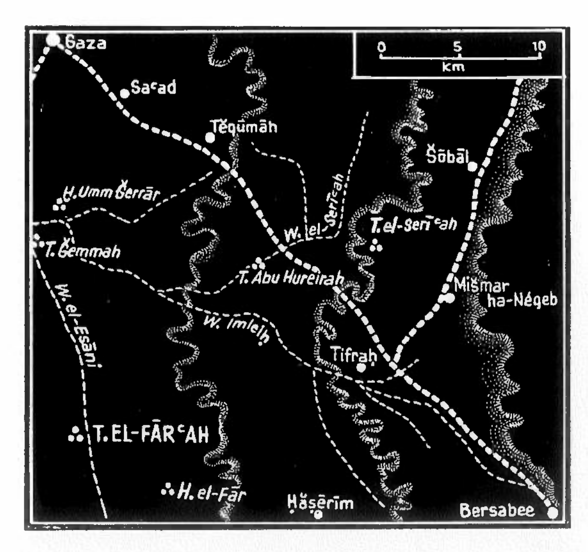
En los alrededores se han encontrado restos de época eneolítica. La instalación en la cima del tell remonta a principios del Bronce II o quizás a fines del I. La fortificación es ciertamente del Bronce II o tiempo de los hicsos (2000-1600 A.C.). Ocupado el sitio por los egipcios (dinastía XVIII), tras la expulsión de aquellos, en la parte más alta de la colina (nordeste) fue construida una gran residencia y en la parte meridional una puerta a tenaza, verdadera fortaleza (22 m de ancho por 17,60 de profundidad), con una abertura tal que permitía pasar cómodamente juntos dos carros (3,20 m entre los dientes salientes de la tenaza y 6,60 m en la parte más profunda).

La residencia era un palacio fortificado, construido a la manera de las casas del tipo de el-ᶜAmārnah, con atrio interior y un piso superior, con habitación especial para el dueño de la casa, con baño y retretes. En la parte posterior de la residencia hay otras casas, probablemente para los siervos, como en el-ᶜAmārnah.

Todo esto fue destruido a fines del Bronce III, hacia el 1200, probablemente por los filisteos. Luego la ciudad decae, sobreviviendo hasta la época persa. En los alrededores, sin embargo, se encuentran restos hasta la época romano-bizantina (siglo III D.C.).

Muy notable es la necrópolis, situada a norte, oeste y sur del poblado, pues sus sepulcros van sin interrupción desde el Bronce II hasta el tiempo romano-bizantino.

Entre los hallazgos más notables, además de la serie continua de cerámica, hay que señalar una cama en bronce y madera, vajilla de plata y muchos escarabeos (más que los hallados en Egipto). Todo prueba que se trataba de una ciudad muy floreciente en sus primeros siglos de existencia.



Situación de Tell el-Fārᶜah en la región del Négeb al sur sudeste de Gaza

b) *Identificación.* Flinders Petrie identificó el lugar con → **Bēt Pélet**, hasta el punto de publicar con este último nombre el informe oficial de las excavaciones. Su opinión suele considerarse totalmente infundada. Mucha mayor probabilidad puede otorgarse a la propuesta de W. F. Albright[A] de ver aquí la ciudad de → **Šārūḥen**.

[A] *The Archaeology of Palestine and the Bible*, 3.ª ed., Nueva York 1935, pág. 53; íd., *The Archaeology of Palestine*, Londres 1956, págs. 39 y 87

Bibl.: Flinders Petrie, *Beth-Pelet I (Tell Fara)*, Londres 1930. J. L. Starkey, L. Harding y E. Macdonald, *Beth-Pelet II*, Londres 1932. L.-H. Vincent, en *RB*, 38 (1929), págs. 99-103; 42 (1933), págs. 314-317. L. Hennequin, *Fouilles et Champs de fouilles en Palestine et en Phénicie*, 26. *Tell el-Fari (Bethpaleth?)*, en *DBS*, III, cols. 364-366.

P. TERMES

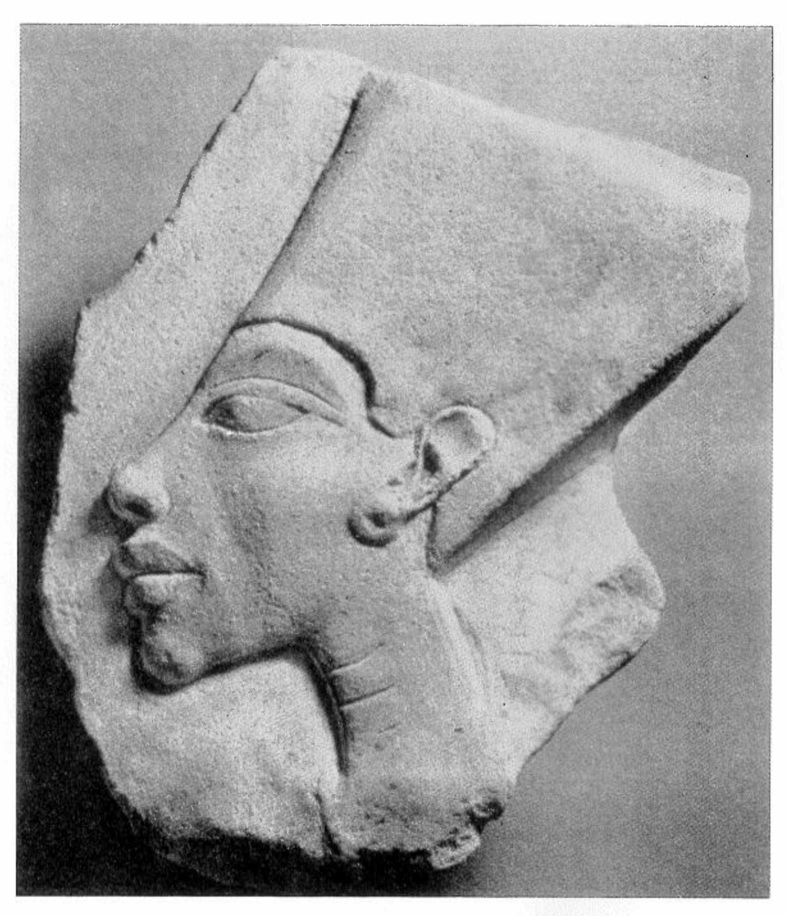
FARAI. Uno de los héroes de David, según una castellanización del nombre que presenta en la Vg. (*Pharai*), llamado en hebreo → **Paᶜăray**.

FARAM. Nombre castellano, derivado de la grafía, *Pharam*, con que la Vg. designa al rey llamado en el texto hebreo → **Pirʾām**.

FARAMĀ, Tell. Lugar situado en el extremo nordoriental del Delta egipcio. → **Sīn, Desierto de.**

FARÁN, Desierto de. En algunas traducciones castellanas de la Biblia se designa con este nombre el topónimo → **Pāʾrān** del T. M.

Aspecto parcial de las excavaciones de Tell el-Fārᶜah, en las que podemos ver diversos edificios sin terminar que datan de la época de Omrí. (Por cortesía del *Palestine Archaeological Museum*)



Pequeño relieve egipcio en el que aparece el faraón Amenofis IV (Aḫenatón), de la XVIII dinastía cubierto con la corona roja del Bajo Egipto

FARAÓN (heb. *parʿōh*; cop. ПРРО, ПОҮРО; LXX φαραώ; Vg. *pharao*). Se trata de un sustantivo que viene de dos palabras egipcias *pr-ʿȝ*, las cuales significaron originariamente «gran casa». En la escritura jeroglífica aparece como primer elemento el plano de un edificio estilizado. Este complejo se empleó ya desde el Imperio Antiguo, pero sólo para significar el palacio real como edificio, o bien la corte regia, como en la frase «cortesano de la *gran casa* (*smr pr-ʿȝ*)». A partir de la XII dinastía (1991-*ca.* 1778 A.C.) se encuentra la locución hecha o invariable *pr-ʿȝ ʿnḫ wḏȝ snb*, es decir, «gran casa, viva prospere, esté en salud» que parece aplicarse todavía al palacio real en el conjunto de sus moradores. El ejemplo más antiguo donde la frase se aplica claramente a la persona del rey se ha encontrado hasta ahora en una carta dirigida a Amenofis IV (Aḫenatón, 1377-1358) y dice así: «Al faraón (viva, prospere, esté sano), el Señor» (*pr-ʿȝ ʿnḫ wḏȝ snb nb*). A partir de la XIX dinastía (1318-1200) se aplica corriente a la persona del rey, con los mismos usos gramaticales y expresivos que la locución «su majestad (*ḥm-f*). Tiene entonces parecido valor de origen y expresividad al que tuvo más tarde en el imperio otomano el título de «la sublime puerta». El final de la evolución semántica lo ofrece el hecho del uso de este apelativo seguido inmediatamente del nombre propio del faraón, cosa que no sucedió desde el principio. El ejemplo más antiguo de este caso aparece en la dinastía XXII (800-720) en la frase «el faraón Šošenq»[A].

En bastantes libros de la SE aparece varias veces la palabra faraón. Puede matizarse su uso en dos grandes grupos: el sentido de palabra usada en contexto histórico directo y el empleo posterior como recuerdo de su existencia en libros bíblicos anteriores, como sucede en los Salmos o en el Cantar. Los libros más antiguos (Gn, Éx, Dt, 1-2 Sm) la aplican solamente a la persona sin añadir el nombre del faraón, y en este caso podría equivaler a un puro título, como si se dijera «*su majestad* el rey de Egipto»[1]. Hay ejemplos en que al ponerse seguidas las palabras *casa de la casa grande* demuestran que se había perdido totalmente el significado originario[2]. Se habla varias veces de la hija del faraón[3].

Mención especial merecen los pocos casos en que en la Biblia aparece el nombre propio junto al apelativo. Se habla del faraón Necao (607-594)[4] y del faraón Ḥŏfraʿ[5] (Apries, Vg. *Ephree*, 588-568)[B]. Se menciona asimismo al faraón Šišaq[6], pero en los pasajes de Jeremías[7] se ha sugerido que está puesto por Babel, dado el contexto y la cronología[C]. Se habría hecho el cambio en virtud de un juego de letras llamado *atbaš*, en que la penúltima (*š*) se pone en lugar de la segunda (*b*) y la duodécima empezando a contar por el final (*k*) en lugar de la duodécima, empezando la cuenta por el principio (*l*):

principio		fin	
2	*b*	*š*	2
2	*b*	*š*	2
12	*l*	*k*	12

[A] A. GARDINER, *Egyptian Grammar*, Londres 1950, pág. 75. [B] Para la cronología aquí seguida, véase S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*. Milán 1952, cuadro V. [C] A. PENNA, *Geremia*, Turín-Roma 1954, pág. 198.

[1] Éx 6,11. [2] 1 Re 11,20; Jer 43,9. [3] Éx 2,5.9; 1 Re 3,1; 9,24; 1 Cr 4,18; 2 Cr 8,11; Act 7,21; Heb 11,14. [4] 2 Re 23,29.33-35; Jer 46,2. [5] Jer 44,30. [6] 1 Re 11,40; 14,25; 2 Cr 12,2.5.7.9; Jer 25,26; 51,41. [7] Jer 25,26; 51,41.

S. BARTINA

FARATÓN (Φαραθών; Vg. *Phara*). Nombre castellanizado de una ciudad de Judea fortificada por Báquides durante la guerra contra Jonatán Macabeo[1], llamada en hebreo → **Pirʿātōn.**

[1] 1 Mac 9,50.

FARES. Grafía castellanizada, basada en la forma *Phares* de la versión de san Jerónimo, correspondiente al nombre hebreo del hijo del patriarca Judá, llamado → **Péreṣ**. También se asigna al hijo de Makir, cuyo nombre es → **Péreš** en el T. M. (Vg. *Phares*).

FARFAR. Río de Damasco[1], llamado en la Vg. *Pharphar* y → **Parpar** en el texto hebreo. Las formas castellana y latina tienen una estrecha semejanza con la del Códice Alejandrino Φαρφαρά.

[1] 2 Re 5,12.

FARIDA. El nombre resulta de castellanizar una de las grafías con que la Vg. designa a un siervo de Salomón, cuyos descendientes regresaron con Zorobabel, es decir, → **Pĕrīdā'**.

FARISEOS. El nombre de fariseo, en griego φαρισαῖος, viene del adjetivo arameo que significa «separado», «segregado», «dividido». Parece que este nombre les vino de sus enemigos, ya que los llamados fariseos vivían separados de todo lo impuro, es decir, del «pueblo de la tierra». Ellos solían llamarse a sí mismos *ḥăbērim*, «compañeros», y hasta a veces *qĕdōšim*, «santos».

Al principio de la resistencia de los Macabeos hubo un grupo llamado de los asideos[1], que se caracterizaba por su defensa de la Ley, por su concepto nacional-religioso y por su oposición a toda influencia extranjera. Éstos parecen confundirse con los fariseos. Pero donde ya aparecen claramente es bajo los asmoneos, en tiempo de Juan Hircano, que había sido su discípulo y el más amado de ellos; sin embargo, por el insulto de un fariseo, se pasó luego al campo de los saduceos. Después, Alejandro Janneo, el gran perseguidor de los fariseos, sostuvo con ellos una terrible guerra durante seis años. Con todo, al morir este monarca encargó a su esposa, la reina Alejandra, que les diese algún poder a ellos para ganarse así la benevolencia del pueblo. Y fue tan bien cumplida esta última recomendación del rey, que los fariseos gobernaron de hecho y la reina

Sepulcros musulmanes coloreados. Cuando Jesús comparó a los fariseos con unos «sepulcros blanqueados» se refería a un tipo de sepulcros similares a éstos que muestra la ilustración. (Archivo Termes)



sólo de derecho. A la muerte de la reina, sucede en el trono y en el sumo pontificado su hijo Hircano II, partidario de los fariseos, aunque a los tres meses fue depuesto por su hermano Aristóbulo II, a quien se unían los saduceos. Pero la masa del pueblo continuó cada vez más bajo la autoridad de los fariseos.

Tanto Flavio Josefo[A] como el NT hablan de los fariseos muchas veces, aunque el tono es muy distinto. Aquél da muchas noticias y pormenores de ellos, que producen buena impresión: su austeridad y cortesía; su benevolencia para juzgar a los demás: que admiten la libertad del hombre y la inmortalidad del alma; que afirman que todas las cosas van dirigidas por la Providencia. Tienen además de la Ley, la tradición —con una veneración exagerada— referente en especial al sábado, a la pureza legal y a los diezmos. En el Talmūd se contiene por escrito lo que ellos enseñaban oralmente, a lo cual daban más importancia que a la propia Ley; descendían a nimiedades y sutilezas y sólo se fijaban en lo externo, en lo que entra por fuera, sin saber que «eso no contamina al hombre»[2]. Hasta era muy difícil el conocer las prescripciones nuevas con que ellos habían complicado la vida. Había quien prohibía —referente al descanso sabático— transportar un higo seco, o comer un huevo puesto por una gallina el día del sábado.

Esta casuística les hacía multiplicar los preceptos: tenían 248 negativos y 365 positivos. Esta multitud de preceptos quitaba la unidad, atomizaba la vida espiritual, hacía pasar la atención del campo de la ética al de las ceremonias. Se perdía con eso distinción entre lo grande y lo pequeño, lo primario y lo secundario en la Ley: un fariseo, doctor de la ley, pregunta a Cristo qué mandamiento es el mayor en la Ley[3]. Así, la piedad, que es algo del corazón, se convierte en erudición, pues se debían saber todos los preceptos; y esto exige tiempo, del que carece la masa del pueblo, al que por eso se llamará impuro.

Este excesivo formalismo, tan opuesto a las enseñanzas de Cristo, es lo que desde el principio les hizo ser enemigos del Maestro. A ellos será a quien con más dureza tratará Jesucristo, mientras que será todo compasión y misericordia con los pecadores. A través de todo el evangelio de san Juan se ve esta lucha con los fariseos, a quienes el autor del cuarto evangelio llama «judíos». El punto más alto a donde llegan los reparos del Maestro para con ellos está escrito extensamente en todo el capítulo 23 del evangelio de san Mateo: los llama hipócritas, que no entran al cielo, ni dejan entrar a los que quieren entrar; necios ciegos y guías ciegos; que descuidan lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la buena fe; sepulcros blanqueados aparentemente perfectos pero llenos de inmundicias y de iniquidad; serpientes, raza de víboras... Se puede formular esta pregunta: ¿Por qué Jesucristo impugnó tanto a los fariseos? Porque con su conducta tendían a destruir la obra de Dios. Porque el peligro del fariseísmo durará siempre en la religión. San Pablo también luchará contra el fariseísmo, aunque será distinto. Cristo notaba la hipocresía a los que confiaban en sí mismos. San Pablo luchaba contra los que confiaban en que sus propias obras los justificaban. No debemos gloriarnos en



Reverso de una moneda del César con la figura alegórica de la paz. Como ésta era la moneda que Jesús pidió que le mostraran los fariseos y los herodianos (cf. Mt 22,15-22). (Foto *Orient Press*)

nosotros o en nuestras obras, sino sólo en el Señor[4]. Por eso hay que advertir este peligro que existe siempre donde hay una ley; peligro de atomizar la vida espiritual, de insistir demasiado en la obra externa, de soberbia al cumplirla.

Dos cuadros bien distintos son los pintados por Flavio Josefo y por los evangelios. El cuadro pintado por aquél es halagüeño. Esos quizá serían los principios profesados por ellos, mas su excesivo amor a la tradición y su gran austeridad les llevó a los excesos que anatematiza Jesús. Además, también el NT cita fariseos a quienes se alaba y con los que Jesús mantuvo relaciones amistosas: come en casa de uno de los jefes de los fariseos[5]; Nicodemo le visita una noche[6] y tanto él como otro fariseo, José de Arimatea, acaban prestando los servicios más preciosos al cuerpo ya muerto del Maestro[7]. Y los Hechos de los Apóstoles[8] cuentan la maravillosa defensa que de los apóstoles apresados hace el fariseo Gamaliel. San Pablo da también como un título suyo el haber sido instruido y educado a los pies de Gamaliel[9], y afirma ser fariseo según la Ley[10]. Igualmente en los Hechos de los Apóstoles[11] se habla de algunos de la secta de los fariseos que habían creído en Jesucristo.

La posición de los fariseos frente al helenismo y en las cuestiones religiosas no sólo se diferenciaba de la de los saduceos, sino que se oponía a ella. Eran dos cosas muy distintas, opuestas.

Respecto de los escribas se puede hablar de casi una coincidencia, pero no de una total identificación. Los fariseos doctos eran escribas, pero para llegar a serlo hacían falta muchos años de aprendizaje, lo que era difícil para la inmensa mayoría de ellos. Escribas y fariseos formaban un grupo fuerte y compacto. Raro era el escriba que pertenecía a los saduceos, de tal modo que Jesucristo, según el capítulo 23 de san Mateo y

otros lugares del evangelio, puede englobar conjuntamente a escribas y fariseos. Los escribas eran los directores espirituales del pueblo, sus moralistas. Sus enseñanzas eran decisivas, pues gozaban de gran autoridad. Y englobándolos en uno — como hace el evangelio — se puede decir que a los fariseos seguía toda la masa del pueblo y que ellos eran los responsables, especialmente en tiempos de Nuestro Señor Jesucristo.

[A] F. Josefo, *Ant. Iud.*, 18, 1,2-5; id., *Bel. Iud.*, 2, 8,2-14.

[1] 1 Mac 2,42. [2] Mt 15,20. [3] Mt 22,36-38. [4] 2 Cor 10,17. [5] Lc 14,1. [6] Jn 3,1. [7] Lc 23,50-51; Jn 19,38-39. [8] Act 5,34-39. [9] Act 22,3. [10] Flp 3,5. [11] Act 15,5.

Bibl.: G. Franold, *Pharisäer und Sadduzäer*, Magdeburgo 1897. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1911. R. Leszynsky, *Die Pharisäer und Sadduzäer*, Francfort del M. 1912. J. Z. Lauterbach, *The Sadducees and Pharisees*, Berlín 1913. Liggtley, *Jewish Sects and Parties of the Time of Jesus*, Londres 1923. R. Herford, *The Pharisees*, Londres 1924. J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadduzäer*, Hannover 1924. A. Ancel, *Christus perversas audientium dispositiones corrigit*, en *VD*, 6 (1926), págs. 118-123. I. Elbogen, *Einige neuere Theorien über den Ursprung der Pharisäer und Sadduzäer*, en *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, Nueva York 1927. Strack-Billerbeck, *passim*. St. Abrahams, *Studies of Pharisaism and the Gospels*, Cambridge 1928. J. M. Vosté, *De sectis Iudaeorum tempore Christi*, Roma 1929. S. Rappaport, *Agada und Exegese bei Fl. Jos.*, Francfort-Viena 1930. H. Liese, *Controversia Christum inter et Iudaeos*, en *VD*, 14 (1934), págs. 65-70. L. Baeck, *Die Pharisäer*, Berlín 1934. J. Bonsirven, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, París 1935. S. Zeitlin, *The Sadducees and Pharisees*, Nueva York 1936 (en hebreo). W. S. Reilly, *Our Lord and the Pharisees*, en *CBQ*, 1 (1939), págs. 64-68. J. van der Ploeg, *Jésus et les Pharisiens*, en *Memorial Lagrange* (París 1940), págs. 279-293. L. Finkelstein, *The Pharisees. The Sociological Background of their Faith*, Filadelfia 1946. J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de J.-C.*, I, *Conflits avec les pharisiens*, 16.ª ed., París 1947, págs. 132-151; II, *Jésus et les pharisiens*, págs. 192-199. U. Holzmeister, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, Roma 1950. G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, Turín 1952. F. M. Abel, *Histoire de la Palestine*, Paris 1952. J. H. Darby, *The Conversion of a Pharisee*, en *SCR*, 6 (1953), págs. 3-8. P. Agaesse, *Connaître le Christ*, en *CHR*, 1 (1954), págs. 75-86. H. Duesberg, *Jésus, prophète et docteur de la Loi*, Tournai-París 1955, págs. 121-139. H. Haag, *Bibel Lexicon*, Zurich-Colonia 1956. A. Jaubert, *La date de la Cène*, París 1957. A. Robert - A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, Tournai 1957. W. Beilner, *Christus und die Pharisäer*, Viena 1959. W. F. Albright, *De la edad de piedra al Cristianismo*, Santander 1959.

F. LÓPEZ

FARNAC. En castellano, hombre de la tribu de Zabulón, llamado en la Vg. *Pharnach* y en el texto hebreo → **Parnāk.**

FAROS. Personaje cuyos descendientes regresaron de Babilonia con Zorobabel. El nombre castellano deriva del hebreo → **Parᶜōš**, a través del *Pharos* de la Vg.

FAROS. Pequeña isla situada en el Mediterráneo, a corta distancia de Alejandría, con la que estuvo unida en la antigüedad por medio de un dique o escollera, llamada Heptastadion, de unos 1200 m de longitud. Faros ha dado nombre a las torres destinadas a orientar a los navegantes. Es célebre no sólo por el faro que en ella se alzó, en el lugar ocupado en la actualidad por las ruinas del fuerte Qāit Bey, sino también por su relación con el origen de la traducción griega del AT (→ **Aristeas, Carta de** y **Septuaginta**).

FARRIYAH, Ḫirbet el-. Nombre árabe moderno relacionado con la identificación de → **Ḥăfārāyim.**

FARSANDATA. Personaje del libro de Ester[1], llamado en la traducción de san Jerónimo *Pharsandatha* y en el texto hebreo → **Paršandātāᵓ**.

[1] Est 9,7.

FARUDA. Forma castellana del nombre hebreo → **Pĕrīdāᵓ**, calcada de la latina *Pharuda*, que corresponde a la variante hebrea Pĕrūdāᵓ, con que Pĕrīdāᵓ se designa en Esd 2,55.

FARUE. En la Vg., este nombre, castellanizado, es *Pharue*, correspondiente al → **Pārūaḥ** del AT hebreo.

FASEA. Forma castellana de la latina de la Vg. *Phasea*, correspondiente al nombre del T. M. → **Pāsēaḥ**.

FASÉLIDA. Nombre variante de → **Faselis** importante ciudad de Licia, citada en los libros de los Macabeos.

1 Mac 15,23.

FASELIS (Φασηλίς; Vg. *Phaselis*). Ciudad marítima de Asia Menor, situada en la Licia con tres importantes puertos en el golfo de Panfilia. Debido a su admirable situación y al refugio que sus puertos ofrecían a la navegación, logró gran importancia desde tiempos antiguos. Fue independiente hasta la guerra del 78-75 a.C., en que Roma la conquistó y destruyó a causa de ser un importante nido de piratas. Aunque fue reconstruida más tarde, nunca logró el esplendor anterior; fue obispado en época bizantina. Sólo se menciona una vez en la Biblia, con motivo de las cartas enviadas por Roma a diversas ciudades, invitándolas a ser amigas de los judíos, sus recientes aliados[1].

[1] 1 Mac 15,23; cf. 12,1-4; 14,24.

Bibl.: M. Grandclaudon, *Les livres de Macchabées*, en *La Sainte Bible*, París 1951, pág. 120. Simons, § 1197.

R. SÁNCHEZ

FASERÓN. Forma castellanizada del nombre *Phaseron*, con que la Vg. se refiere a la tribu árabe, llamada en griego → **Fasirón** (Φασιρών).

1 Mac 9,66.

FASFA. Descendiente del patriarca Aser, llamado en hebreo → **Pispāh.**

FASGA. En castellano, nombre de lugar, citado en el Deuteronomio. Resulta de acomodar al español la forma de la Vg. *Phasga*, que deriva de la hebrea → **Pisgāh.**

FASHUR. Nombre catellano de varios personajes llamados → **Pašḥūr** en el T. M.

FASIRÓN (υἱοὶ Φασιρών; Vg. *filii Pasheron*). Tribu nómada del desierto de Judá, vencida por Jonatán Macabeo mientras Báquides sitiaba a su hermano Simón en Betbasi[1]. Se trataba de un grupo auxiliar árabe del ejército sirio.

[1] 1 Mac 9,66.

Bibl.: M. Grandclaudon, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, págq. 83-84. F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, París 1952, pág. 170.

J. CARRERAS



Mascarilla de oro del faraón Tutanḫamón, que cubría la cabeza de su momia. Este monarca egipcio de la XVIII dinastía, casado

FASTOS. → **Anales** y **Crónicas.**

FATAHÍA. Castellanización del nombre *Phataia* (var. *Phathahia*), con que la Vg. denota a los personajes postexílicos llamados → **Pĕtaḥyāh** en el texto del AT hebreo. Otra grafía española del mismo es Fataía.

FATIGA. → **Desfallecimiento.**

FATUEL. Padre del profeta Joel[1]. Su forma en la Vg. de la que deriva, es *Phatuel*, y la primitiva hebrea es → **Pĕtūʾēl.**

[1] Jl 1,1.

FATURES. Nombre castellano de → **Patrōs.** No es más que una derivación de la grafía que el mismo tiene en la traducción de san Jerónimo: *Phathures* (var. *Phatures*, *Phetros*), que se hallan en diversos pasajes de los libros proféticos.

FAU. Castellanización del nombre que la Vg. ofrece de → **Pāʿū**, una ciudad del reino de Edom.

FAUCES (heb. *gārōn lōaʿ*, *malqōḥáyim*; λάρυγξ, φάρυγξ; Vg. *guttur*, *fauces*). Parte posterior de la boca — sobre todo faringe y laringe —, órgano para tragar[1], cuyo apetito debe ser moderado con energía[2]; y para hablar o gritar[3], con el cual se alaba a Dios[4], que los ídolos no pueden usar[5] y que en el pérfido maldiciente se compara a un sepulcro abierto por su hedor[6]. Se resecan por mucho gritar[7] o correr[8] y ante un serio peligro[9].

[1] Eclo 31,12. [2] Prov 23,2. [3] Is 58,1. [4] Sal 149,6. [5] Sal 115,7. [6] Sal 5,10; Rom 3,13. [7] Sal 69,4. [8] Jer 2,25. [9] Sal 22,16.

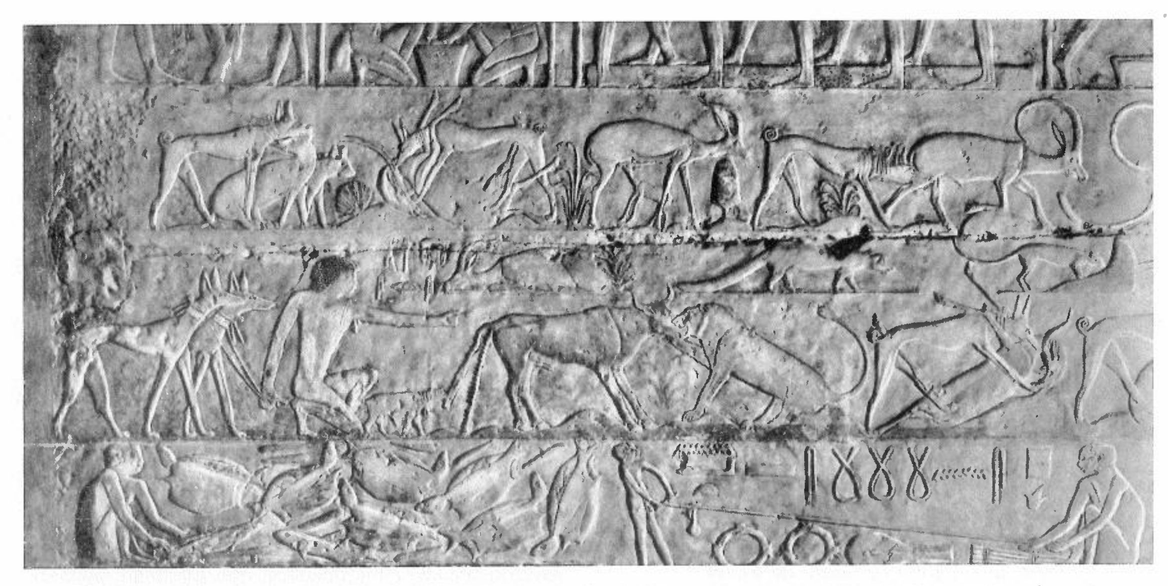
P. TERMES

FAUNA. La Biblia, al principio del Génesis, informa que el mundo animal se creó en los dos últimos días de la creación. En el quinto, Dios creó los animales de las aguas y las aves (incluso los insectos volátiles; cf. Lv 11,20); y en el sexto fueron creados los animales terrestres, es decir, todas las especies salvajes y domésticas, y los reptiles. El reino animal quedó concluso con la creación de Adán.

En todos los libros bíblicos, salvo el de Rut, se mencionan animales, sumando más de ciento veinte los nombres con que se les designa, sin incluir los términos colectivos, tales como *bāqār*, «ganado mayor», y *ṣōʾn*, «ganado menor»; los poéticos, que abundan bastante, por ejemplo, *lĕbī*, *šaḥal* y *láyiš*, para designar al león; *ṣĕfōnī*[1], *gōbay*[2], *ʾōkēl*[3], para denotar la langosta; *ṣāfīr*, y *sāʿīr*, para el carnero; otros especiales indican las distintas edades del animal: *gūr*, «león joven», *ʿēgel*, «becerro», *ʿáyir*, «pollino»; animales legendarios como

Relieve de ladrillos policromos procedente del palacio de Susa, en el que podemos ver bellamente representado a un león enfurecido. Del siglo VI-IV A.C. (Foto Museo del Louvre)





Relieve egipcio de una mastaba de Sakkarah en el que podemos ver reproducidas diversas escenas de caza y pesca. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

ḥōl[4], *śārāf mĕʿōfēf*[5], y los que sin duda se refieren simplemente a animales: *ʾēšet*[6] y *ḥănāmāl*[7].

[1]Jl 2,20. [2]Am 7,1. [3]Mal 3,11. [4]Job 29,18. [5]Is 14,29. [6]Sal 58,9. [7]Sal 78,47.

Son más de cincuenta los animales mencionados en los capítulos del Levítico y del Deuteronomio consagrados a las disposiciones dietéticas. Tres rumiantes domésticos, cuyas pezuñas están hendidas y que el AT permite comer — toro, cordero y cabra —[1], se denotan con el nombre común de *bĕhēmāh*; siete son las bestias salvajes, de características iguales a las de los anteriores, y que, por lo tanto, pueden comerse[2]; cuatro son los prohibidos por poseer solamente una de las señales de pureza: camello, liebre, conejo y cerdo[3]. Las aves impuras son veinte[4]. Se prohíbe comer ocho animales pequeños que se arrastran por la tierra y sus cadáveres impurifican al hombre y los utensilios que tocan; otros, como la rana, la serpiente y el escorpión, no pueden comerse, pero sus cadáveres no impurifican. Las normas de pureza e impureza, según la tradición rabínica, afectaban únicamente durante el tiempo en que el Templo existió. Cuatro insectos, que son langostas de distinta especie o distintas fases de la langosta (*ʾarbeh, ḥāgāb, ḥargōl* y *sŏlʿām*), representan los únicos invertebrados que se permite comer[5]. En las referencias dietéticas del capítulo 11 del Levítico se dan las descripciones, no los nombres, de otros animales[6]. Las aletas y escamas son el indicio de pureza en los peces[7]. Muchos nombres e indicios, aunque a veces con alguna alteración, se repiten en el capítulo 14 del Deuteronomio.

[1]Dt 14,4. [2]Dt 14,30. [3]Lv 11,4-7. [4]Lv 11,13-19. [5]Lv 11,22. [6]Lv 11,20.27.41-42. [7]Lv 11,9.

Muchos otros nombres de animales se hallan dispersos en la Biblia en profecías, plegarias, loas, etc., aislados o en grupos. Los lugares más notables en que aparecen son Sal 104, Prov cap. 30, Job 39-41 y, en especial, Is cap. 11, donde profetiza simbólicamente el cambio psicofísico del reino animal en la era mesiánica.

Son abundantes los problemas que plantea la nomenclatura de los animales en el AT. Los domésticos como *kébeś*, «cordero», *ʿēz*, «cabra», *pārāh*, «vaca», *gāmāl*, «camello», *ḥămōr*, «asno», *sūs*, «caballo», *ḥăzīr*, «cerdo», *kéleb*, «perro», etc., se conocen a ciencia cierta y no presentan la menor dificultad de identificación. Lo mismo sucede con la mayor parte de los grandes carnívoros, distintas aves y algunos invertebrados. Ningún pez tiene nombre particular; incluso el que tragó al profeta Jonás recibe solamente el de «gran pez»[1]. Sólo la rana, una de las diez plagas, es mencionada entre los anfibios[2].

[1]Jon cap, 2. [2]Éx 7,27.

Varios nombres de animales resultan muy dudosos y han motivado desde la antigüedad constantes controversias, sin que hasta el presente se haya dado con la solución. Para poder interpretar correctamente el texto bíblico, los exegetas analizan las cualidades que les atribuye la SE. Sirvan de ejemplo *néšer*, «águila»[1], *nāmēr*, «pantera»[2] y *šāfān*, «conejo»[3].

[1]Job 39,27-30; Miq 1,6. [2]Jer 13,23. [3]Sal 104,18; Prov 30,26.

Fuentes importantes para descifrar los nombres zoológicos son las antiguas traducciones de la Biblia, aunque a veces su interpretación sea vacilante, como en el caso de *ḥăsīdāh*, «cigüeña», que los LXX vierten de cuatro formas distintas y la Vg. de tres: *milvus, onocrotalus* y *herodius*. Asimismo, las fuentes rabínicas (Mišnāh y Talmūd) contribuyen a su identificación. En la Edad Media muchos sabios judíos se ocuparon en estas investigaciones, entre ellos Rāšī, que tradujo gran parte de los nombres al francés.

La comparación con el árabe y otras lenguas emparentadas ayuda también a buscar la interpretación co-

rrecta de los mismos, como el *yāʿēl* (ár. *waʿilun*, «íbice»), *ʾarnébet* (ár. *arnabun*, «liebre), *ṣābūaʿ* (*ṣabʿun*, «hiena»), etcétera; así como la etimología y la onomatopeyología: *tinšémet* («camaleón», porque se hincha, de *nāšam*, «respirar»), *dĕrōr* («golondrina», «libertad», porque la simboliza), *ḥōr* («tórtola», onomatopéyico), *sīs* («vencejo», onomatopéyico), etc. Finalmente, son muy útiles los restos arqueológicos, huesos dispersos, esqueletos, relieves, etc., y, sobre todo, la actual fauna de Israel. Con estos elementos de trabajo se llega a veces a conclusiones que permiten cambiar la interpretación de ciertos nombres.

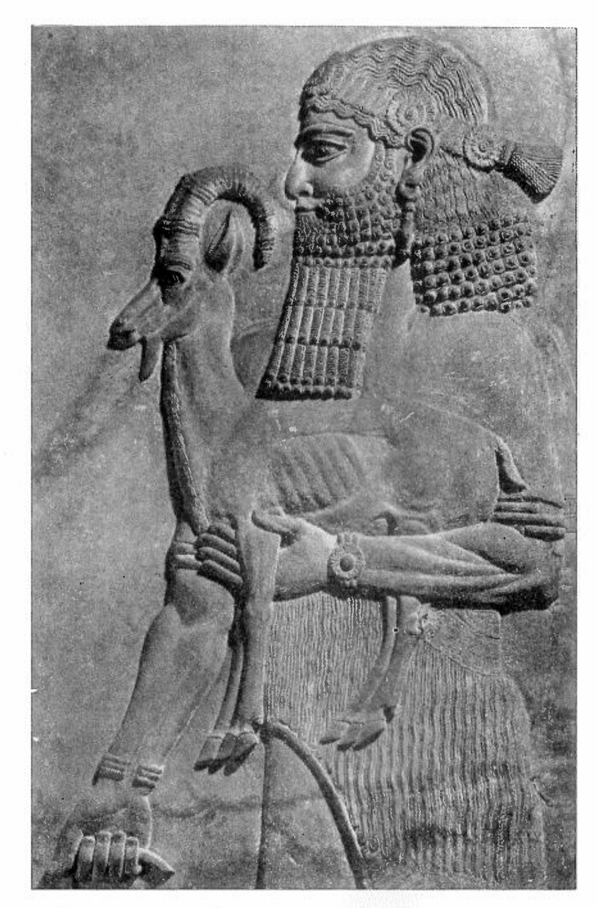
Los nombres zoológicos en este artículo se clasifican, en cuanto a su nomenclatura, en tres clases: seguros, dudosos (acompañados de un asterisco) y oscuros (con dos asteriscos). Los límites entre la segunda y tercera categoría no son fijos, pues dependen de la opinión subjetiva del especialista.

Además de los asteriscos añadidos a algunos nombres, con el fin antes indicado, también aparecen algunos con el signo °, colocado para indicar que se trata de un *hápax legómenon*. Las equivalencias castellanas de los nombres se dan según las de la Biblia de J. M.ª Bover-F. Cantera (Madrid 1957) y de E. Nácar - A. Colunga (Madrid 1959).

La fauna de Israel disminuyó con el paso del tiempo. Gran parte de los animales carnívoros ha desaparecido. De los siete animales puros, sólo queda uno, el *ṣĕbī*, «gacela», o dos, si la identificación del *ʾaqqō*, «corzo», con el *yāʿēl* es correcta. Este último abunda en el Négeb y en los alrededores de Engaddi. De las aves rapaces subsiste únicamente el águila. Las acuáticas de los charcos y lagunas de el-Ḥūleh han desaparecido casi por completo. Tampoco se encuentra el *yāʿēn* («avestruz»), el *péreʾ* (*Equus hemionus*) y el *tannīn* («cocodrilo»), que hasta fines del siglo XIX existían en Palestina. Las serpientes, las hienas y los lobos disminuyen. La última pantera se cazó hace unos años en la Galilea superior. Se extinguen también los búfalos que habitaban el-Ḥūleh y que reciben en la Biblia los nombres de *rĕʾēm* y *tĕʾō*.

En cambio, crecen de modo considerable las golondrinas, abubillas y gacelas. Las últimas están protegidas por leyes especiales dictadas por la conservación de la especie. Los amantes de los animales, con la ayuda de las autoridades, procuran salvar del exterminio a águilas, cabras salvajes, conejos, etc., muchos de los cuales existían indudablemente en época bíblica. Con tal fin se han establecido cotos o reservas para protegerlos. El más importante es el del valle de el-Ḥūleh, donde tienen refugio las aves acuáticas y es probable que haya aún un pequeño rebaño de búfalos. Algunos esperan que resurja el *Cervus capreolus*, que vivía en Galilea hasta fines de la primera guerra mundial.

La Biblia considera a los animales como criaturas de Dios y dignas, por lo tanto, de piedad y misericordia. Prohíbe arar con el buey y el asno unidos en la misma yunta[1], ya que el asno es más débil. Asimismo, no se debe poner el bozal al buey cuando trabaja para impedir que coma[2]. Todos los animales tienen derecho a descansar en sábado[3], y hay que ayudar al asno que está abrumado por la carga[4]. La Biblia promulga una norma destinada especialmente a proteger a los pájaros que



Relieve asirio del siglo VIII A.C., en el que vemos a un personaje desconocido llevando en los brazos un cabrito destinado al sacrificio

anidan o empollan[5]. El perro, animal poco estimado por los semitas, fue tenido en cuenta por la Biblia, la cual recomienda alimentarlo con la carne que está prohibido comer[6]. E incluso se compara a Dios con el águila y el león[7].

[1]Dt 22,10. [2]Dt 25,4. [3]Dt 5,14. [4]Éx 23,5. [5]Dt 22,6-7. [6]Éx 22,30. [7]Dt 32,11; Os 11,10.

Ciertos nombres propios, como Šāfān, Sūsī Gĕmalī, corroboran las relaciones positivas que existían entre el pueblo hebreo y los animales. Dos de las tres profetisas mencionadas en el AT llevan nombre de animal: Débora (heb. *dĕbōrāh*, «abeja»)[1] y Ḥuldāh («comadreja»)[2]. En las bendiciones que pronunciaron Jacob y Moisés sobre sus descendientes y jefes de las tribus israelitas, se compara a éstos con animales: a Judá con el león, a Benjamín con el lobo, a Dan con la serpiente, enemigo natural del hombre[3], etc. El folklore antiguo considera al cuervo como un animal cruel, pero Dios se ocupa de alimentar a sus pequeñuelos, a pesar de que al crecer serán crueles como sus padres[4]. Estas relaciones pueden resumirse con el siguiente versículo: «Dios es bondadoso con todos y su misericordia está sobre todas sus criaturas»

[1]Jue 4,4. [2]2 Re 22,14. [3]Cf. Gn 3,14-15. [4]Job 38,41; Sal 147,9.

MAMÍFEROS			
Hebreo	**Pasajes Bíblicos**	**Septuaginta**	**Vulgata**
*(ʾî) ʾiyyîm***	Is 13,22; 34.14; Jer 50,39	ὀνοκένταυροι	ululae
*ʾayyāl, ʾayyālāh (šĕluḥāh)**	Gn 49,21; Dt 14,5; Cant 2,9	ἔλαφος	cervus
*ʾaqqō**°*	Dt 14,5	τραγέλαφος	tragelaphus
ʾaryēh, ʾărî	Gn 49,9; 1Sm 17,34; Job 4,10-11	λέων	leo
ʾarnébet	Lv 11,6	δασύπους	lepus
*ʾēšet***°*	Sal 58,9	πῦρ	ignis
*bĕhēmot**°*	Job 40,15	θηρία	behemoth
gāmāl	Lv 11,4; Jer 2,23	κάμηλος	camelus
dōb	Is 11,7: 2Re 2,24	ἄρκτος	ursus
*dîšōn***°*	Dt 14,5	πυγάργος	pygargus
zĕʾēb	Gn 49,27; Jer 5,6	λύκος	lupus
*zémer***°*	Dt 14,5	καμηλοπάρδαλις	camelopardalis
*zarzîr mōtnáyim***°*	Prov 30,31	ἀλέκτωρ	gallus
ḥăzîr	Lv 11,7; Is 66,3	ὗς	sus
*ḥăzîr miyyáʿar**°*	Sal 80,14	σῦς	aper
*ḥayat qāneh***°*	Sal 68,31	θηρία τοῦ καλάμου	ferae arundinis
ḥōled°	Lv 11,29	γαλῆ	mustela
*ḥuldāh**	2 Re 22,14	Ὄλδα	Holda
ḥămōr	Gn 49,14; Zac 9,9	ὄνος	asinus
*ḥărparpéret***° (laḥpōr pĕrōt)*	Is 2,20	μάταια	talpa
*yaḥmûr**	Dt 14,5	βούβαλος	bubalus
*(yēm) yēmîm***°*	Gn 36,24	Ἰαμείν	aquae calidae
(yāʿēl) yĕʿēlîm	Sal 104,18	ἔλαφος, τραγέλαφος	cervus, ibex
kébeś	Is 11,6; Gn 22,13	ἀμνός, ἀρνίον	agnus, ovis
kéleb	Éx 11,7	κύων	canis
*liwyātān***	Sal 104,26; Job 40,25	δράκων	draco, leviathan
*mĕrîʾ**	Is 11,6	ἀρήν, ταῦρος	aries, ovis, pinguis
nāmēr	Jer 13,23; Cant 4,8	πάρδαλις	pardus
sûs	Jue 5,22	ἵππος	equus
ʿēz	Gn 15,9; Lv 7,23; Dan 8,5; Ez 39,18	αἴξ	capra
ʿăṭallēf	Lv 11,19; Dt 14,18; Is 2,20	νυκτερίς	vespertilio
ʿakbār	Lv 11,29; 1Sm 6,11; Is 66,17	μῦς	mus
ʿārōd°	Job 39,5	ὄνος ἄγριος	onager
par, pārāh	Gn 41,2; Éx 29,1; Nm 19,2 1Sm 6,7; Sal 69,32	ταῦρος, μόσχος, βοῦς	taurus, bos (vitula)
péreʾ	Job 39,5; Jer 2,24; 14,6	ὄνος ἄγριος	onager
péred, pirdāh	2 Sm 18,9; 1Re 1,33; 2 Re 5,17	ἡμίονος	mulus
zĕbî, zĕbiyyāh	Dt 14,5; 2 Sm 2,18; Cant 4,5	δορκάς	caprea, domula
*(zābōaʿ) zābûaʿ, zaboim**	1Sm 13,18; Neh 11,34; Jer 12,9	ὕαινα	avis discolor
(qōf) qōfîm	1Re 10,22; 2 Cr 9,21	πίθηκος	simia
*qippōd**	Is 14,23	ἐχῖνος	ericius
*rĕʾēm (rēm)**	Dt 33,17; Job 39,9; Sal 29,6	μονόκερος	rhinoceros, unicornis
šûʿāl	Jue 15,4; Cant 2,15	ἀλώπηξ	vulpes
*(šenhāb) šenhabbîm**	1Re 10,22; 2 Cr 9,21	ὀδόντα ἐλεφάντινα	dentes elephantorum, ebur
*(šaʿălāb) šaʿalbîm***	Jue 1,35; 2 Sm 23,32	Θαλαβείν, Σαλαβωνίτης	Salebim, Salaboni
šāfān	Lv 11,5: Sal 104,18	χοιρόγρυλλος	choerogryllus
*téʾō***°*	Dt 14,5	ὄρυξ	oryx
*tōʾ***°*	Is 51,20	σευτλίον	oryx
*táḥaš***	Nm 4,6; Ez 16,10	ὑακίνθινος, ὑάκινθος	ianthina pellis, ianthinus
*(tan) tannîm**	Is 34,13; Miq 1,8	δράκων	draco
*tannîn***	Gn 1,21; Sal 148,7; Job 7,12	κῆτος, δράκων	cete (cetus)

MAMÍFEROS

Nombre taxonómico	Español	Inglés	Observaciones
Canis lupaster (Canis pallipes?)	chacal	Wolflike jackal	En la Biblia figura solamente en plural
Cervus, Capreolus	corza, ciervo	Deer, Roe-deer	De los animales puros; la hembra se denomina: *ʾayyālāh* y *ʾayyélet*; la cría *ʿōfer hā-ʾayyālīm*
Capra aegagrus	cabra montés	Wild goat	Uno de los animales puros
Panthera leo	león	Lion	Otros nombres: *lābī, láyis, šáḥal* (?). La hembra se llama *lebiyyāʾ*, el león adolescente *kefīr* y el cachorro *gur*
		Hare	
Lepus	liebre	Mole-rat	Nombre muy dudoso; cf. Misnāh, *Mōʿēd qāṭān*, 1,4
Spalax	mujer		
Hippopotamus amphibius	Behemot, hipopótamo	Hippopotamus	
Camelus	camello	Camel	Los camellos jóvenes reciben el nombre de *béker, bikrāh*. Hay quien opina que significan camello los vocablos *kar, kērī* y *kirkārōt*
Ursus arctos syriacus	osa	Syrian bear	
Addax nasomaculatus	antílope	Addax antilope	Uno de los animales puros
Canis lupus	lobo	Wolf	Uno de los animales puros. Identificaciones, y nombres taxonómicos muy dudosos
Ammotragus lervia	gamuza	Barbary wild sheep, Oryx	
Canis familiaris var.	gallo (que se yergue)	Greyhound	Nombre muy dudoso; cf. Aves
Sus porcus	puerco	Pig	
Sus scrofa	jabalí	Wild boar	
Hystrix	bestias de las cañas, fieras del cañaveral	Porcupine	La identificación de Aharoni me parece muy discutible
Spalax ehrenbergi	comadreja	Mole-rat	En el AT sólo nombre de una profetisa; en la Mišnāh, un animal
Rattus sp.	Ḥuldāh	Rat	
Equus asinus	asno	Donkey	La hembra *ʾātōn* y la cría *ʿáyir*
Talpa	topo	Mole	Nombre compuesto de dos palabras
Dama mesopotamica	búfalo	Fallow deer	Uno de los animales puros
Equus+Asinus (Equus hinnus)	aguas calientes	Hinny	Sólo en pl. Vg. lo interpreta con más lógica
Capra nubiana	gamo, gamuza	Nubian ibex	Sólo en pl. También es nombre de mujer
Ovis aries	cordero	Sheep	También hay para el macho el nombre *késeb*, transposición del indicado y también *ʾayil*. La hembra, *kib āh, sēh* y *rāhēl*, y la cría *ṭāleh*. El nombre colectivo de la especie es *sōʾn*, con valor de ganado menor. Cf. Reptiles. Es posible que sea un animal legendario
Canis familiaris	perro	Dog	
Balaena gen.	levietán	Whale	
Bubalus bubalis	cabrito	Buffalo	Muchos opinan que *merīʾ* significa ganado mayor o graso
Panthera pardus	leopardo, tigre	Leopard	
Equus caballus	caballo	Horse	
Capra hircus mambrica	cabra	Domestic (Mamber) goat	El macho *táyiš, ʿattūd, šāʿīr, ṣāfīr*; la cría *gĕdī* El nombre colectivo es *ṣōʾn*
Chiroptera fam.	murciélago	Bat	En los dos pasajes de Lv y Dt aparece, en la lista de las aves, en último lugar
Muridae gen.	ratón	Mouse	
Equus onager	onagro	Arabian onager	
Bos taurus	novilla, novillo, vaca	Bull	El ternero: *ʿégel, ʿeglāh*. El colectivo es *bāqār*; el ternero castrado se llama *šor*
Equus hemionus	onagro, asno salvaje	Syrian onager	Puede que *péreʾ* sea idéntico a *ʿārōd*
Asinus+Equus (Equus mula)	mulo, mula	Mule	
Gazella sp.	gacela, corzo	Gazella	Uno de los siete animales puros. El joven: *ʿōfer*
Hyaena striata	hiena, abigarrada ave de rapiña; fiera rapaz	Striped hyaena	
Simiodea	monos	Ape (Monkey)	
Erinaceus sp.	erizo	Hedgehog	Cf. *qippōd*, en la lista de las aves
Bos primigenius	búfalo	Aurochs	Posiblemente Oryx
Vulpes sp.	zorra	Fox	Hay quienes opinan que es el *Canis aureus*
Elephas sp.	marfil	Elephant	Algunos creen que los *šenhabbīm* son monos
Vulpes sp,	Saalbim	Fox	La identificación de Aharoni con el ár. *ṯaʿlab* es muy dudosa. En la Biblia aparece como nombre de lugar
Procavia syriaca	conejo, tejón, damán	Syrian coney (Dassie)	
Antilope bubalis (Bubalis buselaphus)	búfalo	Hartebest	Uno de los siete animales puros
Bison bonasus	antílope	Bison	Hay quienes lo identifican con el anterior
Monodon monoceros; Dugong hemprichi	*tajas*, tejón	Narwhal, Dugong	(1) Según opinión de Aharoni; (2) según opinión de Bodenheimer y Tristram
Canis aureus	chacal	Common jackal	Idéntico para algunos a *vulpes*
Cetacea, Crocodilus	cetáceo, monstruo marino	Whale, Dolphin	Posiblemente se trata de un animal legendario; cf. Reptiles

INVERTEBRADOS

Hebreo	Pasajes bíblicos	Septuaginta	Vulgata
ʾarbeh	Éx 10,4; Jue 6,5; Prov 30,27; Nah 3,17	ἀκρίς, βροῦχος, ἀττέλαβος	locusta, bruchus
*ʾéreṣ***	Job 12,8	γῆ	terra
*gōb, gōbay**	Am 7,1; Nah 3,17	ἀκρίς	locusta
gāzām	Joel 1,4; Am 4,9	κάμπη	eruca
*gārāb***	Lv 21,20	ψώρα ἀγρία	scabies
dĕbōrāh, dĕbōrīm	Dt 1,44; Jue 14,8; Is 7,18	μέλισσα	apis
zĕbūb	Ecl 10,1; Is 7,18	μυῖα	musca
*zīz śāday***	Sal 50,11; 80,14	ὡραιότης ἀγροῦ; ὄνος ἄγριος	pulchritudo agri; singularis ferus
*ḥāgāb**	Lv 11,11; 2 Cr 7,13	ἀκρίς	locusta
ḥāsīl	Sal 78,46; Is 33,4; Jl 1,4	βροῦχος, ἀκρίς	rubigo, bruchus, aerugo
*ḥănāmāl***	Sal 78,47	πάχνη	pruina
*ḥargōl**	Lv 11,22	ὀφιομάχης	ophiomachus
*yéleq**	Jer 51,27; Jl 1,4	βροῦχος, ἀκρίς	bruchus
kinnām, kinnīm	Éx 8,13; Sal 105, 31	σκνίψ	cinifes, scinifes
*marbeh ragláyim**	Lv 11,42		
nĕmālāh	Prov 6,6; 30,25	μύρμηξ	formica
*sŏlʿām***	Lv 11,22	ἀττάκης	attacus
sās	Is 51,8	σής	tinea
ʿakkābīš	Job 8,14; Is 59,5	ἀράχνη	aranea
*ʿakšūb***	Sal 140,4	ἀσπίς	aspis
ʿaqrāb, ʿaqrabbīm	Dt 8,15; Ez 2,6	σκορπίος	scorpio
*ʿārōb**	Éx 8,17; Sal 78,45	κυνόμυια	coenomyia
ʿāš	Sal 39,12; Is 50,9; 51,8	σής, ἀράχνη	tinea, aranea, vermis
parʿōš	1Sm 24,15; 26,20	ψύλλος	pulex
*ṣĕlāṣal***	Dt 28,42	ἐρυσίβη	rubigo
ṣirʿāh	Éx 23,28; Jos 24,12	σφηκία	crabro
*rimmāh**	Éx 16,24; Job 17,14; Is 14,11	σκώληξ, σαπρία, σῆψις	vermis, tinea
śĕmāmīt			
*ʾalmuggīm, ʾalgūmĕmīm***	1Re 10,11; 2 Cr 2,7	πεύκινος, πελεκητός	thyna, pinea
*ʿălūqāh**	Prov 30,15	βδέλλα	sanguisuga
*šablūl***	Sal 58,9	κηρός	cera
tōlēʿāh, tōláʿat	Is 14,11; Jon 4,7	σκώληξ	vermis
ʾargāmān, ʾargĕwān	Éx 25,4; 2 Cr 2,6; Prov 31,22	πορφύρα	purpura
būṣ	1Cr 15,27; Est 1,6; Ez 27,16	βύσσος	byssus
karmil (karmel)	2 Cr 2,6; Cant 7,6	κόκκινος	coccum
mešī	Ez 16,10.13	τρίχαπτος	subtilia, polymitum
šānī (šĕnī tōláʿat)	Gn 38,28; Éx 25,4; Lv 14,6; Is 1,18; Jer 1,18; Lam 4,5	κόκκινος, φοινικοῦς	coccum, crocum, vermiculus
*pĕnīnīm**	Prov 31,10; Lam 4,7	λίθοι πολυτελεῖς	ebore antiquo
*šĕḥēlet***	Éx 30,34	ὄνυξ	onyx
*rāʾmōt***	Job 28,18; Ez 27,16	Λαμώθ (Ραμώθ) μετέωρα	sericum excelsa
*tĕkēlet**	Éx 25,4; 2 Cr 2,6; Jer 10,9	ὑάκινθος	hyacinthus
*mān****	Éx 16,15.31; Nm 11,7; Jos 5,12; Neh 9,20	μαν, μάννα	manhu, man, manna

INVERTEBRADOS

Nombre taxonómico	Español	Inglés	Observaciones
Schistocerca gregaria	langosta	Desert locust	En el AT se utilizan en total quince nombres para designar la langosta
Termis ardha	reptiles de la tierra	Termite	
	langosta	Locust	
Ninfa de Schistocerca gregaria	langosta	Young hopper of desert locust	
Sarcoptes scabiei	sarnoso	Itch mite	
Apis sp. (gen.)	abeja	Bee	
Musca sp. (gen.)	mosca, tábano	Fly	
Aphididae (fam.)	animal del campo	Plant-lice	
Acrididae (fam.)	langosta	Grasshoper	
Un estado de la ninfa de Schistocerca gregaria	oruga, langosta, pulgón	Locust	
Tettigoniidae (fam.) (Saga)	escarcha; piedra		
Un estado de la ninfa de Schistocerca gregaria	langosta	Longhorned grasshopper	
Anoplura (ord.), Pediculus sp. (gen.)	mosca, mosquito	Sucking lice, Louse	
Myriapoda (ord.)	[el que anda sobre] muchas patas	Millipedes	
Formicoidea (sup. fam.) Messor semirufus	hormiga	Ants	
Acridella grandis			
Psychoidea (sup. fam.)	polilla	Moths	
Araneida (ordo)	araña	Spiders	
Solifugae (ordo)	áspid, víbora	Solpugid spider	Cf. Reptiles
Scorpiones (ordo)	escorpión	Scorpion	Se identifica tradicionalmente con el escorpión
Chironomidae (fam.), Leptoconopis bezzii	tábano, mosca	Midge	En hebreo moderno se designa con el nombre *barḥaś*, que deriva del árabe
Microlepidoptera (Tineida) (fam.)	polilla	Moths (Tineid) (Clothmoths)	
Aphoniptera (fam.)	pulga	Flea	
Cicadidae (fam.)	langosta	Cicada	
Vespidae (fam.)	avispón, tábano	Wasp	
Larva	gusano	Maggot	
			Cf. Reptiles. Algunos lo identifican con la araña, *spider*; cf. también el *Lexicon* de Ben Yehudah, vol. XVI
Corallia (ord.)	[madera] preciosa, sándalo	Coral	
Hirudinea (ord.)	sanguijuela	Leech	
Gastropoda (gen.)	limaco caracol	Land-snail, Terrestrial-snail	Llamado por algunos *ḥillāzōn*
Lumbricidae (fam.), Annelida (Phy)	gusano	Annelids (Earth-worm)	
Murex brandaris	púrpura	(Purple snail)	
Mytilus minimus	lino fino, seda marina, biso, lino	Pinna nobilis (Sea mussel)	
Kermes sp. (gen.)	carmesí, Carmelo, escarlata	Carmesin	La Biblia se refiere a un tinte que proviene del *kermes*
Bombyx mori (?), Pachypasa otus	seda	Silk	
Kermes biblicus	hilo de seda, lino fino, púrpura escarlata, grana, hilo de púrpura, etc.	Crimson scale, Scarlet color	
Ptera margaritifera	perlas, coral	Pearl-oyster	
Crepidula	uña aromática	Onycha, Slipper-snail	
Corallia	corales	Coral	
Murex trunculus (Ianthina)	jacinto, púrpura	Hyacinth	
Trabutina mannipara, Naiacocus serpentinus	maná	Manna	

AVES			
Hebreo	**Pasajes bíblicos**	**Septuaginta**	**Vulgata**
(ʾōaḥ), ʾōḥīm°*	Is 13,21	ἦχος	dracones
*ʾayyāh**	Lv 11,14	ἰκτίν	vultur
ʾănāfāh	Lv 11,19	χαραδριός	charadrius
(barbūr), barburīm	1Re 5,3 (Vg, 4,23)	ὄρνιθες, ἐκλεκταί	aves altilia
*ʾăbūsīm**°*			
*bat yaʿănāh***	Lv 11,16; Is 13,21	στρουθός, σειρήν	struthio
*gōzāl***	Gn 15,9; Dt 32,11	περιστερά, νοσσός	columba, pullus
dāʾāh°*	Lv 11,14	γύψ	milvus
dūkīfat	Lv 11,19	ἔποψ	upupa
dayyāh	Dt 14,13; Is 34,15	ἰκτίν	milvus
dĕrōr	Sal 84,4; Prov 26,2	τρυγών, στρουθός	turtur, passer
*zāmîr**°*	Cant 2,12	τομή	putatio
*zarzīr mŏtnáyim**°*	Prov 30,31	ἀλέκτωρ	gallus
ḥŏglāh	Nm 26,33	Ἑγλά	Hegla
ḥăsīdāh	Lv 11,19; Sal 104,17; Jer 8,7; Zac 5,9	ἐρῳδιός, πελεκάν, ἀσιδά, ἔποψ	herodius, onocrotalus, milvus
yōnāh	Gn 8,8; Cant 2,14	περιστερά	columba
*yanšūf, yanšōf**	Lv 11,17; Is 34,11	ἶβις	ibis
(yāʿēn), yĕʿēnīm°	Lam 4,3	στρουχίον	struthio
*kōs**	Lv 11,17; Sal 102,7	νυκτικόραξ	bubo, nycticorax
*kĕnaf rĕnānīm**°*	Job 39,13	πτέρυξ τερπομένων	penna struthionis
*līlīt**°*	Is 34,14	ὀνοκένταυροι	lamia
*nēṣ**	Lv 11,16; Job 39,26	ἱέραξ	accipiter
néšer	Lv 11,13; Ez 17,3	ἀετός	aquila
sūs, sīs	Is 38,14; Jer 8,7	χελιδών	hirundo
*āgūr***	Is 38,14; Jer 8,7	στρουθίον	ciconia
ōrēb	Gn 8,7; Lv 11,15; Prov 30,17	κόραξ	corvus
*ʿŏzniyyāh**	Lv 11,13	ἁλιάετος	haliaetus
*ʿayiṭ***	Gn 15,11; Job 28,7; Is 18,6; Jer 12,9	ὄρνεον, πετεινός	avis, volucres
*peres**	Lv 11,13	γρύψ	gryps
*ṣippōr**	Lv 14,4; Sal 84,4; 102,8; Prov 26,2	ὄρνεον, ὀρνίθιον, στρουθίον	avis, passer
*qāʾāt***	Lv 11,18; Sal 102,7; Sof 2,14	πελεκάν, χαμηλέων	onocrotalus, pellicanus
qōrēʾ	1Sm 26,20; Jer 17,11	πέρδιξ, νυκτικόραξ	perdix
*rāʾāh**°*	Dt 14,13	γύψ	ixios
*qippōd***	Is 14,23; 34,11; Sof 2,14	ἐχῖνος	ericius
rāḥām°, rāḥāmāh°	Lv 11,18; Dt 14,17	κύκνος	porphyrio
*šáḥaf**	Lv 11,16	λάρος	larus
*śekwī**°*	Job 38,36	omite	gallus
śĕlā (q, śelāyw)	Éx 16,13; Nm 11,31; Sal 105,40	ὀρτυγομήτρα	coturnix
*šālāk***	Lv 11,17	καταράκτης	mergulus
*(śāʿîr), śĕʿīrīm**°*	Is 13,21	δαιμόνια	pilosi
tōr	Gn 15,9; Cant 2,12	τρυγών	turtur
*taḥmās***	Lv 11,16	γλαύξ	noctua
*(tukkī), tukkiyyīm***	1Re 10,22; 2 Cr 9,21	λίθοι (ταών) πελεκητοί	pavo
*(tannāh), tannīm**; tannōt midbār***	Miq 1,8; Mal 1,3	δράκων	draco
*tinšémet**	Lv 11,18	πορφυρίων	cygnus

AVES

Nombre taxonómico	Español	Inglés	Observaciones
Bubo bubo	búho	Eagle owl	
Milvus migrans	buitre	Black kite	
Ardeidae	garza	Herons	
Cygnus; Anser anser domestica	gansos, aves cebadas	Swans, Domestic goose	Según la opinión de Bodenheimer
Struthio camelus; Bubo bubo ascelaphus	avestruz	Ostrich, Dark desert eagle owl	
Columba palumbus	palomo, polluelo	Ring dove	*Gōzāl* en heb. moderno se aplica al pollo que permanece en el nido (*nidicolus*); el que abandona inmediatamente el nido (*nidifugus*) se llama *efroah*
Milvus milvus	milano, águila	Red kite	
Upupa epops	abubilla	Hoopoe	
Milvus gen.	milano, buitre	Kites	
Passer domesticus	pájaro, gorrión	House sparrow	
Luscinia luscinia	tórtola	Nightingale	
Sturnus vulgaris	gallo	Starling	En heb. moderno el *Sturnus vulgaris* se llama *zarzir* sin la palabra *mŏtnáyim,*
Alectoris graeca	Ḥŏglāh	Chukar (Rock patridge)	Nombre de mujer y de una localidad en el territorio de Benjamín
Ciconia alba, Ciconia nigra	cigüeña	White stork, Black stork	
Columba	paloma	Pigeon	
Asio flammeus	ibis, lechuza	Short-eared owl	
Struthio camelus	avestruz	Ostrich	
Athene noctua glaux	lechuza, búho	Little owl	Esta designación no es aceptada. Aharoni la apoya
Struthio camelus	ala de avestruz	Ostrich	
Strix aluco	Lilit, fantasma nocturno	Tawny owl	
Accipiter nisus	halcón, gavilán	Sparrow hawk	
Gyps fulvus	águila, gavilán	Griffon vulture	
Apus apus	golondrina	Swift	
Megalornis grus	paloma, paloma	Common grey crane	
Corvidae	cuervo	Ravens	
Aegypius monachus	águila náutica, halieto	Black vulture	
Aquilinae	buitre, ave de rapiña, ave, azor	Eagles	En Jer 12,9; σπήλαιον
Gypaëtus barbatus	quebrantahuesos	Bearded vulture (Lammergeier)	
Passer domesticus	pájaro, gorrión, avecilla	House sparrow	*ṣippōr* designa generalmente las aves pequeñas
Athene noctua lilith	pelícano	Little owl (saharan form)	
Ammoperdix heyi	perdiz	Hey's sand partridge	
Milvus milvus	milano	Red kite	*rā'āh* = *dā'āh*
Asio otus	alcaraván, mochuelo	Long-eared owl	
Neophron percnopterus	buitre egipcio, calamón, mergo	Egyptian vulture	
Laridae (Larus)	gaviota	Gulls (gull)	
Gallus domesticus	gallo	Cock	
Coturnix	codorniz	Quail	
Ketupa ceylonensis; Pandion haliaëtus	mergo	Fish owl, Osprey	
Otus scops	sátiro	Scops owl	En este sentido es *hápax legómenon.* Empero hay *śā'ir* = *táyiš* = macho cabrío; cf. Mamíferos
Streptopelia turtur	tórtola	Turtle dove	
Falco tinnunculus	halcón, loro	Kestrel	
Pavo cristatus; Psittacus	pavo real	Peacock; Parrot	
Bubo bubo interpositus	chacal	Eagle owl	
	chacal, pastizal		
Tyto alba	cisne	Barn owl	

REPTILES, PECES Y ANFIBIOS

Hebreo	Pasajes bíblicos	Septuaginta	Vulgata
*ʾănāqāh**o*	Lv 11,30	μυγαλῆ	mygale
ʾefʿeh	Job 20,16; Is 30,6; 59,5	ἀσπίς, ὄφις	vipera, aspis
*ḥōmeṭ*o*	Lv 11,30	σαύρα	lacerta
*kōaḥ*o*	Lv 11,30	χαμαιλέων	chamaleon
*liwyātān***	Job 40,25; Sal 74,14; 104,26; Is 27,1	δράκων	draco, leviathan
*lĕṭāʾāh*o*	Lv 11,30	καλαβώτης	stellio
nāḥāš	Gn 3,1; 49,17; Miq 7,17	ὄφις	coluber, serpens
*ʿakšūb**o*	Sal 140,4	ἀσπίς	aspis
*ʿekes**o*	Prov 7,22	κύων	agnis
*peten***	Dt 32,33; Sal 91,13; Is 11,8	ἀσπίς, βασιλίσκος, δράκων	aspis, basiliscus
*ṣab**o*	Lv 11,29	κροκόδειλος ὁ χερσαῖος	crocodilus
*ṣépaʿ, ṣipʿōnī**	Prov 23,32; Is 14,25; 59,5	ἀσπὶς κεράστης	regulus
qippōz	Is 34,15	ἐχῖνος	ericius
*śĕmāmīt**o*	Prov 30,28	καλαβώτης	stellio
*śārāf***	Nm 21,6; Dt 8,15, Is 14,29	ὄφις δάκνων, ἀσπίς	serpens flatu adurens
*tannīn**	Gn 1,21; Éx 7,9; Dt 32,33; Job 7,12; Ez 29,3	δράκων, κῆτος	draco, cetus, coluber
*tinšémet***	Lv 11,30	ἀσπάλαξ	talpa
dāg, dāʾg, dāgāh	Gn 1,26; Éx 7,18; Neh 13,16; Jon 2,1	ἰχθύς	piscis
ṣĕfardēaʿ	Éx 7,27; 8,2; Sal 105,30	βάτραχος	rana
*šĕfīfōn*o*	Gn 49,17	ἐγκαθήμενος	cerastes

Bibl.: S. Bochart, *Hierozoicon*, Londres 1663. L. Lenysohn, *Die Zoologie des Talmuds*, Francfort 1853. H. B. Tristram, *The Natural History of the Bible*, Londres 1869. A. Kinzler, *Biblische Naturgeschichte*, Stuttgart 1902. H. Rhotert, *Transjordanien*, Stuttgart 1938. F. S. Bodenheimer, *Prodromus Faunae Palestinae*, El Cairo 1938. I. Aharoni, *Zikrōnōt zōʾōlōgī ʾibrī*, 2 vols., Jerusalén 1943-1946. F. S. Bodenheimer, *Hā-ḥay bĕ-ʾarṣōt ha-miqrāʾ*, 2 vols., Jerusalén 1950-1956. G. R. Driver, *Birds in the Old Testament*, en *PEQ*, 16 (1955). A. Parmelle, *All the Birds of the Bible*, Londres 1960. E. Billick, *Hā-ʾarbēh bi-kĕtābē ha-qōdĕš*, en *The Jerusalem Biblical Zoological Garden*, Junio 1960, págs. 2-4.

E. BILLICK

FAUNA CUATERNARIA. Conjunto de animales, en gran parte ya extinguidos, propios de la era cuaternaria. Se conocen detalladamente por su fósiles y fueron contemporáneos del hombre prehistórico, que nos ha dejado de ellos figuraciones rupestres, y restos que atestiguan los utilizó como alimento. En sentido estricto, la fuana cuaternaria comprende un cierto número de mamíferos muy característicos, que han vivido en los períodos glaciares (fauna fría) e interglaciares (fauna cálida) y han sufrido curiosas migraciones al compás del avance y retroceso de los glaciares, quedando representantes de algunos de ellos.

1. Fauna fría. Su representante más conspicuo es el mamut (*Elephas primigenius*), de cuerpo cubierto por espeso pelaje y enormes defensas retorcidas, que alcanzaba 5 m de alto, y del que se han encontrado cadáveres completos en los aluviones helados de los ríos de Siberia, con la carne conservada en buen estado. Otro elemento de esta fauna, también extinguido, es el rinoceronte lanudo (*Rhinoceros tichorhinus*), también cubierto de espeso pelaje; y tres grandes carnívoros; el oso, el león y la hiena de las cavernas, que adquirieron costumbres trogloditas y persis-



Gigantesco mamut (*Elephas primigenius*), uno de los animales más representativos de la fauna cuaternaria. (Por cortesía del Dr. B. Meléndez)

REPTILES, PECES Y ANFIBIOS

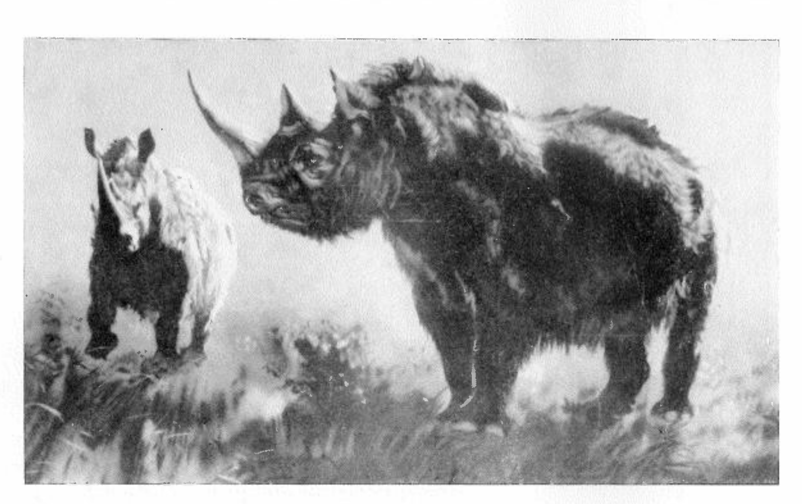
Nombre taxonómico	Español	Inglés	Observaciones
Geckonidae; Varanidae	musgaño	Geckoes, Monitors	Este nombre no se emplea en hebreo moderno
Echis colorata	víbora, áspid	Burton's carpet viper	
Scincidae	lagarto	Skinks	
Varanus griseus	camaleón	Varan, Grey monitor	
Balaena gen.	leviatán	Whale	Posiblemente es el *crocodilus*; según algunos animal legendario
Lacertidae	salamandra	Lizards	Es la designación general
Ophidia	serpiente	Snakes	Para unos, serpiente venenosa; para otros, araña *solifugae* (tarántula?) o *scorpio*
Solifugae	áspid, víbora	Scorpion	
Echis	ciervo		Igual a ʾ*efʿeh* según el Midrāš
Naia haie haie; Walterinnesia aegyptia	áspid, víbora	Egyptian cobra; Walter Innes' snake	
Testudines (Chelonia); Uromastix aegyptius	lagarto, tortuga	Tortoises; Egyptian dabb-lizard	El primer nombre es la acepción del hebreo moderno
Vipera Palaestinae	basilisco, áspid	Palestine viper	Cf. Invertebrados
Erinacaeus, sp.?	erizo	Owl	La identificación es muy dudosa. Para unos, es la serpiente dardo (*Coluber iaculus*) o serpiente voladora (*Psammophis schokari*). Para otros, *qippōz* = *qippod*, ave nocturna llamada en inglés Owl; cf. Aves
Hemydactylus turcicus	lagarto	Tirkish gecko	
Naia haie haie	serpiente, áspid, dragón	Egyptian cobra	Muchos opinan que es una serpiente legendaria
Crocodilus	cetáceo, serpiente, dragón, monstruo marino	Crocodile	Cf. Mamíferos. Posiblemente animal legendario
Chamaeleo chamaeleon	topo	Chamaleon	En hebreo moderno es *ziqqit*
Pisces	pez	Fishes	Designación general de todos los peces. El pez que tragó a Jonás la LXX traduce por κῆτος (cf. *tannīn*)
Rana ridibunda	rana	Edible frog	
Aspis cerastes, Pseudocerastes fieldi	cerasta, víbora	Field horned viper; cerastes viper	

tieron hasta el último período glaciar en nuestras latitudes. Entre los elementos emigrados hacia el norte, se cuentan el reno y el buey moscado, que en el último período glaciar habitaban las regiones mediterráneas.

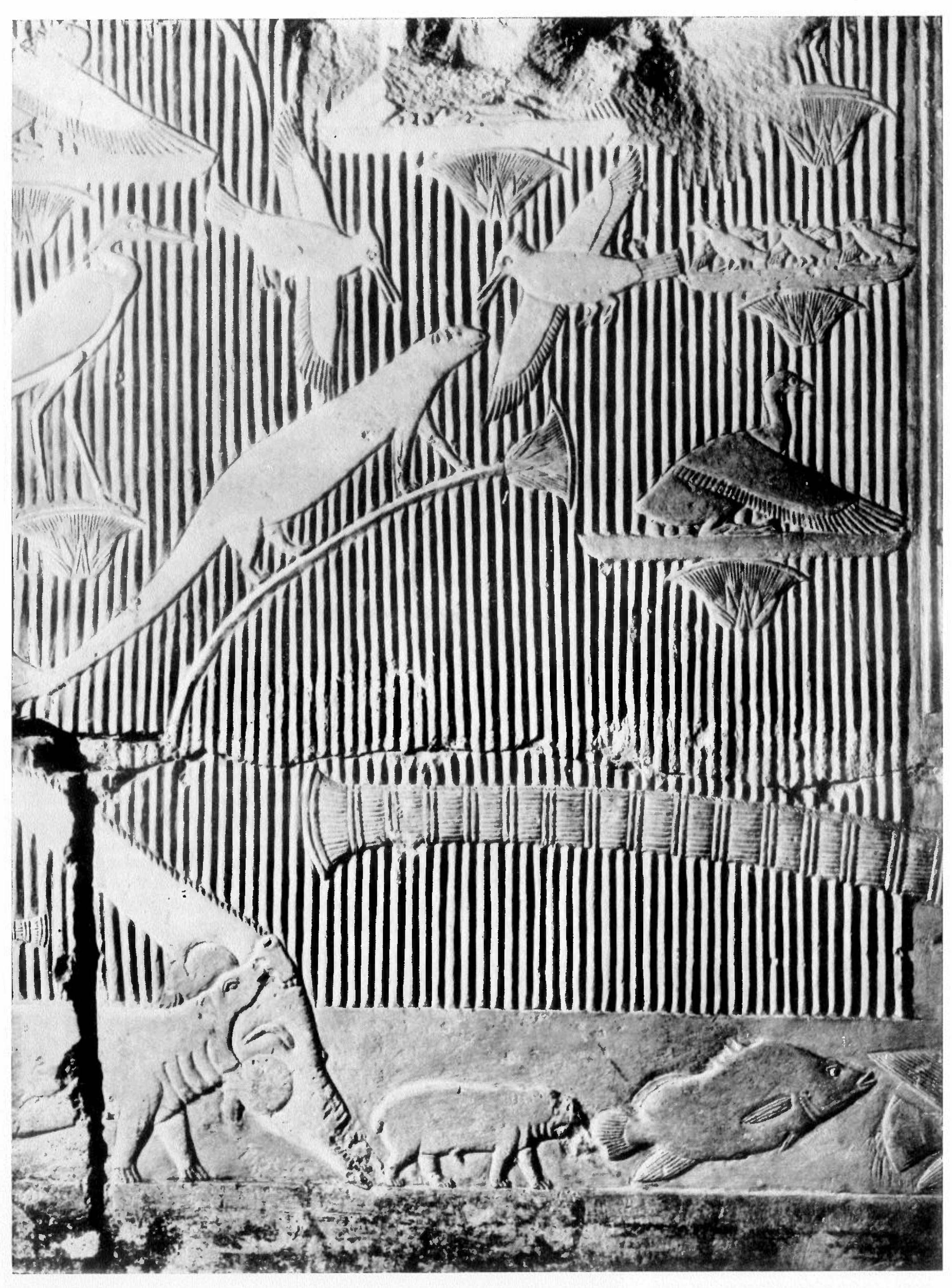
2. Fauna cálida. Entre los animales extinguidos, se cuenta principalmente el elefante (*Elephas antiquus*), cuyos restos se encuentran profusamente en los aluviones de los ríos europeos correspondientes al último interglaciar, de piel desnuda y gran corpulencia; un rinoceronte (*Rhinoceros mercki*), un hipopótamo (*Hippopotamus pentlandi*), especies próximas a las actuales africanas, pero ya extinguidas, y el enorme ciervo megaceros, de magnífica cornamenta. Entre los animales emigrados a regiones cálidas, o templadas, hay el toro (*Uro primigenius*), el bisonte (*Bison priscus*), el ciervo (*Cervus elaphus*), el caballo (*Equus caballus*) y el oso pardo (*Ursus arctos*).

3. Fauna americana. El continente americano tuvo su fauna propia, en cierto modo equivalente a la europea en norteamérica, con otro mamut (*Parelephas ieffersoni*) más gigantesco aún que el nuestro, un mastodonte (*Mastodon americanus*), último resto de la fauna de la era terciaria; y un tigre sable (*Smilodon californicus*), de enormes colmillos en forma de puñal. En Sudamérica, predominaban los grandes desdentados como el enorme megaterio (*Megatherium americanum*), y el notable gliptodonte (*Glyptodon claviceps*) que tenía el cuerpo protegido por una coraza ósea.

El hombre se defendía y cazaba a todos estos animales, incluso a los más corpulentos como el elefante o el mamut, mediante trampas y utilizando armas arrojadizas (flechas, venablos, arpones), de las que han



Otro ejemplar característico de la fauna cuaternaria europea es este rinoceronte lanudo. (Por cortesía del Dr. B. Meléndez)



Relieve de una mastaba de Sakkarah en el que aparecen diversas especies de aves, peces y anfibios entre unas ramas de papiros. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

llegado a nuestras manos las partes talladas en sílex o hueso.

Bibl.: M. BOULE y J. PIVETEAU, *Les fossiles*, París 1935. B. MELÉNDEZ, *Manual de Paleontología*, Madrid 1955. E. B. BRANSON y W. A. TARR, *Elementos de Geología*, Madrid 1959 (trad. esp.).

B. MELÉNDEZ

FAUNO. La Vg. traduce un pasaje de Jeremías contra Babilonia, diciendo: «Habitarán los dragones con los faunos sicarios; y habitarán en ella los avestruces» (*Habitabunt dracones cum faunis sicariis; et habitabunt in ea struthiones*)[1]. Algunos antiguos comentaristas lo interpretaban diciendo que los faunos eran demonios, medio hombres medio macho cabríos, que comían higos silvestres. El texto griego de los Setenta tiene: «Por eso habitarán los fantasmas (ἰνδάλματα) en *las islas* (ἐν ταῖς νήσοις), y habitarán en ella las hijas de las sirenas (θυγατέρες σειρήνων)»[2].

Se trata, claramente, de una mala inteligencia del texto hebreo, especialmente difícil en este lugar por contener palabras desconocidas. Los modernos traducen *ṣīyīm*, *ʾiyim* y *bĕnōt yaʿănāh* del T. M., por «fieras», «chacales» y «avestruces», o por «gatos salvajes» (Driver, por parentesco con el árabe) y «lobos»[A]. Pero el sentido no es seguro. Se trata de simples animales.

No hay que olvidarse, en todo caso, la gran afinidad que el pasaje de Jeremías tiene con otro de Isaías[3] y que el Apocalipsis, en un lugar de fondo y expresión muy parecidos, cuando habla de la caída de Babilonia, Roma, dice que en ella habitarán los demonios (δαιμόνια) los espíritus inmundos (πνεύματα ἀκάθαρτα) y las aves aborrecibles e inmundas (ὄρνεον)[4].

[A]C. LATTEY, *Jeremías*, en *Verbum Dei*, 2, Barcelona 1956, pág. 533.

[1]Jer 50,39. [2]El mismo pasaje en los LXX Jer 27,39. [3]Is 13,21. [4]Ap 18,2.

S. BARTINA

FAYUM, Fragmento evangélico de. Suele considerarse como apócrifo este fragmento descubierto en Fayum y editado primeramente por G. Bickell el año 1885. En él se relata de manera análoga a Mt 26,30,34 y a Mc 14,26-30 la predicción de las negaciones de san Pedro hecha por Jesús. Su antigüedad puede muy bien remontarse a las últimas décadas del siglo III.

Bibl.: G. BICKELL, en *ZKTh*, 9 (1885), págs. 498-504; 10 (1886), pág. 208 y sigs. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 89-91.

A. DE SANTOS OTERO

FAZ (heb. pl. *pānīm*, const. *pĕnē* y prep. *ʿal pĕnē*; πρόσωπον y preposiciones). Del latín *facies*, equivalente a rostro, cara. Se lee en el Génesis[1] que Dios sopló en la cara de Adán, infundiéndole con esto aliento de vida. De esta primera significación nace la de «presencia»: Agar huyó de la faz de su señora Śāray[2]. También equivale al adverbio «delante»: Dios dice a Israel que arrojará y hará huir delante de él (de su faz) a los cananeos[3].

No se pueden expresar las cosas divinas si no es valiéndose de palabras e imágenes humanas. Por esto la Escritura habla con frecuencia de la faz de Dios y de su presencia: Adán, después de su pecado se escondió de la faz de Dios[4] y Caín, después del crimen cometido contra su hermano Abel, dice a Dios: Me esconderé de tu faz[5].

La expresión del rostro puede variar y significar diversos sentimientos. Según esto, se dice en el Levítico: «Pondré mi rostro contra el que profanare mi santuario, ofreciendo su hijo a Molok»[6]; e Isaías dice que los impíos huirán de la faz terrible del Señor[7]. En cambio, el salmista pide a Dios que le muestre su rostro gracioso y levante las ruinas de su pueblo[8]. Mala señal es que Dios quiera volver el rostro de uno como irritado contra él; en cambio, el sacerdote pide en la bendición que cada día pronunciaba sobre el pueblo, que le muestre su rostro y le bendiga[9].

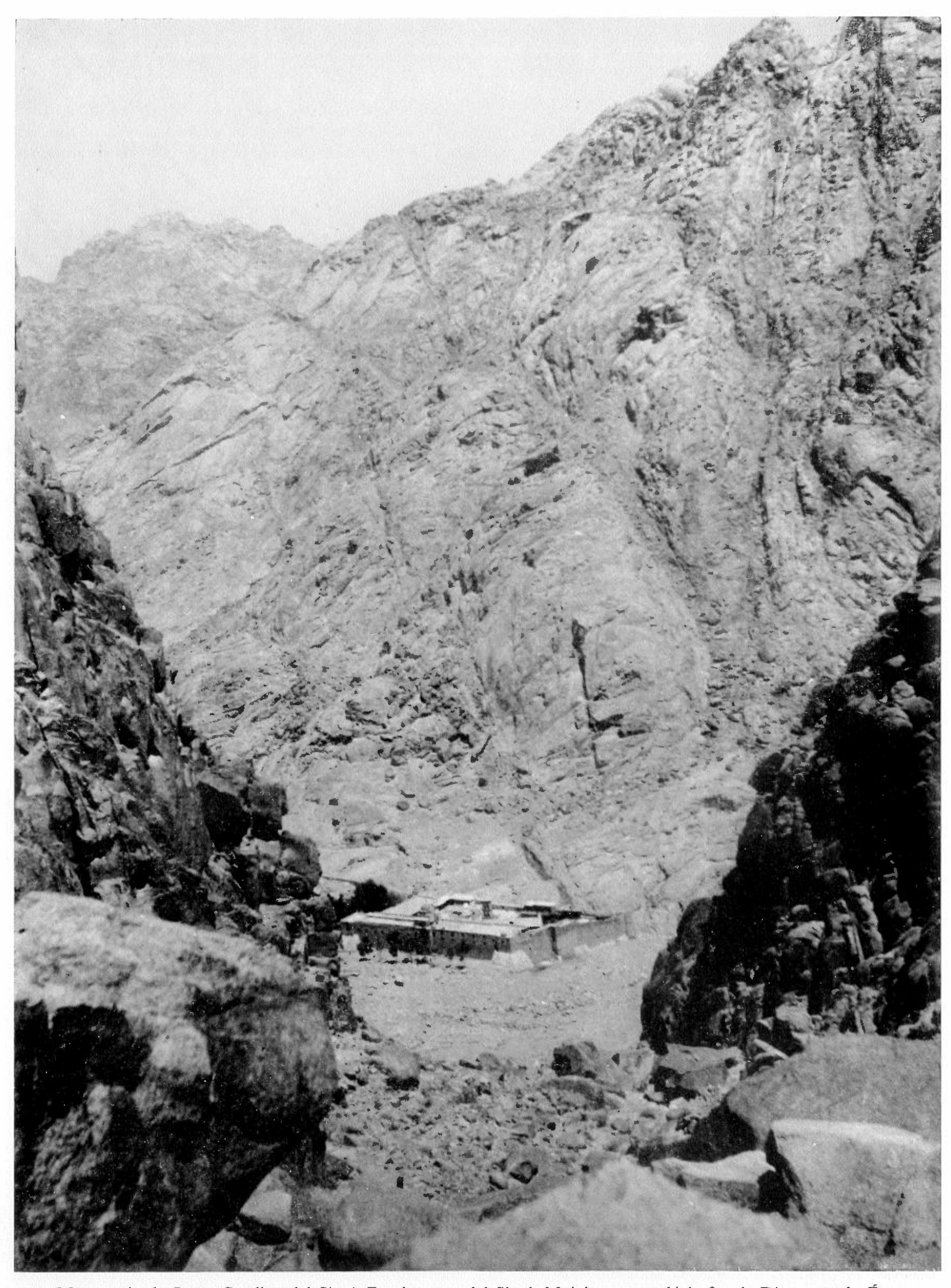
También se emplea la palabra faz en el sentido de presencia, y así dice de Samuel que ejercía su ministerio en la presencia (ante la faz) de Yahweh[10]. Con frecuencia se lee en la Escritura la expresión adverbial «faz a faz», «cara a cara»: Yahweh hablaba a Moisés cara a cara como un amigo habla con su amigo[11] y lo mismo se dice que hablaba con el pueblo en la teofanía del Sinaí[12]. Pero muchas veces leemos que nadie puede ver a Dios sin morir[13], lo que significa la terrible majestad del Soberano del cielo y de la tierra. Pero lo que se niega al hombre viador, se concede al ángel custodio de los niños, que ven siempre la faz del Padre celestial[14]. Finalmente, san Pablo afirma que, en la presente vida, sólo vemos a Dios como en un espejo; pero que luego la veremos cara a cara y le conoceremos como somos de Él conocidos[15]. No conocemos ningún pasaje de la Escritura en que se diga que el Mesías es la «Faz de Dios», aunque el apóstol Pablo no duda en llamarle «Imagen del Padre»[16].

[1]Gn 2,7. [2]Gn 16,8. [3]Éx 34,11. [4]Gn 3,8. [5]Gn 4,14. [6]Lv 20,3. [7]Is 20,10.19.21. [8]Sal 80,4.8.20. [9]Nm 6,25-26. [10]1 Sm 2,18. [11]Éx 33,11. [12]Dt 5,4. [13]Éx 33,20. [14]Mt 18,10. [15]1 Cor 13,12. [16]2 Cor 4,4.

A. COLUNGA

FE (heb. cf. *hĕʾemēn*; πιστεύω, πίστις; Vg. *credere, fides*). La palabra fe posee un contenido riquísimo. En castellano, al sustantivo «fe» corresponde el verbo «creer». «Creer» indica la acción; «fe» la virtud y también el resultado y aun el contenido de esta acción. Por medio del adjetivo «fiel» o «creyente» calificamos al sujeto que tiene fe o cree. La equivalencia y entrecruce de estas tres palabras es clara, aunque no tenga como sucede, por ejemplo, en griego, la misma raíz verbal.

I. SIGNIFICADO DE LA PALABRA. El sustantivo «fe», el verbo «creer» y el correspondiente adjetivo tienen diversas significaciones. Su empleo es también diverso. Se utilizan en el lenguaje profano, jurídico y en el terreno religioso. Ya dentro de éste, abarcan una gama muy amplia; desde la credulidad a fuerzas, seres, acontecimientos los más descabellados, hasta la verdadera fe o creencia en un Dios personal creador del cielo y de la tierra. La palabra fe y sus equivalentes o derivados se entrelazan en la oración gramatical de diversas formas según los idiomas. Por ejemplo, en el griego del NT, el verbo πιστεύω se construye con dativo, con dativo y la preposición ἐπί, o con acusativo y la prepo-



Monasterio de Santa Catalina del Sinaí. En el monte del Sinaí, Moisés contempló la faz de Dios, cuando Éste le habló cara a cara (cf. Éx 33,11). (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

sición εἰς. También puede tener por complemento una oración precedida de ὅτι. Aún hay otras. Se encuentra también sin complemento alguno, utilizado de manera absoluta[1]. En castellano empleamos el creer «en» y el creer «a». En latín es famosa la triple expresión de *credere in Deum, Deum, Deo*, que se refieren a Dios como fin, como término de nuestro creer y como el motivo por el cual creemos. Tal variedad gramatical indica su riqueza, complejidad e importancia. Dentro de la fe religiosa nos referimos únicamente a la fe en el Dios verdadero.

[1]Cf. 2 Tim 2,13.

II. Aspecto bíblico. 1. Fe y vivir religioso. Entre las diversas acepciones de la expresión «tener fe» o «creer» es fecuente la que le da un sentido amplio. Tener fe equivale a profesar una religión. Tal expresión tiene su fundamento. Por la fe nos unimos a Dios. Y lo religioso tiende por su especial dinamismo a invadir todas las esferas del ser humano, en especial sus actividades superiores. La SE emplea con frecuencia la palabra «fe» o «tener fe» o «creer» en este sentido amplio.

2. Heteronomía de la fe. La Biblia concibe la «fe» como una dependencia. Con ello se opone diametralmente a la posición griega de la Estoa. Para estos filósofos griegos, tener fe o ser «fiel» era adoptar una posición autárquica y autónoma. El individuo humano se elegía el plan según el cual quería realizar su vida, lograrse. El hombre «fiel» es garantía para sí y para los demás. El hombre ha de ser «fiel» como Dios es también fiel. Esta posición que no es sólo individual sino que tiene irradiación social y en cierto grado es religiosa porque se une a la εὐσέβεια, «piedad», carece de un elemento esencial: no atribuían la iniciativa a Dios.

La «fe» bíblica es una respuesta. Presupone una iniciativa de parte de Dios. Dios revela y habla. La posición del «creyente» es de dependencia y heteronomía. Pero sería impropio considerar la fe como algo extrínseco o que disminuye al hombre. Dios el gran oculto aparece (φαίνομαι) en toda acción, pero de manera especial cuando utiliza la palabra humana. El contenido de esta palabra lo respalda con su autoridad. De esta manera y para quien acepta el mensaje, Dios descorre el velo del misterio. Esta «revelación» (ἀποκάλυψις) nos descubre la realidad y propiedades de su ser personal y del destino sobrenatural, al que por medio de su Hijo quiere conducir a la humanidad. La «palabra» humana, en el lenguaje, tanto hebreo como griego, contiene un doble elemento: descubre al entendimiento lo que la cosa es, y posee fuerza para realizar su expresión. La palabra de Dios posee de manera excelente ambos elementos. El aspecto intelectual o «noético» pide una actitud del entendimiento que la comprende, el «dinámico», expresión de una voluntad y afecta a aquel que la recibe. La palabra de Dios como «reveladora» tiene además el aspecto comunitario y social, que explica la conexión «palabra/ley» y el que se reciba en un «pueblo», en una «iglesia».

3. La fe en el AT. La idea que nosotros expresamos por medio del sustantivo «fe» o del verbo «creer» se expresa en los escritos del AT mediante la raíz verbal *'mn* en diversos tiempos verbales — prevalentemente en la forma hifʿil — y en forma de sustantivo o adjetivo. Otras diversas raíces verbales, que alguna que otra vez traducen los LXX por πιστεύω o equivalentes, tendrán una significación de tensión, seguridad, o parecidas, que van íntimamente ligadas a la de la fe. La fe en el AT indica una actitud religiosa totalizada de la persona humana ante Dios. Abarca las actividades más nobles y espirituales del hombre y le impone un comportamiento que discrimina su vida de la de los demás.

4. Creer es aceptar a Dios. Esta actitud religiosa es radical, tanto en extensión como en intensidad. En primer lugar supone una postura del hombre respecto a «dios» como «Dios». Es decir, como ante el Ser que en definitiva es el único y decisivo «ayudador», «libertador», «protector», «salvador». El precepto «no tendrás otro Dios más que a mí»[1] impone una creencia. El pueblo ha de contestar «amén». Se ha dicho que fe en el AT es decir «amén» a la palabra de Dios (A. Weiser). En la aceptación de Dios predomina — en un primer momento — el aspecto de convencimiento intelectual de tener por real, por verdadera a la persona que se denomina «dios» con todos los atributos y propiedades de tal. Cuando Yahweh se manifiesta a Moisés en la zarza ardiendo y reclama para sí la atribución y las prerrogativas de «Dios», pide una actitud de fe. El caudillo del pueblo de Israel teme que no le «crean»[2], es decir, teme que no tengan por verdaderas sus palabras. Por eso pide garantías y las obtiene. Con ellas podrá persuadir al pueblo que es una «realidad» lo que les dice. Yahweh, que se manifiesta como el Dios de los Padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, se presenta como el omnipotente[3], el que hace todo lo que desea su voluntad, el Señor que nombra las estrellas por su nombre, el que puede resucitar a los muertos, y en definitiva «al que es», tanto en un sentido dinámico de ayuda como estático de permanencia y realidad. Conocer y aceptar esto es creer en un sentido básico y primordial.

Este mismo elemento de aceptación de realidad se enseña e inculca en el AT por medio de las expresiones negativas que designarán al que «no cree». Para impulsar al pueblo a preservar en su fe y no caer en la idolatría se recalcará insistentemente que los «dioses» no son «Dios». No pueden «ayudar». El Salmo 114 insistirá en esta idea, que no son seres vivos: «tienen ojos y no ven». Los «dioses» son barro o madera, son hechuras de los hombres. Y se llega al punto culminante al decir que son «nada»[4]. Quien los aprecie en algo será calificado con la palabra designadora del «incrédulo» que en un pueblo teocrático cobra especial densidad y vigor: «necio». Tanto el *nābāl* de los salmos[5] como el μάταιος del libro de la Sabiduría[6] designan un no saber «ver» la realidad. Abraham, el padre de los creyentes, «cree» que Yahweh puede llamar a las cosas que no son como a las que son, que puede resucitar a los muertos[7] y adopta la posición auténtica del creyente: «Heme aquí, Señor».

[1]Éx 20 3. [2]Éx 4,1. [3]Gn 17,1. [4]Is 59,4. [5]Sal 14; 53. [6]Sab 13,1. [7]Gn 15,5; Is 48,13.

5. Creer es aceptar la «palabra» de Dios. Junto a este elemento primordial — inseparablemente unidos

al mismo — encontramos otros dos aspectos en la fe del AT: la obediencia y la confianza. Se podría decir que una vez sentada de manera inconmovible la realidad de la palabra de Yahweh y sus atributos — cosa implícita en todo el AT — cobra relieve y pasa a primer plano lo que calificaríamos de aceptación de su «palabra». Ésta se ha de aceptar como veraz, fiel y vivificadora. La iniciativa siempre la tiene Yahweh. Su palabra no sólo habla de sí mismo. Su palabra manifiesta su voluntad, intima un precepto, impone una ley, indica una manera de proceder. Aceptar esta palabra, esa voluntad, es obedecer. Decir «amén» significará aquí el deseo de cumplir lo que se ha mandado. La «palabra» es también el medio que utiliza Yahweh para hacer una «promesa» — la promesa —, proponer una recompensa, una bendición, anunciar un futuro. Quien promete ha de ser «fiel» y en correspondencia a esta «fidelidad» de Dios estará la confianza y esperanza del «creyente», del que oye y entiende, conoce y recibe su palabra. La obediencia y la confianza subrayan que la fe del AT es una actitud espiritual que se traduce en «obras», pero no de un mero sentido externo sino interno e íntimo capaz de realizar el gran precepto de amar a Dios con todo el corazón[1]. En este sentido, la fe es el elemento vital y vivificador del buen israelita. «El justo vive de la fe»[2] y «si no creyéreis no viviréis»[3].

[1]Dt 6,4. [2]Heb 2,4. [3]Is 7,9.

6. La fe en el NT. El cristianismo añade a la fe del AT el hecho de la aceptación de Cristo como el Mesías. Jesús es la máxima y más perfecta revelación del Padre[1]. La esencia misma de Jesús, su «nombre» es ser «palabra», λόγος[2], «palabra» de Dios, manifestación del Padre[3], Dios verdadero de Dios verdadero. La fe cristiana será la aceptación de esta «palabra» sustancial por medio del acto de fe, del «amén», del «sí»[4], del «hágase»[5]. «Recibir», «oír», «entender», son expresiones equivalentes a «creer». Estas locuciones las emplea el NT para indicar que se ha entrado a formar parte de la economía de salvación, que Cristo ha instaurado con su venida. Quien cree que Cristo es el Mesías, o que Jesús es el Señor, el Hijo de Dios, ese es salvo[6].

[1]Heb 1,1. [2]Ap 19,13. [3]Heb 1,3. [4]2 Cor 1,20 y sigs. [5]Lc 1,38. [6]1 Jn 4,15; Rom 10,9.

7. Comunicación personal. La palabra de la revelación es una palabra «testimonio». «Mis palabras no son mías sino de aquel que me envió», dirá Jesús[1]. Aceptar, creer la palabra de Jesús o de aquellos que Él

Aspecto exterior de la sinagoga de Cafarnaúm. En este lugar Jesús exigió un gran acto de fe a sus oyentes, al hacerles la promesa de la Eucaristía. (Foto P. Termes)



ha enviado, es recibirle a Él, creer en Él, creer en su Padre[2]. Dios sale garante de la verdad contenida en la «palabra». Es palabra de Dios[3]. En esta palabra, que es revelación, se nos entrega la persona que habla y que atestigua. Se nos entrega como quien manifiesta lo que es, lo que piensa y lo que desea. La respuesta de fe será también entrega de la persona que cree. El «creer», por lo tanto, es un entrar en diálogo con Dios.

[1]Jn 7,16. [2]Jn 12,44. [3]Act 6,7.

8. SOBRENATURAL. Este diálogo, por la eficacia entrañada en la persona y en la acción de Dios que la acompaña, no es sólo intencional, del orden del conocimiento-voluntad humanos, es también de un orden de realidad superior. Pertenece al orden real propiamente divino. Nuestras facultades, al querer dar la adecuada respuesta a la palabra reveladora, se encuentran elevadas, robustecidas, confortadas por una energía que coloca a nuestras facultades y a sus actos en proporción y correspondencia con la perfección que corresponde a la palabra por estar respaldada por la autoridad misma de Dios, por iniciarnos en su vida personal trinitaria y abrirnos las puertas a nuestro destino de visión de Dios.

9. TOTALIDAD, SANTIDAD. Íntimamente enlazado con la palabra reveladora y sus elementos de racionalidad, se encuentra el calificativo de «verdad», «verdadero». «Verdad» y «verdadero» tienen en la Escritura una resonancia peculiar. Por su medio se indica una «autenticidad», «totalidad», «perseverancia» en una determinada posición, una manera «patente» de proceder y de ser que sirve, de manera extraordinariamente feliz, para designar la «absoluta» entrega que tanto la palabra reveladora como su respuesta de fe exigen en el terreno religioso. Lo opuesto a esa palabra «verdadera», que es por antonomasia la de Dios, será «falsedad», «mentira», «inconstancia, «doblez», «tinieblas». El que cree ha de tener un proceder en correspondencia con las cualidades de Dios que habla palabras-verdad. Lo contrario será en último término «pecado» como opuesto a la santidad, «necedad» como opuesta a sabiduría, «muerte» como opuesta a vida, «maldad» como opuesta a bondad, «infidelidad» o «incredulidad». Ya que en el sentido fuerte de las palabras sólo Dios es santo, sabio, vivo y vivificador, bueno y fiel. Dios por su palabra pide fe. Se revela como el Dios que vivifica y salva, como juez y remunerador. La fe la computa como justicia[1]. La fe es entrega que salva.

[1] Rom 4,3.

III. ASPECTO TEOLÓGICO. 1. OBJETO DE LA FE. La palabra «fe» en la Sagrada Escritura indica ordinariamente el acto de creer, la actitud que se adopta al recibir la palabra reveladora. Sirve, sin embargo, también para indicar el contenido, lo que se acepta por verdadero[1]. La historia de salud nos enseña que la revelación de Dios se ha hecho de manera progresiva. La Iglesia católica enseña que con la muerte del último apóstol queda completa la revelación. La Iglesia tendrá por misión transmitir ese «depósito» de verdades reveladas. Todas ellas forman una unidad. Podrá tener lugar una mayor explicación de cada una de ellas, lo que da cabida al desarrollo homogéneo del dogma. Pero las verdades no aumentan. El acto de fe sobrenatural las abarca todas; unas de forma directa, otras indirecta. Tal acto de fe es incompatible con la negación explícita de una verdad revelada y propuesta como tal. La pertinaz adhesión a una tal negación o a una proposición contraria a lo revelado se llama herejía. Es pecado contra la fe. Por él, no por otros, se pierde esta virtud sobrenatural. En conexión con la fe está la teología. Los autores católicos no están concordes entre sí sobre cuál sea el objeto —o, como también se denomina, sujeto— principal de la fe. Parece muy aceptable la designación del «Cristo total». En esta denominación se ha de hacer entrar en primer lugar la divinidad y en lugar secundario, subordinado y complementario la historia de la salud, la encarnación y la Iglesia, sin olvidar el estadio escatológico. Es decir, el objeto de la fe es Dios que por Cristo se comunica a los seres racionales. El «Cristo total» es lo que creemos; y bajo este aspecto también nuestra fe es una.

[1]Gál 3,23.

2. CONDICIONES PARA CREER. Para poder hacer el acto de fe se requieren ciertas condiciones. Se deducen del hecho de que es una revelación de Dios. San Pablo se refiere a estas condiciones cuando habla de que la fe viene de la predicación[1], *fides ex auditu*. Se pueden reducir a dos: conocimiento del contenido o de la «palabra» revelada, y conocimiento de que esta palabra está atestiguada por Dios. Que se requiera la primera condición es cosa fuera de duda. Respecto a la segunda, surgen múltiples problemas. La doctrina católica es de que los milagros, las profecías y la existencia de la misma Iglesia católica son «argumentos ciertísimos» que pueden persuadir a todo entendimiento bien dispuesto del hecho de que se ha dado la revelación y de que hay obligación moral de aceptarla. Evítese entender esta doctrina en el sentido de que estas pruebas sean indispensables. Es decir, basta en muchos casos una «certeza respectiva». No se requiere la comprobación directa. Es suficiente que el que testimonia proponga objetivamente la verdad y el que la reciba no disponga de otro medio mejor ni le haya asaltado la duda. Tampoco se han de entender las «pruebas ciertísimas» en el sentido de que han de producir «evidencia» que fuerce el asentimiento intelectual a estos mismos «preámbulos». La «racionalidad» característica del acto de fe católica no pide tanto. Basta que resplandezcan características tales que sin peligro a error podamos atribuir aquella palabra a Dios, que la garantiza con su autoridad divina.

[1]Rom 10,17.

3. LIBERTAD, OSCURIDAD, CERTEZA DE LA FE. De la percepción de los «preámbulos», de su conocimiento y certeza se distingue el verdadero acto de fe. Para que éste se produzca, el hombre, que ha recibido la predicación, además del influjo de la gracia divina, necesita actuar su entendimiento y voluntad. La gracia «ilumina», «atrae», es un don, según expresiones del NT[1], da suavidad y coloca el acto humano en su misma realidad dentro de un auténtico poder divino. El entendimiento movido por la autoridad de Dios, es decir, por el testimonio del ser sumamente sabio y veraz, se siente impulsado a emitir un juicio de asentimiento y

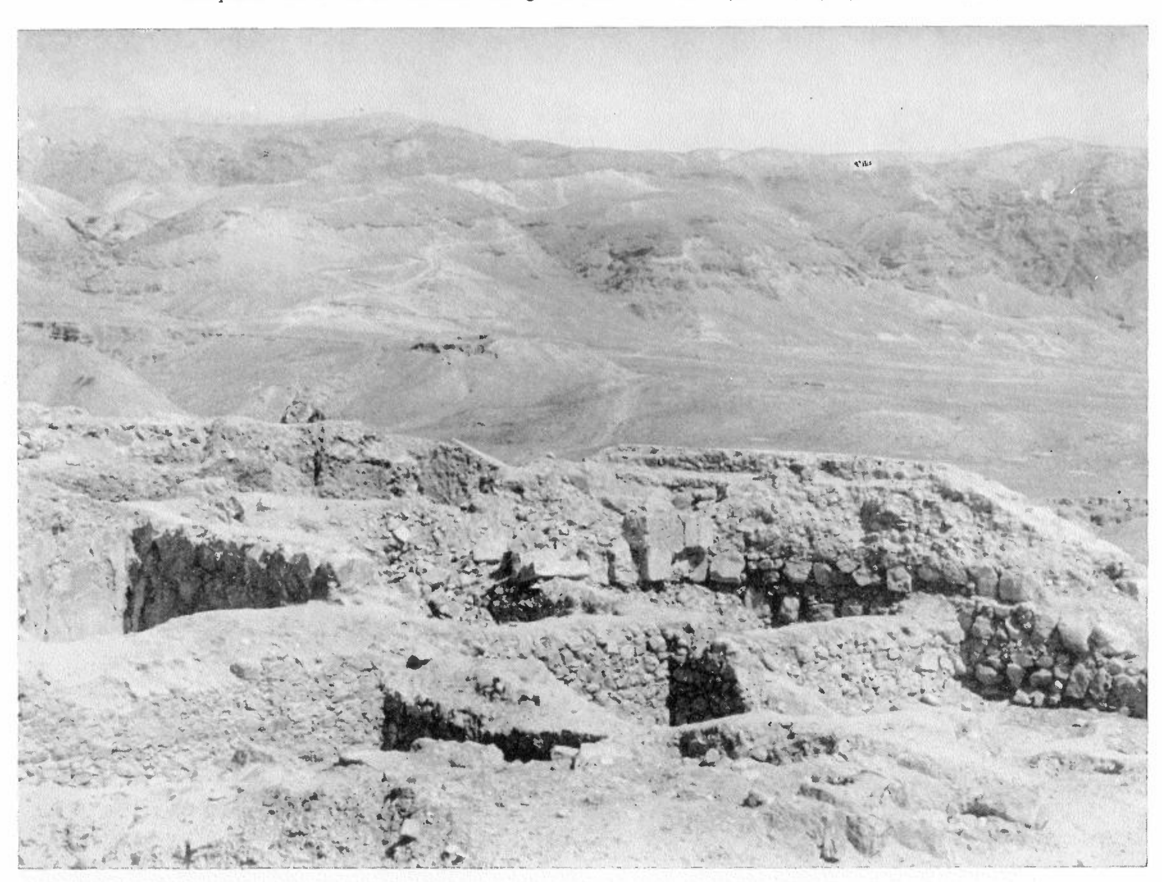
aceptación a la verdad propuesta. Pero este atractivo o impulso no es suficiente para que el acto tenga la certeza y firmeza que requiere la fe. Se necesita la intervención de la fuerza volitiva. El sujeto que está en disposición de hacer un acto de fe percibe el atractivo de la persona que testimonia. Movido por el atractivo que esta persona le provoca y también por el bien de la verdad revelada puede con deliberación y libertad imperar el acto de juicio. Este influjo de la voluntad libre, robustecido por la gracia, es el que da valor de acto humano y mérito al acto de fe.

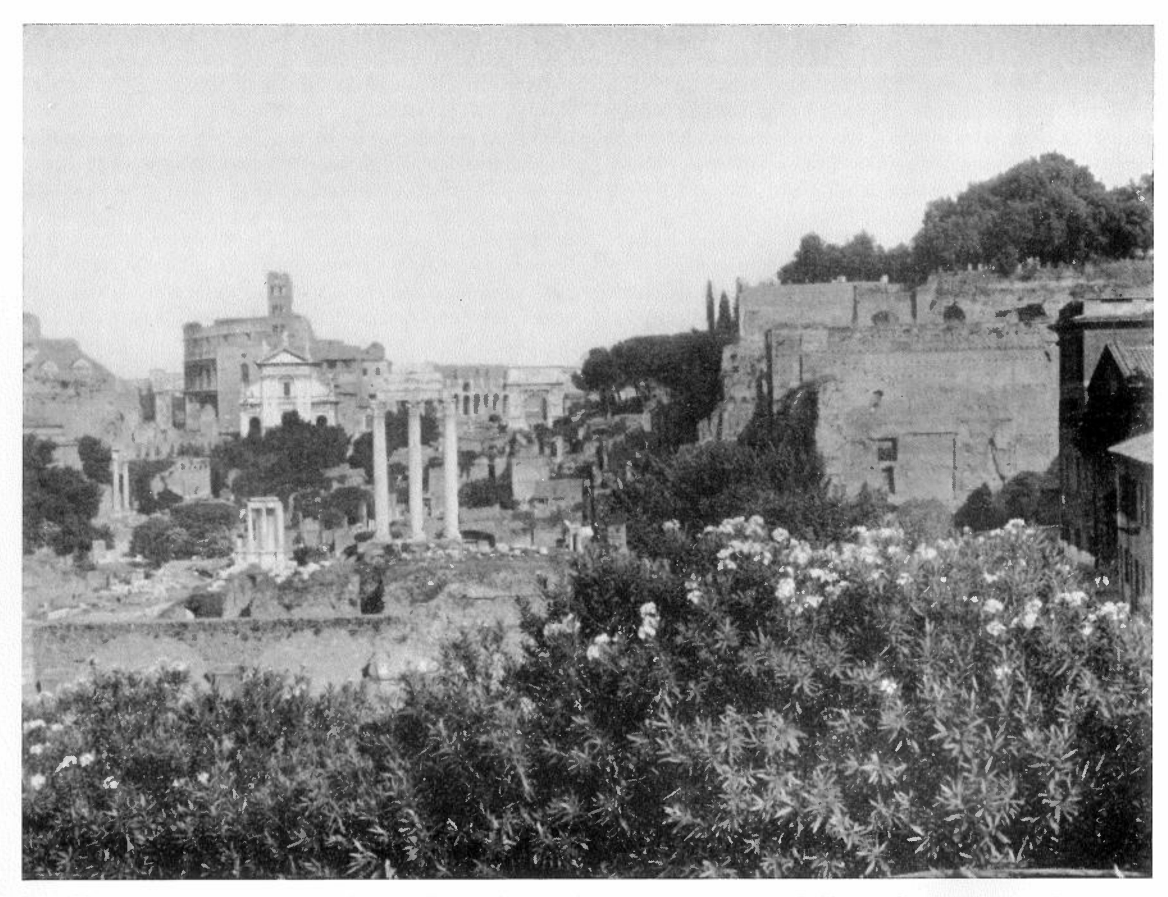
Por medio de este influjo volitivo, el sujeto creyente no sólo ha dirigido la atención de su fuerza intelectiva al objeto propuesto, sino que directamente ha imperado el juicio que será en efecto acto de fe. El influjo de la voluntad, atestiguado por la Escritura[2] y por la enseñanza de la Iglesia, se hace necesario y se explica porque el objeto de fe al presentarse por medio del testimonio divino, que se acomoda en su expresión a los conceptos humanos, es «oscuro». Tal oscuridad excluye la evidencia propia de un acto científico y sin ser tal que caiga en el campo de lo irracional — la fe es luz[3] — explica la denominación corrientemente usada de que el acto de fe es un «obsequio» del entendimiento, una sumisión, y, por lo que tiene de influjo voluntario, una «obediencia». En aparente contraposición con esta «oscuridad» y con el mismo influjo de la voluntad libre está la certeza del acto de fe. Esta firme adhesión tiene su explicación no sólo por el influjo de la voluntad, sino por la misma perspicuidad que obtiene el entendimiento en el acto mismo del juicio. Se dan diversas explicaciones de esta especial firmeza. La más satisfactoria es la que atribuye a la acción de la gracia esta disposición superior a toda otra firmeza o certeza. Ya que la gracia «ilumina» y eleva. Y porque elevando ilumina, hace que el asentamiento de fe capte la verdad del objeto atestado con la certeza y firmeza e infalibilidad propia de la persona atestante, Dios.

[1] Jn 12,46; 6,44. [2] Mt 7,24; 13,23; Jn 5,24; Rom 10,16; 2 Tes 1,8. [3] Cf. Jn 8,12.

4. Necesidad de la fe. La perseverancia en tal disposición está exigida por la necesidad de la misma fe. Ella es la puerta para el orden sobrenatural. A todo aquel que se acerca a Dios le es necesario creer[1]. Las advertencias de la Escritura se dirigen a amonestarnos para que no «naufraguemos» en la fe[2], para que no caigamos de nuevo en la infidelidad, o, en frase recia y significativa de san Pedro, para que no volvamos al vómito de nuestros pecados[3]. Al ser la fe «principio»,

Tulūl Abu el-ᶜAlaiq, uno de los tells de la Jericó del NT, en cuyas cercanías el ciego Bartimeo logró amplia recompensa de su fe al recobrar milagrosamente la vista. (Mc 10,52). (Foto P. Termes)





El foro romano visto desde el Capitolio. En la epístola a los Romanos, san Pablo señala que la fe en Cristo salva y no la simple práctica de las obras prescritas por la Ley judía. (Foto P. Termes)

«raíz» y «fundamento» de toda justicia, será también escudo contra los dardos del enemigo[4], coraza que nos defienda contra sus ataques[5]. Perseverar en la fe, conservarla[6], en el sentido de ser fiel, ha de ser una de las mayores glorias del cristiano.

[1]Heb 11,6. [2]1 Tim 1,19. [3]2 Pe 2,22. [4]Ef 6,16. [5]1 Tes 5,8. [6]2 Tim 4,7.

Bibl.: TOMÁS, *Summa theologica*, 2, 2, q. 2.ª, a. 2.º. A. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique*, 2.ª ed., París 1912. S. HARENT, *Foi*, en *DThC* (1924), cols. 55-514. K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, 4.ª ed., Düsseldorf 1927. R. BULTMANN, πιστεύω, πίστις..., en *ThW*, VI, págs. 174-230. DENZ, 1789, sesión 3.ª, cap. 3.º; íd., 80, 1791, 1814, 1845. K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Munich 1942. J. MOUROUX, *Je crois en Toi*, Paris 1949. M. MEINERTZ, *Theologie des NT*, II, Bonn 1950, págs. 115-134. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, 2.ª ed., Lovaina 1950. A. BRAUNNER, *Glaube und Erkenntnis*, Munich 1951. J. TRUTSCH, *Fe y conocimiento*, en *Panoramas de la Teología actual*, Madrid 1961. J. ALFARO, *Fides in terminologia Biblica*, en *Gr* (1961), págs. 463-505. A. QUERALT, *Decisión personal y acto de fe*, en *Orbis Catholicus*, 4 (1961), págs. 7, 13-36. J. LEAL, *La fe en la Redactionsgeschichte del IV evangelio*, en EstB, 22 (1963), págs. 141-177.

A. QUERALT

FE Y OBRAS. Alrededor de la fe se agrupan múltiples problemas. Desde el punto de vista bíblico y teológico, el más importante es sin duda el que plantea la fe en contraposición a las «obras». La fe es la actitud interna, el espíritu; las «obras» serían lo externo, la «letra», la «carne». La calidad de una y otras se mide por su poder salvífico. Contraponerlas es afirmar de la fe lo que no se admite de las «obras» y viceversa. De modo tajante, esta contraposición puede formularse así: si las obras salvan no se necesita fe; si la fe salva no se necesitan obras. Junto a este problema central hay otros, que son concomitantes y tienen muchos puntos de contacto, y aun equivalencias: la fe y las obras respecto al mérito; las obras como equivalente a la Ley; las obras como disposición para la justificación por la fe; la fe como actitud religiosa en contraposición a la conducta moral de la persona humana. Lo llamativo del problema y las soluciones adoptadas radica en que se entienden por «obras» las acciones moralmente honestas. Examinemos la posición de san Pablo, de Santiago y su coherencia.

1. SALVACIÓN POR LA FE. San Pablo fue el primero que contrapuso «fe» a «obras». Desde luego, dentro de un determinado contexto histórico. En un intento de ganar judíos para el cristianismo, con su aguzada forma dialéctica llega a formular: el único medio de salvación es la fe en Cristo Jesús[1]. Sólo en este Nombre

se da la salvación[2]. Esta posición no es nueva en lo que tiene de afirmativo. Jesús ya había dicho: «Si no creyereis en mí, moriréis en vuestros pecados»[3]. Tal sentencia y amenaza no conmueve a quienes creen poseer otro camino. Los judíos contemporáneos de Pablo tienen religiosidad. «Tienen celo de Dios, aunque no según ciencia»[4]. Desean justificarse y salvarse. Saben que son pueblo elegido, hijos de Abraham, poseedores del pacto y la promesa. Conseguirán la salvación con «obras» de la Ley. A ellos se les debe la salud. San Pablo ataca esta posición. La salvación no viene por el pacto o la Ley, sino por la promesa, por la fe[5]. Y dentro de esta línea de fe, cuyo prototipo es Abraham, se ha de llegar a la fe en Cristo como Mesías. A Él se le ha entregado todo poder en el cielo y en la tierra[6]. Quien creyere en Él se salvará. Ya no hay distinción entre judío y gentil[7].

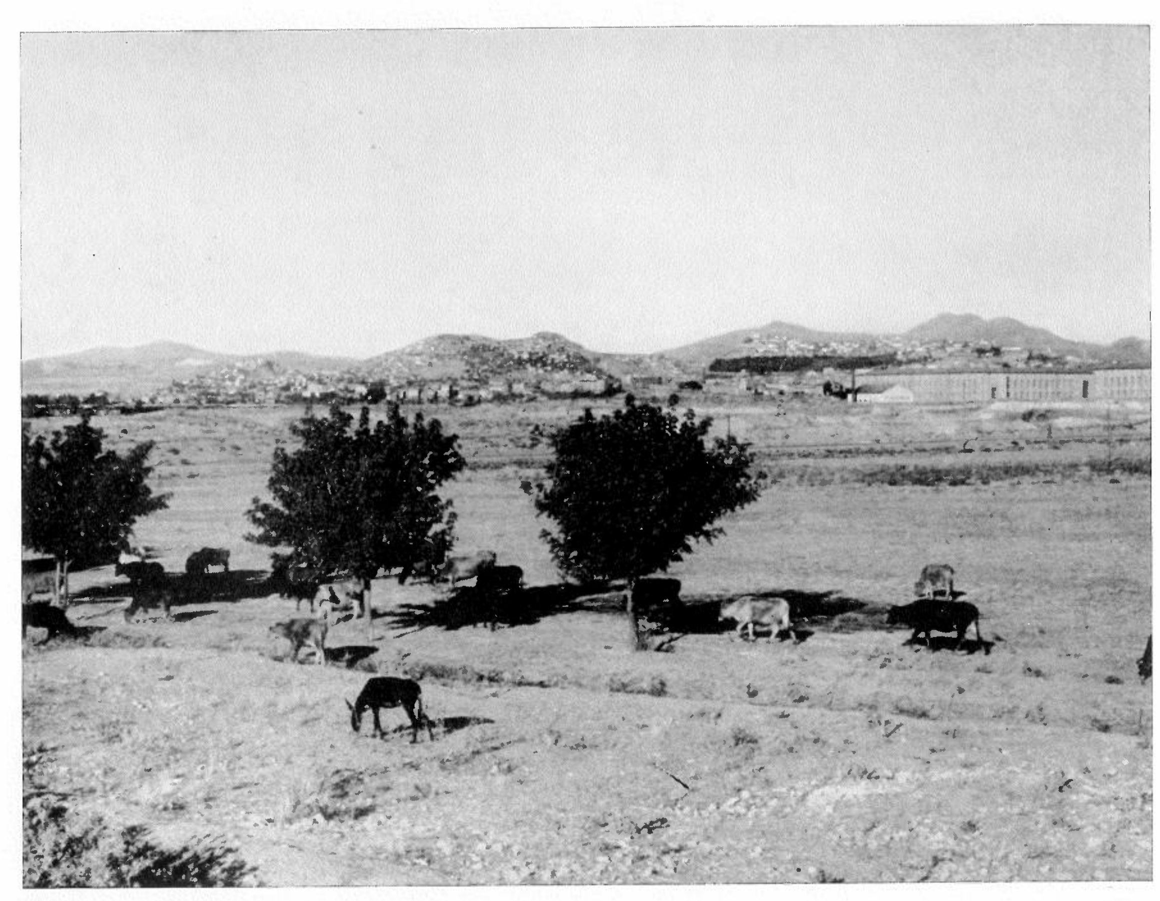
[1]Gál 2,16; 3,8.26. [2]Act 4,12. [3]Jn 8,24. [4]Rom 10,2. [5]Rom 4,13-14. [6]Mt 28,18; cf. 1 Cor 15,27; Ef 1,22; Col 1,17-18. [7]Rom 10,12.

2. Gratuidad de la salvación. Concomitante a este primer aspecto de la oposición fe-obras, promesa-ley, está el de la gratuidad. La «salvación» es gracia, y, por lo mismo, se nos da «gratis»[1]. Las «obras» merecen «estipendio», lo que logran es de justicia[2]. Esta «gratuidad» de la salvación es punto de apoyo en la argumentación de san Pablo para probar la necesidad de la «fe». Es también arma de ataque. No aceptarla es tener una idea radicalmente equivocada de la acción de Dios. La gratuidad es consecuencia de la grandiosidad del plan salvífico. La omnipotencia absoluta de Dios, su liberalidad, buena voluntad, fidelidad y amor lo han trazado. Se realiza por medio de la persona, vida y acción salvífica de Cristo Jesús. La justificación alcanzada por el nuevo Adán se aplica y opera en nosotros por la fe y los sacramentos[3]. El enlace real que existe entre la «promesa» y la «encarnación» del Hijo de Dios hace patente la continuidad de los dos Testamentos y sostiene la conexión entre la fe en Cristo y la participación en Él, por medio de los sacramentos, en su Iglesia.

[1]Rom 11,6. [2]Rom 4,4. [3]Rom 6,3; 1 Cor 10,16 y sigs.

3. Libertad de la fe. En esta línea de la fe, y podríamos decir de «sola» fe en cuanto por esta expresión indicamos la recepción de la acción salvífica en nosotros, se encuentra la expresión paulina de «libertad». Con ella refuerza y da nuevo atractivo a su posición frente

Perspectiva desde el este de Ankara, la antigua Ancyra, capital de la Galacia. San Pablo en su carta a los Gálatas afirma que la salvación está en la fe que obra por la caridad (Gál 5,6). (Foto I. Gomá, Archivo Termes)



a la judía de esclavitud a las «obras». Los cristianos somos libres[1], «todo nos está permitido»[2], «todo es bueno»[3], tenemos el Espíritu de Dios y en donde está «hay libertad»[4]. La libertad se entiende en sentido eminentemente religioso, no carnal o político, ni siquiera social[5]. Es una «libertad» vinculada con la filiación[6], con la herencia[7], con la mayoría de edad[8], con el crecimiento de nuestra fe[9]. En contraposición a esta libertad de la fe hablará del yugo de la Ley[10] y la esclavitud de las obras.

[1]Gál 2,4. [2]1 Cor 6,12. [3]Cf. Rom 14,20. [4]2 Cor 3,17. [5]1 Cor 7,21-22. [6]Gál 3,26; 4,6. [7]Rom 8,17. [8]Gál 4,3. [9]Ef 4,13. [10]Gál 5,1.

4. La epístola de Santiago. A la posición adoptada por san Pablo parece oponerse el apóstol Santiago. En su famosa epístola se encuentra la frase: «El hombre se justifica por las obras, no solamente por la fe»; «la fe sin obras es muerta»[1]. El intento de toda la carta es reforzar con argumentos su exhortación a que los cristianos pongan por «obra» lo que creen. De lo contrario, de nada les servirá su fe. «También los demonios creen y tiemblan»[2]. Santiago, con su calidad de apóstol y pertenecer al círculo más primitivo del cristianismo e íntimo de Cristo, da gran autoridad a su doctrina. Esto no impidió que Lutero calificara su contenido de «paja». Tal valoración fue debida sin duda alguna a considerarla opuesta a la doctrina paulina y a su propia concepción.

[1]Sant 2,24; 2,17. [2]Sant 2,19.

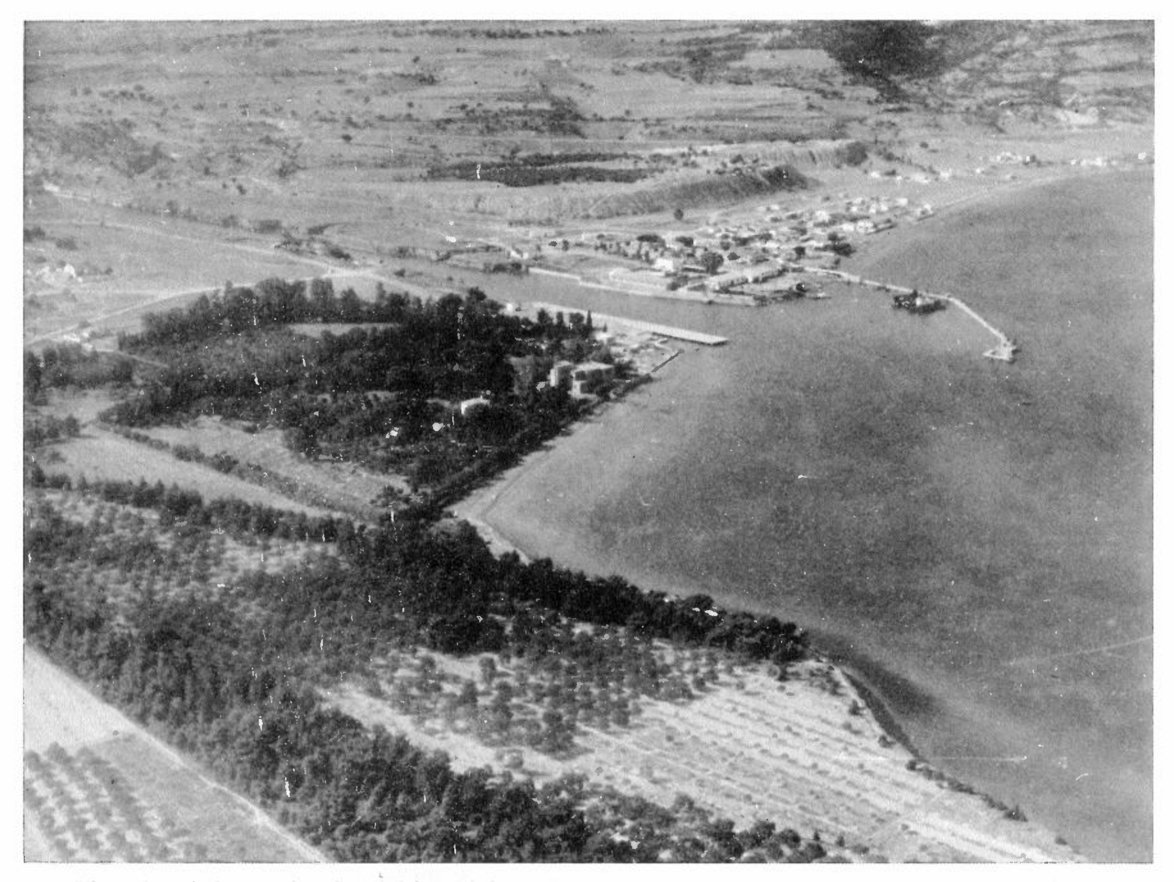
5. Posición protestante y católica. Con la Reforma protestante del siglo XVI la oposición fe-obras se aviva e intensifica. La concepción de la salvación por la *sola* fe sirve de bandera. Lutero, en su comentario a la epístola a los Romanos, escribió: «El justo vive de *sola* fe». Esta interpretación con sus consecuencias y exageraciones explica la necesidad de la afirmación de la doctrina católica. El Concilio Tridentino, por su parte, recalcó con todo vigor: «Nadie, aunque justificado, se debe considerar libre de la observancia de los mandamientos» (Concilio Tridentino, sesión 60, cap. 11, Denz, 804 y canon 20; Denz, 830). En el capítulo anterior había enseñado que «los justificados han de crecer en esta justicia por la observancia de los mandamientos de Dios y de la Iglesia». Y se apoya en la doctrina expuesta de Santiago (Denz, 803).

6. Sentido de las afirmaciones. San Pablo. Un estudio detallado de la cuestión suaviza esta aparente antinomia de fe-obras en el campo escriturístico. Con una primera aproximación se ha de notar que en san Pablo —y en sus escritos más incuestionables— encontramos elementos que permiten determinar el valor de la fe como medio de salvación sin contraposición a las «obras». Así, al indicarnos que en Cristo Jesús no valen ya «ni la circuncisión ni el prepucio, sino la fe»[1], nos aclara que se trata de la fe que «obra por la caridad»[2]. La doctrina del «apóstol de las gentes» respecto a la nulidad de las obras para salvar tiene un sentido concreto y preciso: las obras hechas antes de la fe en Cristo y fuera de esta fe, no justifican. Y podemos completar el pensamiento precisando —supuestos determinados requisitos— aunque se hagan teniendo fe en el Dios verdadero —como la tenían los judíos— y sean «obras» conforme a la Ley dada por Dios en su aspecto natural o positivo. Para san Pablo, el sentido de la exclusividad de la fe en Cristo Jesús es el que podemos expresar nosotros con palabras del Tridentino: «La fe es principio de la salvación humana, fundamento y raíz de toda justificación» (sesión 60, cap. 8; Denz, 801). «Sin ella es imposible agradar a Dios»[3]. Pero, supuesta esta fe que justifica, no se pueden ni deben despreciar las «obras», las obras buenas, hechas según los mandamientos de Dios y de la Iglesia. Cristo comparó a quien pone por «obra» lo que oye de Él, al bueno y prudente constructor que edifica sobre roca[4]. San Pablo nos exhorta: «Los que son de Cristo han crucificado su carne con sus vicios y concupiscencias. Si vivimos por el Espíritu, caminemos impulsados por Él»[5].

De manera general podemos afirmar: toda la parte parenética o exhortativa de las epístolas paulinas, sin derogar en nada el valor primario de la fe y la gratuidad de la justificación, es un argumento convincente sobre la necesidad de «obrar» según la ley del espíritu, conforme a la realidad operada por los sacramentos, en obediencia constante a la voluntad de Dios. El mismo concepto paulino de «libertad», en su aspecto de «libertad para», indica suficientemente el dinamismo incluido en la fe cristiana, que nos impulsa, «mientras tenemos tiempo, a obrar lo bueno en beneficio de todos; en especial de los mismos fieles»[6]. Actitud y concepción de la fe que coincide con el «hacer la verdad» —obrar rectamente— de san Juan[7].

[1]Gál 5,6 *a*. [2]Gál 5,6 *b*. [3]Heb 11,6. [4]Mt 7,24-25. [5]Gál 5,25. [6]Gál 6,10. [7]1 Jn 1,6.

7. Enseñanza en la epístola de Santiago. Por lo dicho se ve que la epístola de Santiago no está en oposición a la profunda y total doctrina de san Pablo. «El hermano del Señor» presupone como san Pablo la justificación por la fe. El intento de su carta es exhortativo. Dar por supuesto que sus lectores tienen fe y quiere acentuar que ha de ser «verdadera» y, por lo mismo, que se manifieste en «obras». La vida del cristiano tiene por punto de partida la fe; la aceptación del ἔμφυτον λόγον —palabra sembrada en nuestras almas— «que las puede salvar»[1]. Y a partir de este momento se levanta por su dinamismo y potencia hasta alcanzar la vida escatológica. Entonces estará asegurada la salvación de nuestra alma. El tiempo que media entre uno y otro punto es tiempo de tentación. Una de éstas, y característica, es «saber lo que hay que hacer, y no ponerlo por obra es imputable a pecado»[2]. Hay que precaverse de este error; ya que «quien convierte a un pecador de su camino desviado ha salvado su alma»[3]. Por lo mismo, recalca que es preciso practicar, obrar. Las «obras» en esta epístola no se contraponen a fe. Al contrario, la suponen. Así puede aducir el mismo ejemplo de Abraham[4]. Lo que el obispo de Jerusalén ataca es una fe, un aceptar a Cristo, a Dios, sus preceptos de amarle y de amar al prójimo, sin que esto se trasluzca en la conducta y actuación cristiana. La fe sin obras sería como un llamar: «Señor, Señor», que recibirá por respuesta «No os conozco»[5]. Las obras buenas para todo cristiano tienen, además de un contenido ético,



Vista aérea de la entrada oriental del canal de Corinto. Cerca de aquí estaba situada Céncreas, puerto oriental de Corinto, a cuya iglesia pertenecía Febe. (Foto P. Termes)

también el religioso. Actualizan y desarrollan la fe y con ella las demás virtudes, en especial la caridad, que nos une con Dios y nos hace participantes de su naturaleza, gracia y felicidad.

[1]Sant 1,21. [2]Cf. Sant 4,17. [3]Sant 5,20. [4]Sant 2,24. [5]Mt 7, 21-23.

Bibl.: Además de la citada en → Fe, véase: H. WINDISCH, *Das Problem des paulinischen Imperativs*, en *ZNW* (1924), págs. 265-281. C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, París 1962, págs. 199-286. G. BRAUMANN, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*, en *ThZ* (1962), págs. 401, 410.

A. QUERALT

FEBE (Φοίβη, «radiante, luminosa»; Vg. *Phoebe*). Mujer cristiana de Céncreas, puerto de Corinto. San Pablo en su carta a los Romanos empieza las recomendaciones y saludos por ella: «Os recomiendo a nuestra hermana Febe que es diaconisa»[1]. Por ser la primera y más larga y encomiástica recomendación demuestra la importancia de esta diaconisa, la única mujer con este título mencionada en el NT. Aunque no consta que fuese «diaconisa» en el sentido técnico posterior de la palabra, pudiera ser el origen de otras más, las *ministrae*, que Plinio el Joven dice existían en la Iglesia cristiana[A]. Es la que llevó la carta a los romanos. Fuera de esto, nada se sabe de ella. La Iglesia celebra su fiesta el 2 de septiembre.

[A]PLINIO, *Epist.*, 10, 96, 8.

[1]Rom 16,1-2.

M. BALAGUÉ

FEDAEL. Hombre de la tribu de Neftalí, mencionado en el libro de los Números. La presente grafía es la castellanización del nombre que tiene el personaje en la Vg. (*Phedael*), y que corresponde al de → **Pĕdahʾēl** del texto bíblico.

FEGIEL. Jefe de la tribu de Aser. El nombre, en esta forma, no es más que una derivación del latino (Vg. *Phegiel*), o una castellanización del hebreo → **Pagʿīʾēl.**.

FEIRĀN. Es un wādī de gran importancia, el mayor de la península sinaítica, situado al sur del Sinaí. Se ha propuesto como identificación plausible de parte del itinerario que los israelitas siguieron al salir de Egipto. No obstante, se discute la exactitud de dicha localización en vista de las dificultades que existen para establecer el verdadero camino que recorrió Moisés (→ **Éxodo, Itinerario del** y **Rĕfīdīm**).

G. SARRÓ

FELDAS (de la Vg. *Pheldas*). Sexto hijo de Nāḥōr y, por lo tanto, sobrino del patriarca Abraham. El nombre corresponde a una castellanización de la traducción de san Jerónimo (→ **Pildāš**).

FELEÍA. Hombre de la estirpr de David a través de Zorobabel. En su forma presente, el nombre es una castellanización del *Pheleia* de la Vg., que corresponde al individuo llamado → **Pĕlāyāh** en el T. M.

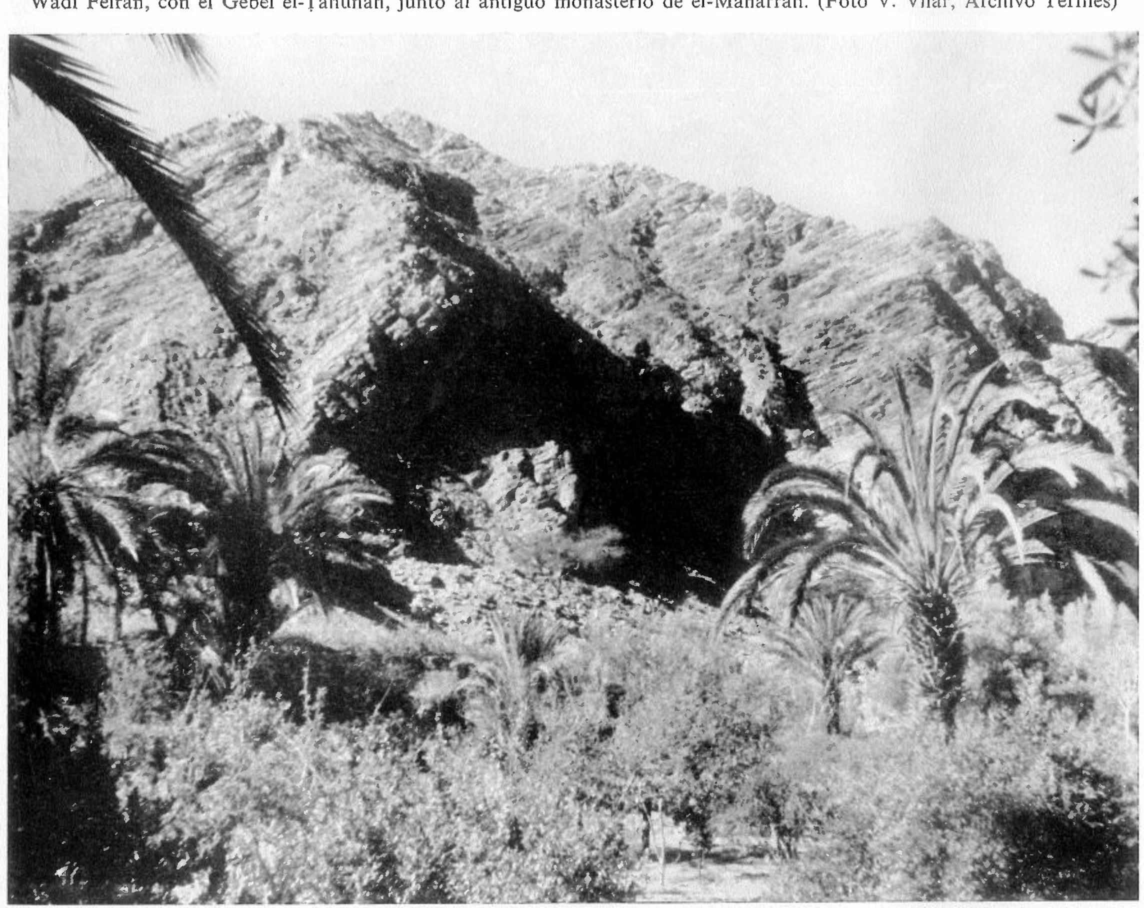
FELELÍA. Nombre derivado de *Phelelia* de la traducción de san Jerónimo. Es el sacerdote, llamado → **Pĕlalyāh** en el AT hebreo, que se estableció en Jerusalén al regreso de la Cautividad babilónica.

FÉLET. Transcripción castellana del nombre de *Pheleth*, empleado en la Vg. para denotar a uno de los israelitas rebeldes contra Moisés. En el T. M. se le llama → **Pélet**.

FELICIDAD. Aunque el concepto de felicidad no aparece en la Biblia, los escritores sagrados describen sus elementos, dan la pauta para hallarla y emiten su juicio sobre los puntos en que suele basarla el hombre. Los libros más antiguos se ocupan casi exclusivamente de la felicidad temporal y la concretan en una serie de bendiciones, como vida larga, fecundidad en la familia, rebaños, arbolado y riego abundante para la tierra. Sin embargo, no la centran sólo en la realización de estas aspiraciones, sino que ponen como condición esencial para conseguir la felicidad «el temor de Dios y el caminar por sus rutas»[1]. Aun faltando aquéllas, si se da ésta, incluso el sufrimiento tomado como proveniente de la bondad de Dios, puede hacer feliz al hombre[2]. Por el contrario, cuando falta el temor de Dios, se acentúa el carácter caduco de las cosas de la tierra, y su fugacidad no es capaz de saciar el ansia humana[3]. Cuando los salmistas se ocupan del problema del mal, lo enfocan con un trasfondo de eternidad y parecen augurarnos que el alma del justo y quizá también su cuerpo entrarán en los secretos de Dios[4].

El NT ensancha definitivamente el horizonte. El cristiano tiene en su páginas luz suficiente para valorar de un modo nuevo la vida. Las Bienaventuranzas convierten en fuentes de felicidad lo que el mundo consideraba causas de desgracia: la tribulación, la persecución, las lágrimas y los ultrajes son desde ahora bendiciones[5]. La mayor felicidad terrena consiste en hacer la voluntad de Dios[6]. Quien en vida identifica su querer con el del Señor participa ya ahora, mientras suspira por la medida

Wādī Feirān, con el Ğebel el-Ṭahūnah, junto al antiguo monasterio de el-Maharrah. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



La llanura frente al extremo oriental de los montes de Gelboe, vista desde Tell Yōsēf, con su arbolado y riego abundante, es el símbolo de la felicidad temporal según las promesas del AT. (Foto P. Termes)

Hierápolis de Frigia, actualmente Pamukkale. Restos de las edificaciones; a la izquierda, la iglesia del apóstol san Felipe. (Foto P. Termes)

colmada de la felicidad, de lo que es objeto de la esperanza cristiana[7]. Su existir es dulce como el vivir tranquilo en Canaán o el descanso de Dios en el día séptimo[8]. Su premio y su corona de vida serán ver a Dios[9].

[1]Sal 128 (Vg. 127). [2]Job 5,17. [3]Eclo 40,13-27. [4]Sal 16; 36; 49; 73. [5]Mt 5,1-12; Lc 6,20-26; Act 14,21; Sant 1,2-3; Jn 15,20, etc. [6]Ap 1,3. [7]Rom 5,2-5. [8]Heb 4,1-5. [9]1 Jn 3,2-3; Sant 1,12.

Bibl.: S. Ramírez, *De hominis beatitudine*, Madrid 1942.

J. PRECEDO

FELIPE (Φίλιππος, «amante de los caballos»; Vg. *Philippus*). Nombre castellanizado de dos personajes del NT:

1. Uno de los doce apóstoles[1]. Fue oriundo de Betsaida, junto al mar de Galilea, siendo, por consiguiente, paisano de Andrés y de Pedro[2], comunidad de origen que explica sus relaciones con ellos[3]. Fue uno de los primeros discípulos del Señor. Jesús le halló en Betania, a la otra parte del Jordán, donde san Juan bautizaba, y no tardó en convertirle en discípulo suyo. Tenía por amigo a Natanael (Bartolomé). Le habló del «profeta», pero Natanael se resistía a creer que de Nazaret hubiera salido algo bueno. Felipe insistió y lo llevó a Cristo[4]. Asistió a la boda de Caná. Jesús le eligió por apóstol. Cuando Jesús se disponía a realizar el milagro de la multiplicación de los panes y los peces, interrogó a Felipe para que valorase la grandeza del milagro[5].

El día de la entrada triunfal en Jerusalén, unos griegos recurrieron a Felipe para que les presentase al Maestro, lo que aquél hizo, recabando la intervención de Andrés[6]. Después de la Cena, Felipe ruega a Jesús que les muestre al Padre, mereciendo la respuesta: «Felipe, ¿tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido?»[7]

Más tarde se le menciona como uno de los apóstoles que se congregaron en la habitación alta[8], esperando la venida del Espíritu Santo[9].

Cuando los más antiguos escritores eclesiásticos se refieren a Felipe no se ve con claridad si hablan de él o del diácono. La inmensa mayoría de los escritos y tradiciones aseguran que murió crucificado en una cruz invertida, a los ochenta y siete años de edad, en tiempos de Domiciano, en Hierápolis de Frigia. Sus reliquias se veneran en la Iglesia de los Santos Apóstoles de Roma.

2. Felipe el evangelista. Uno de los primeros siete diáconos de la Iglesia, hombres de íntegra conducta, llenos del Espíritu Santo y henchidos de sabiduría, que se encargaron del cuidado de los intereses de las

ʿAin Dirwah o fuente de san Felipe. Lugar en el que según la tradición fue bautizado por el diácono Felipe el eunuco de la reina Candace. (Foto P. Termes)



viudas griegas y, con toda probabilidad, de los pobres de la comunidad cristiana de Jerusalén[10]. Los cristianos se dispersaron a raíz del martirio de Esteban. Felipe se convirtió en portador del evangelio. Pasó a Samaría, efectuó milagros y logró muchas conversiones, entre ellas la de Simón el Mago[11]; Pedro y Juan acudieron a administrar la confirmación a los nuevos fieles.

Un ángel del Señor condujo a Felipe el diácono por el camino de Jerusalén a Gaza, donde bautizó al eunuco etíope[12]. Después estuvo en Azoto (ʾAšdōd) y prosiguió sus predicaciones hasta Cesarea[13]. Allí estaba cuando Pablo pasó en su postrer viaje a Jerusalén, permaneciendo el apóstol varios días en su casa[14]. En el mismo pasaje se narra que Felipe tenía cuatro hijas vírgenes, las cuales gozaban del don de profecía.

Se le llama «evangelista» o «portador del evangelio» (Φίλιππος ὁ εὐαγγελιστής) para distinguirle del apóstol homónimo.

[1]Mt 10,3. [2]Jn 1,44. [3]Jn 12,22. [4]Jn 1,43-49. [5]Jn 6,5-6. [6]Jn 12,20-30. [7]Jn 14,7-12. [8]Lc 24,36-45; Jn 20,19-29. [9]Act 1,13; 2, 1-3. [10]Act 6,5. [11]Act 8,4-25; 21,8. [12]Act 8,26-40. [13]Act 8,40. [14]Act 21,8-9.

Bibl.: → Apóstoles.

J. A. PALACIOS

FELIPE, Evangelio de. Se conoce la existencia de este apócrifo por un testimonio de san Epifanio, en que se describe con expresiones y categorías gnósticas la ascensión del alma al cielo. Su composición puede fijarse en los últimos decenios del siglo II. La *Pistis Sophia* (siglo III) parece aludir ya a él. Entre los manuscritos coptos descubiertos el año 1945 en Nag Hammādi (Alto Egipto) parece figurar la versión copta de este evangelio.

Bibl.: EPIFANIO, *Haeres.*, 26,13, en *PG*, 41,352. H. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tubinga 1924. J. DORESSE, *Nouveaux textes gnostiques coptes*, en *VigChr*, 3 (1949), pág. 134. E. PETERSON, *Filippo (Il Vangelo di)*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 1311. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 67-68.

A. DE SANTOS OTERO

FELIPE, Hechos de. Composición que refiere las peregrinaciones del apóstol Felipe, identificado con el diácono de Act 8,5.26-40, por Galilea, Atenas, el país de los partos, etc., hasta que el santo sufre martirio en Hierápolis. No contiene ningún rasgo herético y es una obra mediocre, que ha de fecharse sobre la primera nitad del siglo IV. Los fragmentos de los *Hechos* que se han conservado suponen probablemente distintas recensiones del original. Existen algunas en árabe, copto, siríaco y armenio, llevadas a cabo con gran libertad, lo que complica el problema de la tradición del primitivo texto griego.

Bibl.: T. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentliche Kanons und der altkirchlichen Literatur*, 6, Leipzig 1900, pág. 18 y sigs. E. AMANN, *Actes de Philippe*, en *DBS*, I, 1928, col. 509. E. PETERSON, *Zum Messianismus der Philippus Akten*, en *OrChr*, 29 (1932). pág. 172 y sigs.

J. A. G.-LARRAYA

FÉLIX. Procurador de Judea, nombrado por Claudio, y a su muerte confirmado por Nerón (años 52-60 A.C.). Era un esclavo liberto de Antonia, madre del emperador Claudio, y conservó sus sentimientos serviles en los honores y en el mando, tal como lo ha estigmatizado Tácito con su concisión proverbial: *Per omnem saevitiam ac libidinem, ius regium servili ingenio execuit* («Ejerció el derecho real con manera de ser de siervo por medio de toda clase de crueldad e intemperancia»). Respaldado por la omnipotencia de su hermano Palas, el gran favorito de Agripina, madre de Nerón, creyó que todo le era permitido, aun los mayores crímenes, como afirma el mismo historiador y Flavio Josefo da de ello algunas muestras, una de las cuales fue el origen remoto de la guerra general de los judíos contra Roma. Suetonio lo pinta con la preocupación de medrar con las familias nobles, llegando a ser el «esposo de las tres reinas»; una de ellas la famosa Drusila, a la que logró separar de su esposo Aziz, rey de Emesa, por medio de los hechizos de un mago chipriota.

Durante su gobierno aumentó enormemente el odio de los judíos contra Roma y se desarrolló el partido de los zelotas, de cuyo jefe se apoderó traidoramente, mandándolo prisionero a Roma con otros muchos partidarios. Sus represiones violentas del bandolerismo suscitaron el nuevo partido de los sicarios, famosos por sus rapiñas, que llenaron de terror toda Palestina. Crucificó a muchísimos de éstos, así como a una «numerosa multitud» de secuaces del sumo sacerdote Eleazar. Pero estas represiones no siempre fueron justas y oportunas, como afirma Tácito, pues eran desautorizadas por su arbitrario proceder, ya que se valía de los mismos sicarios para dar él también sus golpes: como el de hacer apuñalar al sumo sacerdote Jonatás, porque le molestaban sus continuas amonestaciones, a pesar de que éste había logrado de Claudio lo nombrara procurador.

En su tiempo surgieron varios movimientos mesiánicos, uno de ellos capitaneado por un judío egipcio que arrastró a 4000 fanáticos al monte Olivete con la promesa de derribar los muros de Jerusalén con su palabra y entrar victoriosos en ella. Al saberlo Félix, les atacó con su guarnición, mató a 400 personas y encarceló a 200, pero se les escapó el cabecilla, que después fue confundido con san Pablo[1].

Durante su procuraduría le fue presentado ante su tribunal de Cesarea san Pablo, hecho prisionero en Jerusalén por la animosidad de los judíos que lo querían linchar en el mismo Templo. En la *captatio benevolentiae*, Tértulo, abogado de los judíos, alababa a Félix por la paz de que gozaba entonces Palestina, alusión evidente a la represión del bandolerismo, llevaba a cabo por el procurador. En cambio, san Pablo, conocedor de su crueldad e intrigas, se contenta con decirle que hará su defensa confiadamente, porque, haciendo muchos años que gobierna aquella nación, era conocedor de los hechos. Como este hecho sucedió hacia el año 58, pudo muy bien Pablo hablar de «muchos años», habiendo Félix empezado a gobernar el año 52. Éste dio largas al asunto y retuvo al prisionero, pero con bastante libertad.

Unos días después, acudió Félix con Drusila, su mujer, para oír a san Pablo algo de la fe en Jesucristo. El apóstol, que conocía muy bien la vida ilegal de ambos y las rapiñas del procurador, les habló de la justicia, de la continencia y del juicio futuro. Al oír esto, aterrorizado



Vista del puerto romano de Cesarea del Mar. Esta ciudad, construida por Herodes, fue sede de los procuradores romanos de Palestina como Félix y Festo. (Foto G. Lombardi)

Félix, dijo: «Por ahora, vete; en ocasión oportuna te llamaré». Esperando al mismo tiempo que Pablo le diese dinero, muchas veces le hacía llamar y conversaba con él. Pasados dos años, Porcio Festo sucedió a Félix. Queriéndose congraciar con los judíos, Félix dejó a Pablo preso[2].

Esto que dicen los Hechos está muy conforme con el servilismo del procurador y con la historia de la época. En las calles de Cesarea hubo frecuentes motines y luchas entre judíos y sirios para defender, sobre todo, sus derechos de ciudadanía romana, que fueron reprimidos brutalmente por los soldados de Félix, quienes saquearon además las casas de los judíos, encarcelando a muchos. Como continuaran los desórdenes, mandó al emperador a dos delegaciones de ambos partidos, para que decidiese el asunto. Pero los judíos mandaron otra para quejarse de sus vejaciones y antes de resolver la cuestión anterior, Félix fue llamado a Roma por Nerón, probablemente el año 60. Así que de nada le valieron sus gracias a costa de san Pablo.

Esta fecha es muy importante para la cronología de los Hechos de los Apóstoles, y aunque encuadra bien en ella y es admitida generalmente por los autores modernos, no es del todo segura por la incoherencia mutua de datos que dan el *Cronicón* de Eusebio, Flavio Josefo y los *Anales* de Tácito.

[1]Act 21,38. [2]Act 23,24.26; 24,1-27.

Bibl.: TÁCITO, *Hist.*, 5,9; íd., *Annal.*, 12,54. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 20,8.5.7; íd., *Bell. Iud.*, 2,13,2.5.7. SUETONIO, *Claudius*, 28.

M. BALAGUÉ

FELTÍ. Sacerdote y jefe de una familia del período postexílico, llamado → **Pilṭay** en el AT hebreo.

FELTÍA(S). Nombre castellanizado (Vg. *Pheltia[s]*) de dos personajes del AT, llamados → **Pĕlaṭyāh(ū).**

FENENNA. Una de las mujeres de ʾElqānāh y compañera matrimonial de Ana, madre de Samuel. Su nombre es → **Pĕninnāh** en hebreo.

FENICE (Φοῖνιξ, Φοίνιξ, acus. Φοίνικα; Vg. *Phoenix*, ac. *Phoenice*). Fenice, puerto del sur de Creta a donde pretendían llegar los tripulantes de la embarcación que llevaba preso a san Pablo a Roma, pero fracasaron por la tormenta. El puerto era bueno para invernar, porque su boca «mira contra el nordeste y sudeste» (κατὰ λίβα καὶ κατὰ χῶρον), como dice san Lucas[1], resguardándoles así de los fuertes vientos del norte y del África. El único puerto actual que cumple con estas condiciones es la bahía natural de Lutro, a 40 millas al oeste de Puertos Buenos, es decir, situado aproximadamente en la zona de los 30º 45″ de latitud y 35º de longitud o algo más al norte.

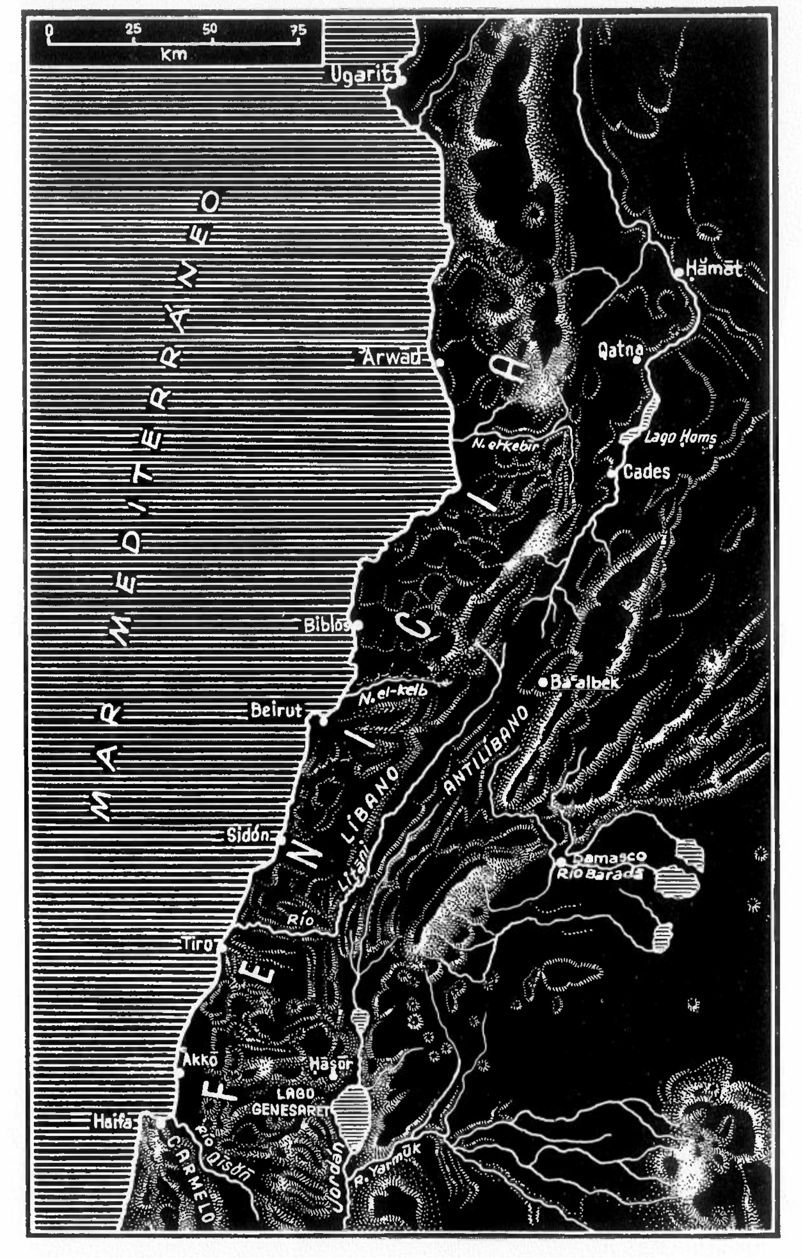
[1]Act 27,12.

M. BALAGUÉ

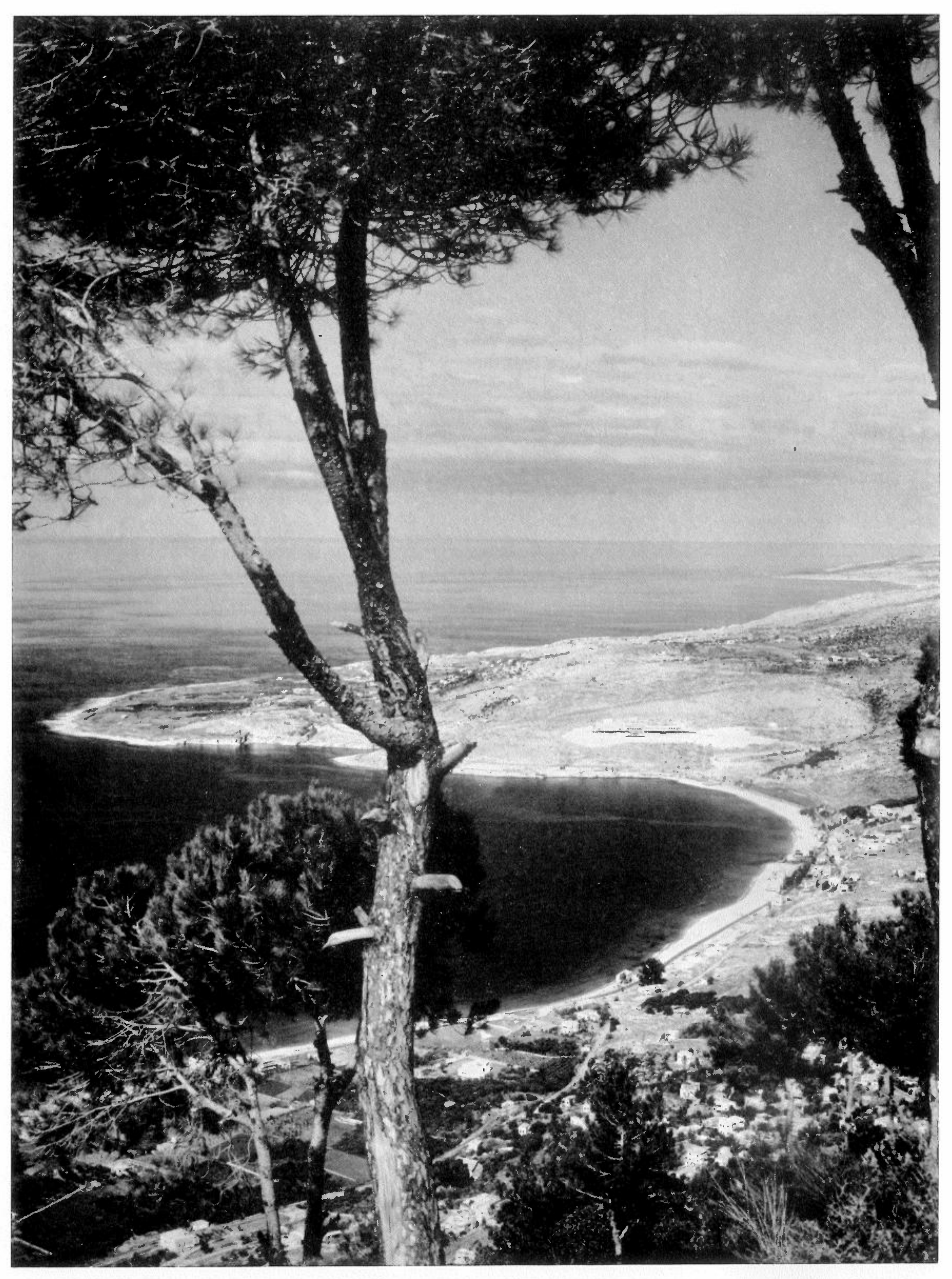
FENICIA. 1. GEOGRAFÍA. La antigua Fenicia, al norte de Palestina, abarcaba la mayor parte del litoral de la actual Siria. Se extendía por el norte hasta el golfo de Isso, más allá de la ciudad de Arados o ʾArwād.

Por el sur, llegaba hasta el monte Carmelo. Por el este, al Líbano. Al oeste tenía el mar. En realidad, era una franja costera estrecha, con una prbfundidad máxima de 50 km, montañosa, regada por ríos cortos y de aguas intermitentes y con sólo dos llanuras cultivables en sus extremos norte y sur. Con un subsuelo pobre y un *hinterland* de difícil acceso. Fenicia tuvo que lanzarse a la aventura del mar. Y, al amparo de sus recortadas costas y de sus islotes, pronto nacieron toda una serie de ciudades marítimas: Biblos, Tiro, Sidón, ᵓArwād, ᶜAkkō (Acre), etc.

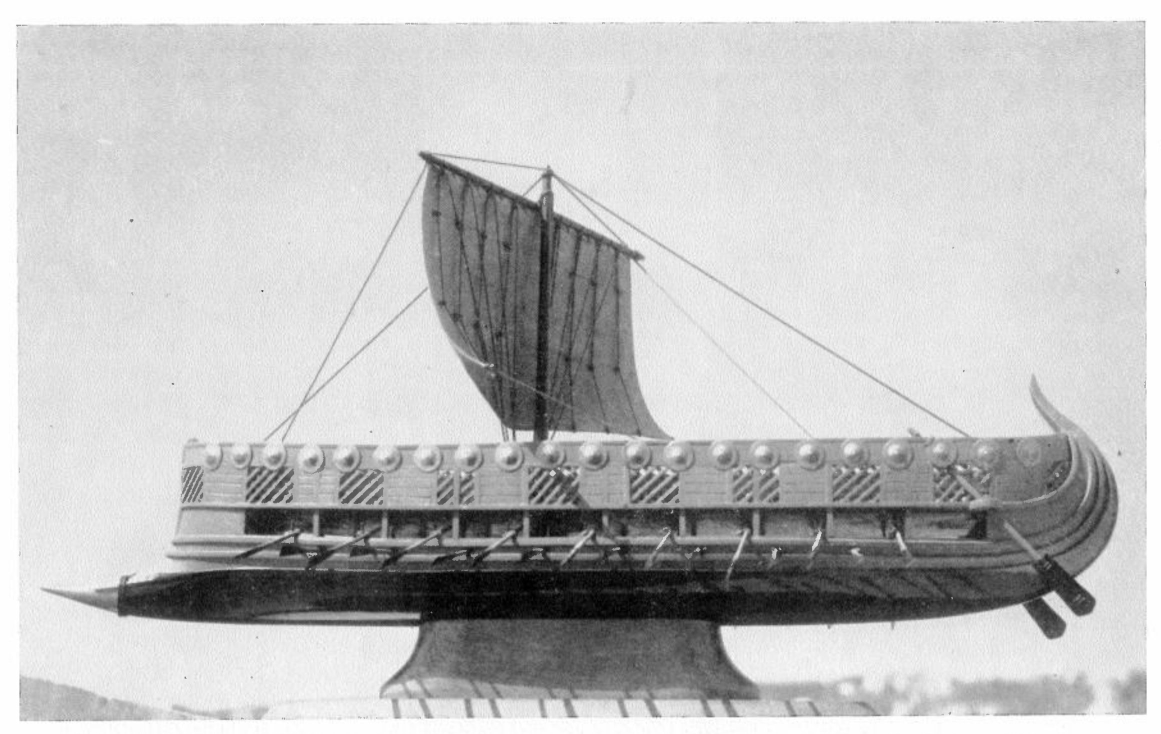
2. Historia. Numerosos hallazgos prehistóricos demuestran que Fenicia estuvo habitada desde una remota antigüedad. En los comienzos de su historia se halla íntimamente relacionada con Egipto. En el siglo XVI A.C., Ahmosis I, persiguiendo a los hicsos, se adueña de las ciudades fenicias. Acuciados por los hititas, los príncipes fenicios conspiran contra el poder faraónico (cartas de Tell el-ᶜAmārnah). Los hititas acaban por apoderarse del norte de Fenicia, pero, a su vez, su imperio se ve devastado por los Pueblos del Mar (1200 A.C.), los cuales atravesando Fenicia, llegan hasta la frontera de Egipto. En medio de estas vicisitudes históricas, Fenicia adquiere conciencia de sí misma y durante unos 500 años (del 1000 al 500 A.C.) sus ciudades marítimas conocen días de esplendor. Tiro, en particular, gracias a → **Ḥīrām** (o ᵓĂḥīrām), contemporáneo de Salomón, con ayuda de una poderosa flota naval, incrementa sus relaciones comerciales con los puertos mediterráneos y funda numerosas colonias en Chipre, Cilicia, Rodas, Sicilia, Malta, Gozzo, Pantelaria, Cerdeña, España (Gades) y, particularmente, en el norte de África (Útica, Cartago, etcétera). En tiempos de ᵓĂḥīrām, la influencia fenicia es preponderante en Palestina. Con la formación del imperio asirio se cernió sobre Fenicia una grave amenaza. Ya en 1100 Tiglatpileser I, buscando una salida al Mediterráneo, se había apoderado temporalmente de ᵓArwād. En 876, Asurnasirpal exige tributo de los reyes de Tiro, Sidón, Biblos y ᵓArwād. A partir de este momento, la historia de Fenicia se convierte en un constante intento por escapar al vasallaje de Asiria. En el 612 A.C. los babilonios acaban con Asiria, pero herederos de su imperio y de sus ambiciones políticas, buscan igualmente afianzarse en las costas mediterráneas. Ya en 588 Nabucodonosor (604-561) se apodera de Tiro y Sidón, después de haber derrotado a sus reyes, aliados del faraón Apries. Al imperio babilónico le sucede en 539 A.C. el persa, pero Fenicia tampoco escapa al vasallaje de los nuevos señores del Oriente Medio. Tiro pierde influencia en pro de Sidón y en el 520 A.C. su colonia Cartago se separa de la madre patria. En 333 Tiro es conquistada y destruida por Alejandro el Magno, quien, en la batalla de Isso, había derrotado al rey de Persia, Darío III Codomano. A la muerte de



Mapa general de la antigua Fenicia al norte de Palestina



La bahía de Ğuniyyah en las costas de El Líbano, antiguamente pertenecientes a Fenicia. (Foto Coprensa, Madrid)



Birreme. Barco de guerra fenicio-asirio del 800 A.C., maqueta en el Museo Náutico de Haifa. (Foto *Orient Press*)

Alejandro el Magno, Fenicia es objeto de rivalidad entre seleucidas y ptolomeos. Después de una efímera ocupación por parte del armenio Tigranes (del 83 al 69 A.C.), Fenicia pasa a formar parte del imperio romano.

3. RELIGIÓN. La religión fenicia fue, en un principio, eminentemente naturalista. Las distintas divinidades estaban relacionadas con las actividades agrícolas; pero, con el auge de las actividades marítimas, fueron adquiriendo atributos propios del mar. En la base del panteón fenicio se situaban el gran dios Báᶜal, la diosa Aštart y Adonis, el espíritu de la vegetación que muere en invierno y renace en primavera. Pero, aparte estos dioses, fueron venerados otros con carácter local primero y luego con rango de grandes divinidades. En Tiro se rendía culto a Melqart (= *malik* + *qart*, «el rey de la ciudad»), dios tribal, de naturaleza solar, que luego se convierte en divinidad marina. En Sidón se adoraba a Ešmun, «el nombre». Rešef era el dios del rayo. Bes, de importación tal vez egipcia, el espíritu de la hilaridad. Del culto religioso que estas divinidades eran objeto casi nada sabemos. San Eusebio nos ha transmitido algunos fragmentos de una obra de Filón sobre la cosmogonía fenicia.

Bibl.: G. CONTENAU, *La civilisation phénicienne*, París 1949.

J. M.ª SOLÁ SOLÉ

FENICIO. 1. PUEBLO. Cuando Fenicia aparece en la historia, el país se halla habitado por una población semita, procedente, sin duda, de una emigración que debió tener lugar en el IV milenio A.C. Anteriormente habría sido habitada por una población no semita de difícil identificación, a juzgar por la toponimia antigua, conservada, en parte, hasta nuestros días.

2. LENGUA. El fenicio, juntamente con sus dialectos africanos el púnico y neopúnico, forma parte del grupo norte-occidental de las lenguas semitas. Con el hebreo, el moabita, el ya'udita y el viejo cananeo de las tablillas de Tell el-ᶜAmārnah, en Egipto, constituye el grupo cananeo, caracterizado, sobre todo, en fonética por el paso de $\bar{a} > \bar{o}$ y en morfología por el empleo de las llamadas formas invertidas.

El fenicio, el púnico y neopúnico nos son conocidos a través de unas 5000 inscripciones que van del siglo XIII A.C. ('Ăḥirām) hasta aproximadamente el II de nuestra era, abundando particularmente en los siglos V y IV A.C. Muchas de ellas proceden de Fenicia misma; otras han sido halladas en Chipre, Egipto, Grecia y Malta. Numerosas inscripciones púnicas y neopúnicas han sido descubiertas en el Norte de África, particularmente en Cartago, y en Sicilia, Malta, Cerdeña e Ibiza. La mayor parte de estas inscripciones son votivas o funerarias y responden a un esquema estereotipado que apenas deja entrever lo que era el idioma vivo. Desconocemos prácticamente el vocalismo del fenicio y sólo, a través del difícil texto púnico del *Poenulus* de Plauto (acto V, escenas 1 y 2) y de algunas otras inscripciones en caracteres latinos y griegos, podemos barruntar algo del vocalismo púnico y neopúnico. Este último dialecto fenicio se mantuvo vivo hasta el siglo IV D.C., siendo posible que hubiera sobrevivido, incluso, hasta la invasión árabe del Norte de África. Gran parte de las inscripciones fenicias, púnicas y

neopúnicas se hallan recogidas en el *Corpus Inscriptionum Semiticarum* (parte I) y en el *Repertoire d'Epigraphie Sémitique* (vols. 1-5).

Bibl.: Z. S. HARRIS, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936. J. FRIEDRICH, *Phönizisch-Punische Grammatik*, Roma 1951.

J. M.ª SOLÁ SOLÉ

FÉNIX. Ave con rasgos mitológicos. Fue célebre entre los antiguos por su fabulosa longevidad. Se creía que moría y nacía de sí misma: quemada con el nido renacía de las cenizas. Algunos dijeron que el fénix (φοῖνιξ) nacía de la palmera (φοῖνιξ). Se creía que lo producía Heliópolis (de ahí su otro nombre de «ave del sol») como Atenas produce las lechuzas (γλαῦκας)[A]. Los rabinos afirmaron que el fénix vivía de quinientos a mil años.

En Job 29,18 se dice según el T.M.: *w-ʾmr ʿm qny ʾgwʿ, w-kḥwl ʾrbh ymym*, que suele traducirse por: «Moriré con mi nido, y como palmera multiplicaré mis días», o bien por: «Junto a mis vástagos espiraré y mis años se multiplicarán como arena». Los LXX han traducido el ver. 18 *b*: «Como tronco de palmera multiplicaré mis días» (ὥσπερ στέλεχος φοίνικος), donde suponen una palabra más con respecto al T.M. La versión latina Ítala sigue en todo a los Setenta: *sicut arbor palmae*, lo cual supone en los dos la lectura *náḥal* (ar. *naḥl*[un], «palmera[s]»). La Vg. se ciñe más al hebreo masorético: *sicut palma*, «como palmera». Pero en este caso, tanto el T.M. como el samaritano y Targ., no dan *tāmār*, «palmera», sino *ḥōl*, que puede ser «arena»; de ahí que algunos autores admitan este sentido que expresaría el simbolismo de un número muy crecido[1]. Sin embargo, el ms. 380 (Kennicot), junto con el Talmūd[B] y bastantes comentaristas recientes vocalizan *ḥūl*, que significa «ave fénix». De este modo se comprendería cómo los LXX, que traducen siempre *tāmār* («palmera») por φοῖνιξ y nunca *ḥōl* («arena») por φοῖνιξ, hayan puesto aquí precisamente φοῖνιξ teniendo ante la vista *ḥwl*. Este hecho indicaría que han querido ver en *ḥwl* al ave fénix y a su raza. Siendo éste el verdadero sentido, se explicaría mejor, por otra parte, el paralelismo ideológico del ver. 18 *a*, donde se habla de «nido» (*qny*). De consiguiente, en este supuesto, se obtendría este dístico de esperanza, en cuyo primer elemento aludiría Job a la muerte de sus hijos: «Pues digo: "Aunque fenezca con mi nido, cual fénix multiplicaré mis días"».

En todo caso, si así fuera, no habría en Job ningún

Biblos, vista desde el castillo cruzado. Emplazamiento actual de la columnata del santuario romano. A la derecha podemos ver los restos de las murallas fenicias. (Foto P. Termes)





Fenicia. Campo de excavaciones en Tiro situado cerca del emplazamiento del puerto del sur, llamado por los antiguos «puerto egipcio». (Foto J. M. Villallaz, Archivo Termes)

elemento substancial mitológico, sino a lo más un concepto extrínseco y traslaticio de mitología usado como comparación para ilustrar el pensamiento, aquí concretamente para subrayar la seguridad de su vida y longevidad de modo poético y expresivo, hablando según era uso entre los hombres, sin que se emitiese juicio alguno sobre la existencia real del ave fénix. Este sentido traslaticio e hiperbólico se descubre en seguida si se compara la longevidad del fénix según los antiguos de unos quinientos o mil años con los ciento cuarenta que según el mismo Libro vivió Job[2].

[A] PLINIO, *Hist. Nat.*, 10,2; 13,4. HERODOTO, 2,73. Cf. CLEMENTE ROMANO, *Epístola a los Corintios*, 25. TÁCITO, *Anales*, 2,28. ANTÍFANES, *Athen.*, 14. [B] *Sanhedrin*, 108 *b*.

[1] Cf. Gn 22,17. [2] Job 42,16.

Bibl.: P. SZCZYGIEL, *Das Buch Job*, Bonn 1931, pág. 151. A. WEISER, *Das Buch Hob*, Gotinga 1956, pág. 206.

S. BARTINA

FÉNIX, Puerto. → **Fenice.**

FERECEOS. Denominación castellana corriente, formada sobre el *pherezaeus* de la Vg., de un islote de población no semita, llamada en el T.M. → **Pĕrizzī** y que los patriarcas primero y los israelitas al llegar del Éxodo encontraron en la tierra de Canaán (→ **Pereceo**).

FERMESTA (Vg. *Phermestha*). Uno de los persas que mataron los judíos en la época de Ester. Su nombre tiene en el T. M. la grafía de → **Parmaštā'**.

FERTILIDAD, Cultos de. La mayoría de los pueblos primitivos, y en especial los del antiguo Próximo Oriente, tuvieron cultos dedicados a la veneración de las fuerzas de la naturaleza. De ellos destaca por su importancia el de la gran diosa madre. Esta deidad es personificación del poder fecundador y la fertilidad.

La diosa madre encarna otros poderes y tiene otras esferas de competencia. Por una evolución lógica, puesto que el mundo se compone de tierra y firmamento — y en éste surgieron los astros y estrellas, de gran importancia en la existencia de los nómadas —, se la considera también la divinidad del cielo y, por extensión, de cuanto goza de vida.

La diosa madre es, sin embargo, primordialmente, una deidad ctónica, que tiene diferentes símbolos: la vegetación representada sobre todo por el árbol — de aquí la abundancia del «árbol de vida» en las religiones

Fuentes de Moisés. Llamadas en árabe ᶜAyūn Mūsā, se hallan en las inmediaciones del Sinaí y forman un oasis muy visitado por los nómadas y peregrinos. Aquí se localiza la estación denominada Mārāh (Éx 15,23; Nm 33.8.9). (Foto R. Roca-Puig).

Fuente de san Felipe. Cerca de Hebrón y no lejos de Beit Ṣūr, brota esta fuente llamada en árabe ᶜAin Dirwah. La tradición localiza en este lugar el bautismo del etíope, tesorero de la reina Candaces, por el diácono Felipe (Act 8,26-39). (Foto S. Bartina)

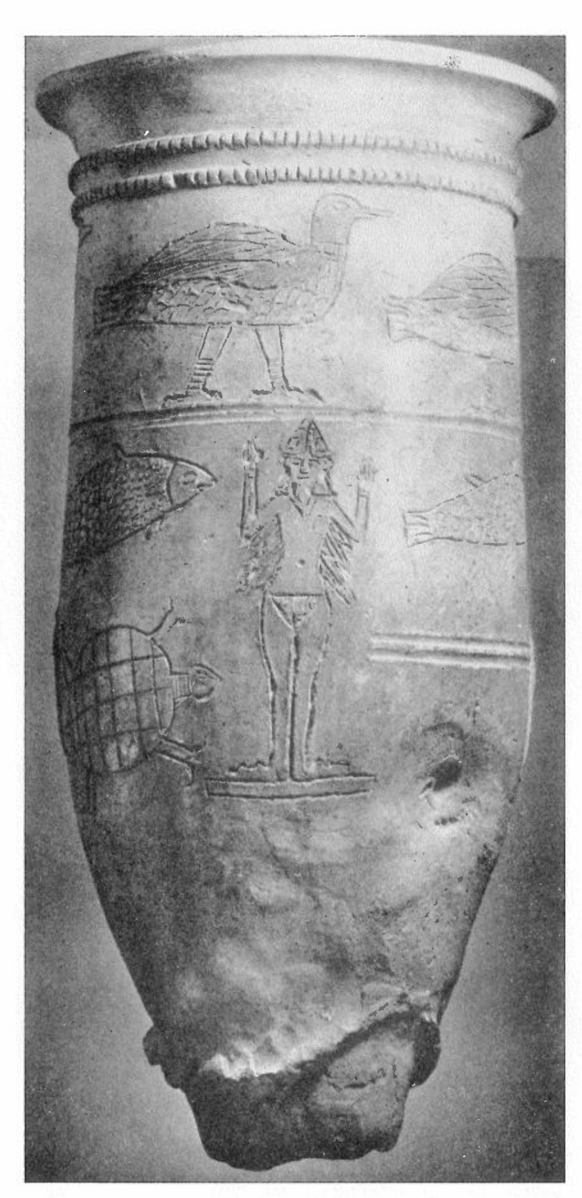
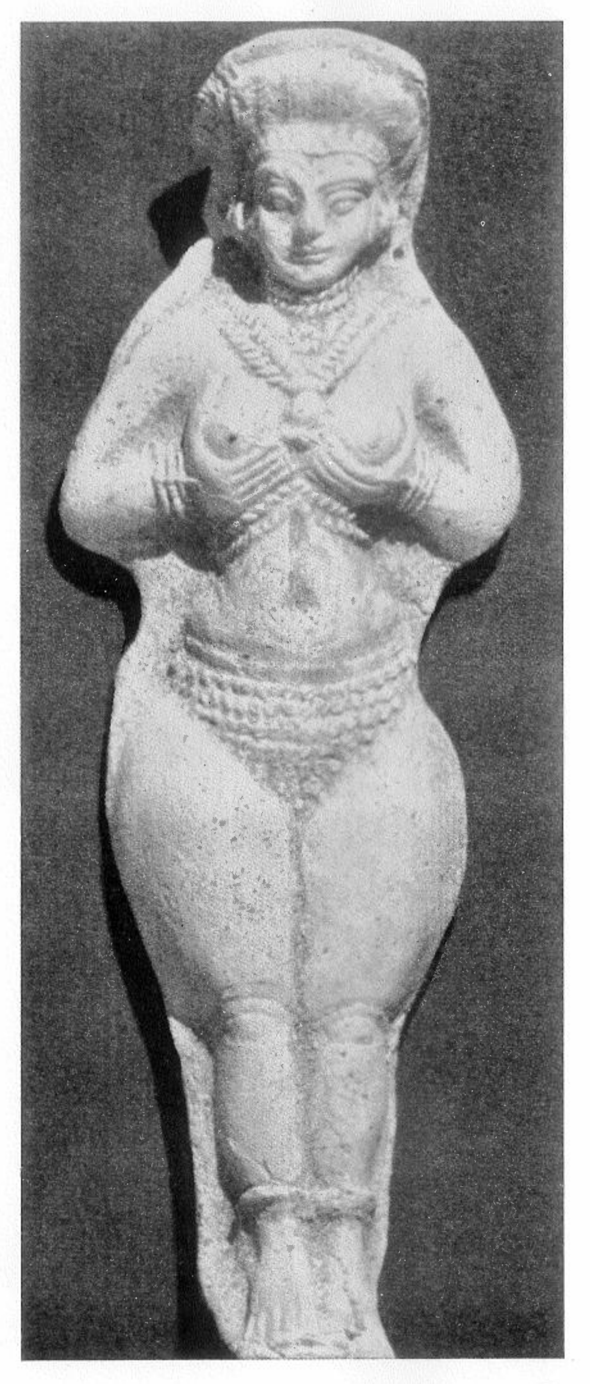


Imagen de una diosa de la fertilidad presidiendo sobre el reino animal. De un jarro hallado en la antigua Larsa y datado en el III milenio A.C.

orientales —, y la serpiente, porque parece brotar de la tierra. De modo secundario, pero no menos interesante, se venera bajo la forma de animales salvajes y domésticos, tales como la vaca y la leona. A causa de su potencia fecundadora, es también diosa del amor, porque el amor da la vida; asimismo, como la vida acaba en la muerte, pasa a ser diosa de los muertos y de la guerra.

Su culto corresponde a los períodos más antiguos de la cultura humana. Poco a poco, se le asocia, por lo regular, como esposo, un dios joven, que muere y resucita anualmente, conforme al ciclo de la vegetación, la cual, aunque se marchita y desaparece, florece de nuevo. Este ciclo de vida-muerte-vida persiste, con diferente expresión, aparente o no, en los mitos de distintos pueblos, como se observa en la mitología del Asia anterior y del Mediterráneo oriental, para citar los ejemplos más conspicuos.

Figurilla sumero-acadia representando el principio de la fecundidad. Hacia el 2000 A.C.



Por lo general, la esencia del mito es la misma, sea en Anatolia, Grecia, Siria o Egipto: el dios consorte muere víctima de un animal salvaje, de otro dios, del fuego, etc. Su ausencia produce en la tierra la infertilidad, lo que afecta gravemente a hombres y animales. Su esposa le busca y se somete a alguna prueba a fin de recobrarle. El muerto resucita — o regresa del mundo inferior o infierno —, y la tierra asiste a la renovación de la fertilidad. Sin embargo, la diosa madre carece en Creta de paredro durante la mayor parte de su historia y el dios consorte acostumbra aparecer desdibujado.

El AT encierra bastantes datos sobre los cultos de fertilidad cananeos y la influencia que ejercieron en los israelitas en algunos períodos históricos, principalmente en el de los dos reinos. Por influjo de Canaán, el reino del Norte aceptó el culto de Báᶜal y ciertas instituciones religiosas paganas, como la de los hieródulos de ambos sexos (cf. Albright y Gray).

Debe notarse en particular la polémica implícita que hay contra la tierra diosa madre y los cultos de fecundidad y fertilidad en el cap. 1 del Génesis. En la producción de las plantas[1] se afirma sí que éstos provienen de la tierra, pero no como de su principio creador, sino de la acción complementaria de tierra y semillas; pero la fecundidad o potencia oculta en la pequeña semilla, cosa maravillosa para el hombre rudo, se debe a la acción de Dios. Cuanto a la propagación de la vida, misterio de la fecundidad y de la generación divinizada en la mayoría de pueblos antiguos, se atribuye sencillamente a la eficacia de la bendición o voluntad divina, a cuya acción se deben asimismo los monstruos marinos[2].

Ejemplos de cultos y mitos de fecundidad famosos son el egipcio de Isis y Osiris, el mesopotámico de Ištar y Tammūz, su réplica clásica de Venus y Adonis, el de Attis y Cibeles en Asia Menor, el hitita de Telepinu, el sirio de Báᶜal y ᶜAnāt, también el ugarítico de ʾĂšērāh y Báᶜal, etc.

[1] Gn 1,11-12. [2] Gn 1,20-23.

Bibl.: H. G. May, *The Fertility Cult in Hosea*, en *AJSL*, 48 (1932), págs. 73-98. J. Gray, *Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra*, en *ZAW*, 62 (1949-1950), págs. 1-4. *ANET*, pág. 3 y sigs. W. F. Albright, *Archaeology and Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, pág. 71 y sigs. R. Grousset - E. G. Léonard, *Histoire universelle, I. Des origines à l'Islam*, París 1956. S. Moscati, *Las antiguas civilizaciones semíticas*, Barcelona 1960 (trad. cast.). J. Pirenne, *Historia de la civilización del antiguo Egipto*, I, Barcelona 1963 (trad. cast.).

J. A. PALACIOS

FESDOMIM. Ciudad de la tribu de Judá próxima a Šōkōh, cuyo nombre hebreo es → **Pas Dammīm.**

FESHUR. Nombre castellanizado de varios personajes, a los cuales mencionan el profeta Jeremías y el libro de las Crónicas. En hebreo se llaman → **Pašḥūr.**

FESSE. → **Pāsēaḥ.**

FESTÍN. → **Ágape** y **Banquete.**

FESTO (ὁ Φῆστος; Vg. *Festus*). Porcio Festo, procurador de Judea y sucesor de Félix, pertenecía a la familia Porcia, igual que la de Catón. Fue nombrado por Nerón el año 60 y gobernó Palestina dos años, Flavio Josefo lo presenta como un funcionario íntegro. Pero por el poco tiempo que duró su gobierno y el malestar de Judea, casi en completa anarquía a causa de los sicarios, no pudo dar grandes muestras de su habilidad.

En las cuestiones suscitadas entre los judíos y los griegos de Cesarea durante el mandato de su predecesor Félix, se falló por rescripto imperial a favor de los últimos, lo cual exacerbó tanto a los judíos que fue, causa de una revuelta y el principio de la guerra general contra Roma, en opinión de Flavio Josefo.

También continuó la lucha contra los sicarios. Un exaltado impostor que sublevó al pueblo prometiéndole la libertad del yugo romano, fue atacado y muerto, con muchos de los sublevados, por las tropas de Festo; pero ni así se logró una paz estable.

Intervino también a favor de Agripa II en la cuestión de la torre levantada por éste en la Antonia para ver los sacrificios, y el muro que, para impedir que los viera, levantaron los sacerdotes en el Templo, aunque en Roma dieron la razón a los judíos.

Los Hechos de los Apóstoles cuentan que Festo, a los tres días de llegar a Cesarea, capital de su procuraduría, fue a visitar Jerusalén y que los sacerdotes, queriendo aprovecharse del novel procurador, le pidieron que mandara allá al prisionero Pablo, mientras al mismo tiempo preparaban asechanzas para matarle durante el camino. A lo cual respondió Festo que Pablo estaba bien en Cesarea y que él iba pronto allí y que podrían bajar con él los que tuvieran poder para acusarle, como así fue. En el tribunal de Cesarea volvieron los sacerdotes a acusar a Pablo, pero sin poder probar nada cierto ante la defensa del apóstol. Por lo cual, Festo, queriendo también congraciarse con los judíos como Félix, invitó a Pablo, que era ciudadano romano, si quería subir a Jerusalén y ser Juzgado allí ante él. Mas Pablo, cansado de tanto esperar inútilmente y del servilismo de aquellos procuradores, apeló al César ansioso de ir a Roma y de completar su apostolado entre los gentiles hasta los confines del occidente, España[1]. Perplejo Festo ante esta apelación y no sabiendo qué escribir en el *elogium* o proceso que había de enviar al emperador, aprovechó el paso de Herodes Agripa II, amigo de Nerón, para presentarle a Pablo en una sesión pública, por si él, más conocedor de las cosas judías, encontraba algo que justificara la apelación. Pero también tuvo que confesar que aquel preso pudiera muy bien haber sido libertado de no haber apelado al César[2].

[1] Act 23,11; 25,1-12; Rom 15,24.28. [2] Act 25,13-26,32.

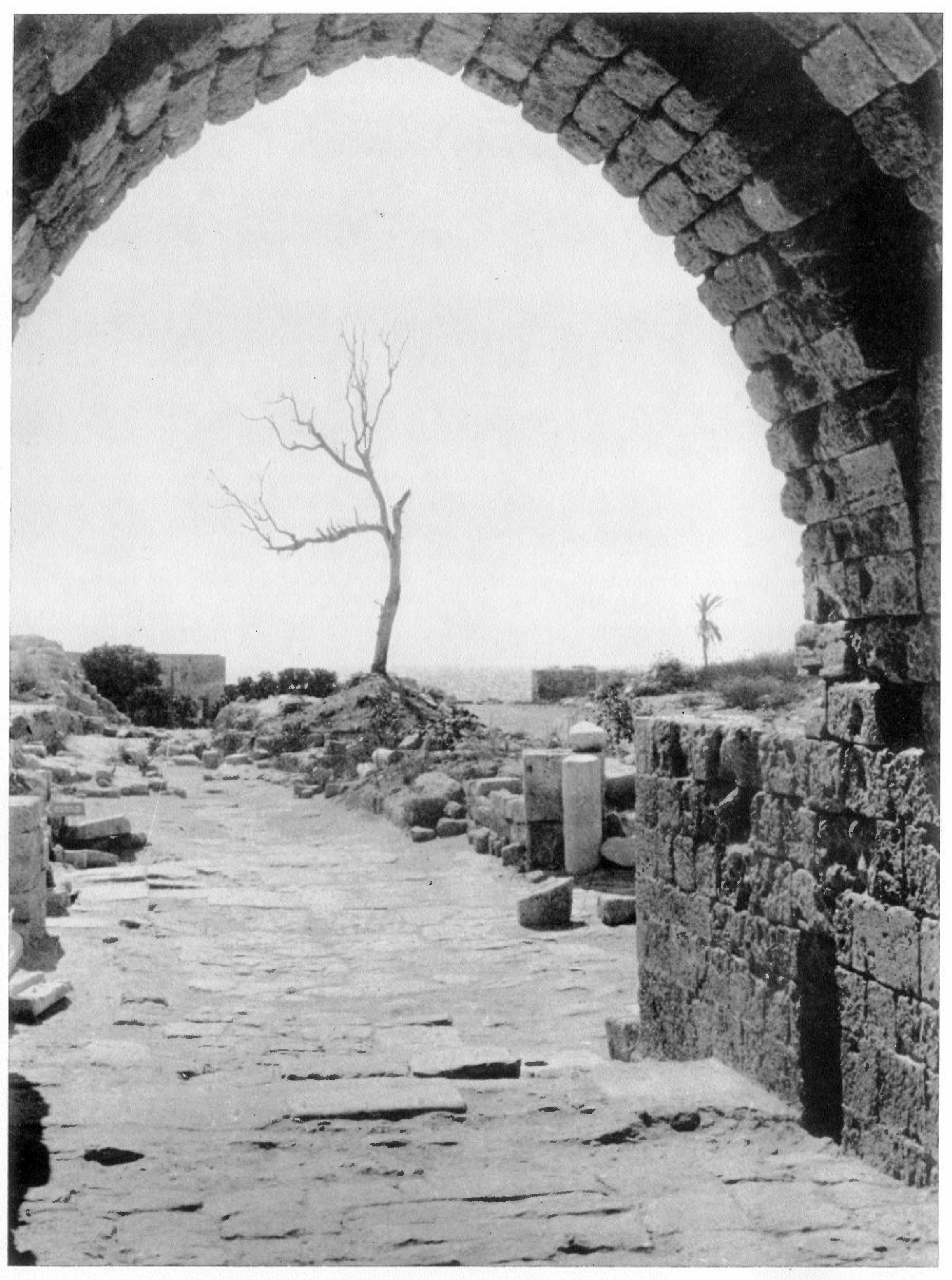
Bibl.: F. Josefo, *Bell. Iud.*, 2,14,1,4; id., *Ant. Iud.*, 20,8,9,10,11.

M. BALAGUÉ

FETEÍA. Jefe de una familia sacerdotal que vivió durante el reinado de David. → **Pĕtaḥyāh.**

FETICHISMO. → **Tĕrāfīm** e **Idolatría.**

FETOR. Lugar natal del profeta Balaam, llamado en el AT hebreo → **Pĕtōr.**



Cesarea del Mar, lugar en donde san Pablo apeló al César ante el procurador Festo. En la ilustración aparece un arco de época cruzada sobre un pavimento romano. (Foto P. Termes)

FETROS. → **Patrōs.**

FETRUSIM (heb. *patrusīm*). Nombre castellanizado formado sobre el que la Vg. (*Phetrusim*) da a los habitantes de la región llamada → **Patrōs** en hebreo.

FIAT, FIAT. Cada una de estas dos formas es tercera persona del singular del presente de subjuntivo del verbo *fio*, *fieri*, que a su vez es la voz pasiva irregular del *facio*, *facere*, «hacer». La forma *fiat* puede tener fuerza volitiva de concesión, deseo o imperio, y en consecución de tiempos, enunciativa. El matiz aseverativo de certeza absoluta le viene del fondo semita que traduce. Equivale, pues, a las formas «hágase, hágase»; «sea, sea»; «así es, así es». De esta manera traduce la Vulgata el complejo hebreo *ʾāmēn, ʾāmēn.*

Esta doble palabra puede ser en la Biblia, según la traducción latina Vg., un refuerzo duplicado del simple *fiat* (→ **Amén**). Se encuentra también duplicada después de los Salmos 40,14; 71,19; 88,53; 105,48, donde separa de algún modo las clásicas subdivisiones del Salterio. La Vg. deja ordinariamente intacto en otros pasajes el original hebreo *ʾāmēn* (Neh 8,6 = LXX 2 Esd 18,6); pero en estos casos de los Salmos lo traduce por *fiat*, porque tiene delante la forma griega γένοιτο de los LXX (cf. también Nm 5,22). Fundamentalmente en el optativo griego prevalece el matiz de modestia o delicado deseo: de «¡Ojalá sea!»

S. BARTINA

FÍBULA. La continuidad arqueológica de este tipo de instrumento no es tan segura que permita fijar con certeza su evolución. La fíbula aparece esporádicamente durante la edad del Bronce, como las halladas en Tell el-Mutesellim, en Jericó y en Ras Šamrah: la forma más notable de las mismas son las arqueadas, que tienen una aguja móvil de gran cabeza, quizá originaria de Asia y base de la evolución de la fíbula; no obstante, se ha buscado su origen en Chipre. En la edad del Hierro, sobre todo en la época postexílica, las fíbulas se hacen más abundantes y pueden ser acodadas o arqueadas, muy sencillas o altamente ornamentales, como las que ostentan en un extremo la forma de una pequeña mano doblada. Hay un género que presenta sujetos con un remache el punto de articulación de la aguja con el dorso de la fíbula.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, Paris 1939, págs. 397-398.

D. VIDAL

FICOL. → **Pīkōl.**

Sinaí. Al pie de Ğebel Serbāl. Durante el camino del Éxodo, Moisés mantuvo y demostró constantemente su fidelidad a Yahweh. (Foto P. Termes)



FIDELIDAD (heb. *ʾĕmūnāh*, *ʾĕmet*; πίστις, ἀλήθεια; Vg. *fidelitas*, *fides*). En las lenguas originales de los textos bíblicos, al igual que en catellano, fidelidad, por filología y significado, está emparentada con fe; el diccionario de la Real Academia la define como «lealtad, observancia de la fe que uno debe a otro; exactitud en la ejecución de una obra».

Aquí se estudia exclusivamente en su vertiente de lealtad sin entrar de modo directo en aquellos aspectos específicos de la → **fe** como virtud teologal.

Mientras la raíz hebrea *ʾmn* parece apuntar a la causa misma de la fidelidad que es la estabilidad y firmeza en las convicciones y sentimientos (→ **Amén**), la versión griega de LXX y después el NT han preferido sobre todo πίστις relacionada con πείθω, «convencer», en pasiva «dejarse convencer» con la doble secuela de «obedecer» y «confiar». Apuntaría, pues, el término griego — y lo mismo los vocablos latinos — más directamente a las consecuencias psicológicas que provoca aquella firmeza designada por la palabra hebrea. Es decir, que mientras *ʾĕmūnāh* designa directamente lo entitativo, πίστις indica más bien la posibilidad de la vida de relación. Allí estarían de preferencia señalada la causa y aquí, en cambio, el efecto primordial.

1. ANTIGUO TESTAMENTO. La palabra tiene, casi en exclusiva un sentido religioso. Ante todo, la fidelidad es atributo divino: el gran fiel es Dios que guarda lealtad a sí mismo, a la palabra dada, al pacto y alianza establecidos con su pueblo[1]; su palabra, su ley participan de la misma cualidad de inmutables y, por lo mismo, merecedoras de la confianza del hombre creyente que sabe no le han de fallar[2].

También es cualidad de los hombres en sentido de lealtad a sus obligaciones religiosas derivadas del pacto y de la ley de Dios y, de modo más personal, de la propia misión en el seno de la comunidad teocrática: así Moisés es fiel en toda la casa de Israel, es decir, el hombre de confianza de quien Dios se ha fiado, poniéndole al frente de su pueblo[3], y fieles son quienes observan con exactitud la religión yahwista[4] como aquellos que Dios reservó sin que doblaran la rodilla ante Báʿal[5]; así la ciudad fiel se opone a la ciudad prostituta, porque el pacto sinaítico se asemeja, máxime en los profetas, a un contrato matrimonial, en que la fidelidad amorosa sobrepasa los aspectos meramente jurídicos[6].

Asimismo viene exigida la fidelidad en la vida social y son alabados por ella los mensajeros, los testigos, los administradores al frente de los almacenes del templo, etcétera[7]. Jonatán se queja a su padre Saúl del trato que da a David cuando en todo Israel no podría encontrar hombre más leal[8].

La traición merece por ello la repulsa y condenación[9] aun cuando es bien difícil hallar la lealtad, «un hombre fiel, ¿quién lo encontrará?»[10].

[1]Dt 7,9; Sal 36,6; 89,29; 100,5; Is 49,7. [2]Sal 19,8; 93,5; 119,90; Is 55,3. [3]Nm 12,7; cf. Heb 3,2; Eclo 45,4. [4]Cf. Sal 101,6; 2 Cr 19,9. [5]1 Re 19,18. [6]Is 1,21; cf. Os 1,2; 2,18-22; Ez cap. 16, etc. [7]2 Re 12,16; 22,7; 1 Cr 6,17; Is 8,2; Jer 5,3; 42,5; Neh 13,13; 1 Mac 7,8; Prov 13,17; 14,5, etc. [8]1 Sm 22,14. [9]Jer 7,28; 9,2-8, etc. [10]Prov 20,6.

2. NUEVO TESTAMENTO. La fidelidad sigue siendo el gran atributo de Dios que mantiene sus promesas y misericordia[1]; fidelidad que se ha revelado en Cristo el «sí» y «amén» de Dios a la humanidad, en Él logran cumplimiento las Escrituras y bondades divinas[2].

Jesús es el pontífice fiel, superior a Aarón y Moisés, que mantiene sus funciones de mediador aun después de su pasión, intercediendo en el cielo y santificando a quienes en Él creen y esperan[3].

A semejanza suya, los cristianos deben mantener fidelidad, en la que entran la lealtad natural[4] y sobre todo la lealtad religiosa, como gratitud y generosidad, manteniendo firme la fe y ajustada la conducta moral a sus preceptos con constancia que ha de llegar hasta la misma muerte[5].

Las estrechas relaciones entre fe y fidelidad aparecen en el texto joánneo: «Muchos *creyeron* en su nombre, viendo los prodigios que hacía, pero Jesús no se fiaba de ellos... (ἐπίστευσαν-ἐπίστευεν)»[6], no había en ellos firmeza y por lo mismo no podía confiar en sus sentimientos momentáneos. Jesús aludía a esa actitud religiosa en la parábola del sembrador[7].

En la convivencia humana se valora en su alto precio la fidelidad de siervos y mayordomos, en los negocios terrenos; óptima disposición para la lealtad en las cosas del espíritu[8].

Los cristianos son designados como «los fieles» (οἱ πιστοί)[9] sin duda porque han recibido la fe, pero también porque han de guardarla con lealtad a Dios, a Cristo y al hermano.

[1]1 Cor 1,9; 10,13; 1 Tes 5,24. [2]2 Cor 1,18-20. [3]Heb 2,17; 3,2; 4,14, etc. [4]Cf. Flp 4,8. [5]Mt 23,23; 1 Pe 4,19; Jn 14,15.21-23; 15, 9-11. [6]Jn 2,23-24. [7]Mt 13,20-21 y par. [8]Cf. Lc 12,42; 16,10-12; 19,17 y par.; 1 Cor 4,2. [9]Act 10,45; 16,1.15; 1 Cor 4,17; Ef 1,1; 1 Tm 3,11; 6,2, etc.

Bibl.: R. BULTMANN, πιστεύω, πίστις, en *ThW*, VI, págs. 174-230.

C. GANCHO

FIEBRE (heb. *qaddáḥat*, de *qādaḥ*, «quemar», «arder»; LXX πυρετός; Vg. *ardor*, *febris*). En el AT no se cita específicamente ningún ejemplo de fiebre, sino de un modo general para indicar un posible tipo de castigo divino[1].

Tres casos de fiebre se citan en el NT. Uno es la curación del hijo de un cortesano en Cafarnaúm por Jesucristo[2]; otro cuando Nuestro Señor cura a la suegra de san Pedro[3]; el tercero es el milagro que san Pablo ejecuta en el padre de Publio[4].

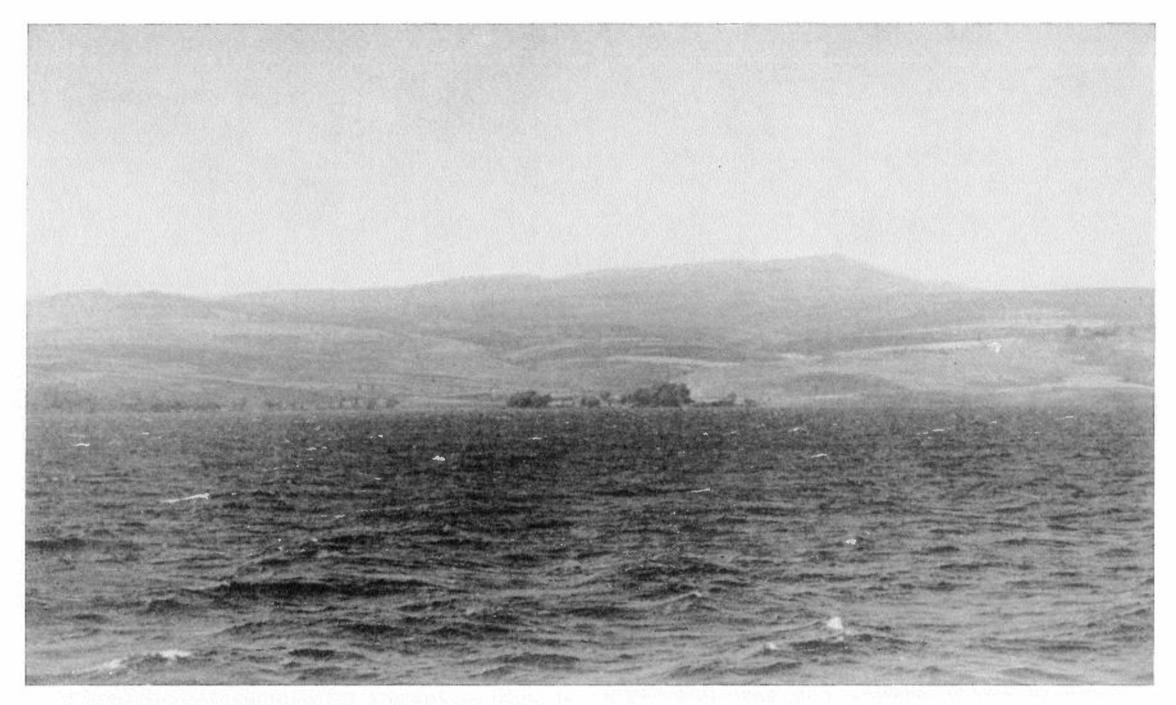
San Lucas, a fuer de médico, conocía sus síntomas a la perfección y habla de una «gran» fiebre en el caso de la suegra de san Pedro. Galeno y los médicos griegos las dividían en mayores y menores; la terminología de Lucas es por tanto, correcta y prueba, según algunos, sus conocimientos médicos.

[1] Lv 26,16; Dt 28,22. [2]Jn 4,46-52. [3]Mt 8,14-15; Mc 1,30-31; Lc 4,38-39. [4]Act 28,8.

Bibl.: J. SCHUSTER, *Zwei neue medizingeschichtliche Quellen zum «Grossen Figler», Lk 4, 38*, en *BZ*, 13 (1915), págs. 338-343. H. J. CADBURY, *Lexical Notes on Luke-Acts*, en *JBL*, 45 (1926), págs. 194-195, 203, 207.

M. MÍNGUEZ

FIEL (heb. *neʾĕmān*, de *ʾāman*; πιστός; Vg. *fidelis*). El que guarda lealtad a algo o a alguien. Se usa como adjetivo y como sustantivo.



Cafarnaúm, al fondo entre el arbolado, y su región vista desde el lago Genesaret. Las dos curaciones de fiebre que aparecen mencionadas en el evangelio fueron realizadas aquí. (Foto P. Termes)

1. En calidad de *adjetivo* indica que aquel a quien se aplica es cumplidor de sus promesas o de sus obligaciones. Unas veces se dice de Dios, a quien el salmista proclama «fiel en todas sus obras»[1]. En Él fidelidad y veracidad, conceptos que se expresan con palabras procedentes de la misma raíz hebrea, son inseparables y significan la constancia de Dios en su ser y en su obrar. La fidelidad divina, puesta de manifiesto en la historia de Israel[2], es «pavés y escudo» para el hombre[3]. La fidelidad de Dios es consecuencia de la naturaleza divina[4] y, por eso, es constante histórica.

La correspondencia del hombre debe manifestarse en el sometimiento de su voluntad a la de Dios[5]; pero esta docilidad faltó muchas veces, como ponen de relieve las páginas sagradas al recalcarnos el contraste entre la lealtad de Dios y el ingrato proceder del hombre[6]. La postura de éste ha de ser de acatamiento ante los profetas y todos los que hablan en nombre del Señor, quien le pagará dirigiéndole en la vida, protegiéndole, colmándole de bendiciones e introduciéndole en la «gloria de su Señor» para participar de ella[7]. También para con sus semejantes, el hombre ha de practicar la fidelidad: en el terreno de la amistad, ya que el amigo fiel es «refugio poderoso, tesoro inapreciable y bálsamo de vida»[8]; en el campo profesional, sobre todo cuando median intereses de un tercero, como sucede cuando alguien actúa de testigo o de legado[9]. Por metonimia se dice de ciudades, de palabras, etc., para calificar respectivamente a los habitantes y a los autores.

[1]Sal 145,13 (Vg. 144). [2]Cf. Sal 98,1-3; 106; etc. [3]Sal 91,4. [4]Dt 7,9; 2 Tim 2,13. [5]Jdt caps. 5-8. [6]Sal 106; Rom 3,3-4; caps. 9-11. [7]Mt 25,21-23. [8]Eclo 6,14-16. [9]Prov 14,25; 25,13.

2. Como *sustantivo* adquiere en el NT un significado técnico. Ya Cristo, refiriéndose tan sólo al hecho de su resurrección, aconseja a Tomás que no admita vacilaciones en su fe, diciéndole «no seas incrédulo sino creyente (fiel)»[1]. San Pablo hace de esta palabra un claro sinónimo de *cristiano*: fiel es el que se adhiere de manera permanente a la persona y al mensaje de Jesús[2]. Ello es posible gracias al Cordero inmolado, Cristo[3] y, únicamente viviendo unidos a Él, podremos conservar tal condición[4].

3. No es seguro que en la Biblia se hable del *fiel de la balanza*. Si alguna vez se menciona, no podría ser sino bajo el heb. *peles*, que la versión de los Setenta traduce por ζυγός[5].

[1] Jn 20,27. [2]2 Cor 6,15; Ef 1,1; etc. [3]1 Pe 1,19.21. [4]Ap 17,14. [5]Is 40,12; Prov 16,11.

Bibl.: P. Renard, en *DB*, II, cols. 2232-2233.

J. PRECEDO

FIESTA. Las fechas de las fiestas judías de origen bíblico son las siguientes:

1 de *tišrî*. Año nuevo o *rō'š ha-šānāh*, en la cual se celebra el aniversario de la creación del hombre ocurrida, según la tradición, en otoño. El oficio sinagogal es muy recargado y en él se alude a los hechos más memorables de la vida de los patriarcas y en especial al sacrificio de Isaac.

3 de *tišrî*. Ayuno por la muerte de Godolías gobernador de Palestina en nombre de Nabucodonosor[1].

10 de *tišrî*. *Yōm kippūr*. Ayuno que conmemora el descenso de Moisés del Sinaí tras de haber conseguido el

perdón de los hebreos que habían adorado el becerro de oro. El oficio sinagogal de esta fiesta es el más recargado de toda la liturgia. Los judíos, que permanecen durante venticuatro horas en el ayuno más riguroso, pasan casi el día entero en la sinagoga recitando plegarias, pidiendo indulgencia, y rememorando las ceremonias que el sumo sacerdote celebraba en el Templo, ya que → **yōm kippūr** era el único día del año que le estaba permitido entrar en el Santo de los Santos.

15 de *tišrī*. *Sukkōt* («fiesta de los tabernáculos»). En este día se conmemoran los preparativos hechos para la salida de Egipto, construyendo en el interior de las casas una cabaña que simboliza las tiendas levantadas en el desierto[2]. La fiesta, en sí, consta de nueve días y en ellos se celebra además el buen fin de la cosecha, llevando a la sinagoga algunos frutos[3]. El día 21 de *tišrī* recibe el nombre de *hōšaʿnāʾ rabbāʾ* o fiesta de las ramas. El día 23 termina la lectura litúrgica anual del Pentateuco y el sábado siguiente recibe el nombre de *bĕ-rēʾšīt* por iniciarse el nuevo ciclo de lectura con Gn 1,1.

25 de *kislēw*. *Ḥănukkāh*. Se celebra la dedicación del Templo por los Macabeos[4] y la victoria que obtuvieron sobre Antíoco Epífanes.

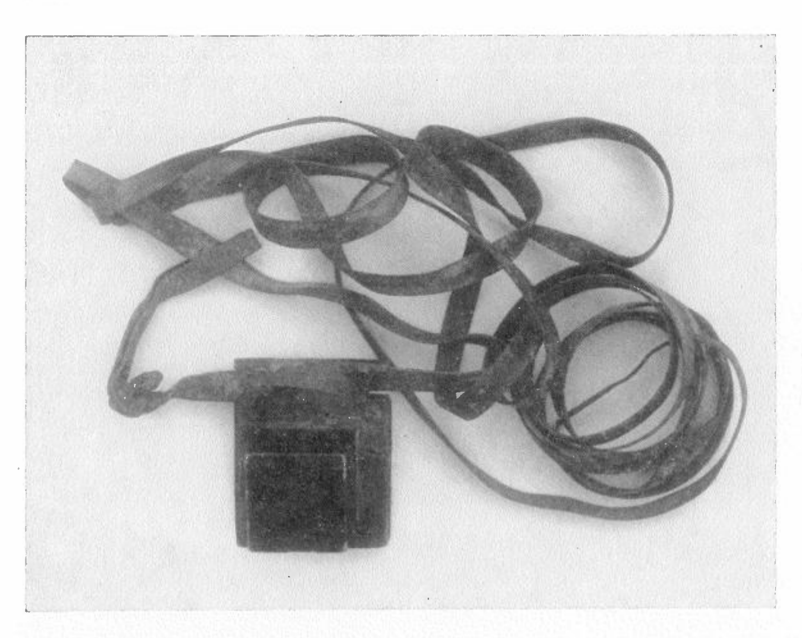
10 de *ṭēbēt*. Ayuno en recuerdo del sitio de Jerusalén por Nabucodonosor[5].

15 de *ʾădār*. *Pūrīm*. Gran fiesta en la que se rememoran las suertes que Amán echó para perder a los judíos y la intervención de Dios que salvó a éstos e hizo fracasar los planes de su verdugo. En los años embolísmicos esta fecha se desplaza al 15 de wĕ-ʾĂdār.

15 de *nīsān*. *Pascua*. Se conmemora la salida de los judíos de Egipto. Pascua (*pésaḥ*, en hebreo) significa «paso» porque el ángel de Dios pasó por Egipto y exterminó a todos los primogénitos. La celebración de esta fiesta se extiende a lo largo de ocho días. Los dos primeros y los dos últimos (15-16 y 21-22 *nīsān*) son solemnes y festivos. En ellos está prohibido utilizar cualquier clase de levadura o alimento fermentado y

Jerusalén. Aspecto parcial de las murallas entre la puerta de Damasco y la puerta de Herodes, erigidas para conmemorar la fiesta de la dedicación de los muros de la ciudad por Nehemías. (Foto F. Arborio Mella, Milán)





Filacterias corrientes usadas en la actualidad por los judíos jerosolemitanos. (Foto P. Termes)

para cocinar en estos días se utilizan vajillas y baterías de cocina especiales.

Estaba prohibido segar antes de esta fecha y los sábados comprendidos entre Pascua y la Fiesta de las semanas (*šābūʿōt*, Pentecostés) tenían características litúrgicas propias.

6 de *siwān*. *Šābūʿōt* o Pentecostés. Fiesta así llamada para celebrar cincuenta días después de Pascua. Es el día en que según la tradición Dios dio la Ley a Moisés en el Sinaí. En este día se hace ofrenda al Señor de las primicias de cosecha.

24 de *siwān*. Ayuno por el cisma de Jeroboam[6].

17 de *tammūz*. Ayuno en que se recuerdan las cinco desgracias ocurridas en este mismo día, pero en distintos años: *a*) Moisés rompió las primeras tablas de la Ley[7]. *b*) Los griegos colocaron un ídolo en el Templo[8]. *c*) Los griegos quemaron los libros de la Ley[9]. *d*) La lámpara que ardía continuamente en el Templo se apagó y *e*) Los romanos abrieron brecha en Jerusalén.

1 de *ʾāb*. Ayuno por la muerte de Aarón.

9 de *ʾāb*. Ayuno por la ruina de los Templos de Jerusalén.

7 de *ʾĕlūl*. Dedicación de los muros de Jerusalén por Nehemías.

[1]2 Re 25,22-25; Jer 41,2. [2]Neh 8,14. [3]Neh 8,16. [4]2 Mac 10, 1-8. [5]2 Re cap. 25. [6]1 Re cap. 12. [7]Éx 32,19. [8]1 Mac 1,54-64; 2 Mac 6,1-11. [9]1 Mac 1,56-60.

Bibl.: E. MAHLER, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, Leipzig 1916. I. UNTERMAN, *The Jewish Holidays*, 1950. E. AUERBACH, *Neujahrsund Versöhnungs Fest in den biblischen Quellen*, en *VT*, 8 (1958), págs. 337-343; íd., *Die Feste im alten Israel*, en *VT*, 8 (1958), págs. 2-18; J. VAN GOUDOEVER, *Biblical calendars*, Leiden 1959.

J. VERNET

FÍGELO (Φύγελος, Φύγελλος; Vg. *Phigelus*). Cristiano de Asia, posiblemente de Éfeso, que abandonó a san Pablo en el momento del encarcelamiento del apóstol. Debía de ser persona de importancia, puesto que Pablo menciona su nombre, al propio tiempo que el de Hermógenes: «Sabes que todos los que están en Asia se han apartado de mí: entre ellos se cuentan Fígelo y Hermógenes»[1]. Este apartamiento o desvío ha sido diversamente interpretado, llegando a achacarlo a la apostasía; pero tal vez se trate sólo de una defección de índole personal sin que afectara su fe.

[1]2 Tim 1,15.

Bibl.: G. BARDY, *Épîtres Pastorales*, en *La Sainte Bible*, XII, 3.ª ed., París 1951, pág. 236.

P. ESTELRICH

FIHAHIROT. → **Pī Haḥīrōt.**

FIKOL. Jefe del ejército de ʾĀbīmélek de Gĕrār, citado en dos pasajes del Génesis. Su nombre hebreo es → **Pīkōl.**

FILACTERIAS (heb. *ṭōṭāfōt*, «señal», «recuerdo»; φυλακτήρια; Vg. *phylacteria*). Consisten en dos correas que llevan una cajita dividida en cuatro departamentos que contienen otros tantos pergaminos, en los que están escritos cuatro textos de la Tōrāh[1].

Por las mañanas a la hora de la oración se las atan a la frente y al brazo izquierdo, interpretando literalmente el mandato de la Ley: «Oye, Israel:... llevarás muy dentro del corazón todos estos mandamientos que hoy te doy... *Átatelos a las manos* para que te sirvan de señal; *póntelos en la frente, entre tus ojos*»[2]. Una de las manifestaciones de los fariseos era ensanchar dichas correas y cajitas para hacer ostentación vana de piedad y observancia de la Ley, para ser mejor vistos por los demás, como les recriminaba Jesucristo cuando decía: «Hacen todas sus obras para ser vistos de los hombres, *ensanchan sus filacterias* y alargan los flecos del manto»[3].

Esta interpretación servil y uso de las filacterias entró en vigor después de la Cautividad, a medida que el formalismo farisaico influyó en el predominio de la letra sobre el espíritu y en la sustitución de los preceptos divinos por las tradiciones humanas.

[1]Éx 13,1-10.16; Dt 6,4-9; 11,13-21. [2]Éx 13,9; Dt 6,8. [3]Mt 23,5.

M. BALAGUÉ

FILADELFIA (Φιλαδέλφεια, Φιλαδέλφια; lat. *Philadelphia*). Topónimo griego, derivado de Filadelfo.

1. Ciudad de la Lidia, situada a los pies de un contrafuerte del Tmolo, hoy Boz Daği, junto al riachuelo Kogamos, afluente del Hermos, a unos 45 km al sudeste de Sardes en línea recta. Sus orígenes remontan a principios del primer milenio A.C. y se llamaba Kallatebos. Fue conquistada por Ciro el Grande. Una colonia de

macedonios ocupó el antiguo poblado en tiempos de Átalo II Filadelfo, rey de Pérgamo (159-138 A.C.), en cuyo honor la nueva ciudad tomó el nombre de Filadelfia. Pronto, como atalaya del helenismo junto a la meseta de Frigia, fue un brillante foco de civilización y comercio a causa de su buena situación geográfica, paso obligado de las rutas de Esmirna y Pérgamo. Fue destruida por un terremoto hacia el año 17 de nuestra era, y Estrabón da cuenta de su desolación en su visita hecha unos tres años más tarde. Fue reconstruida poco después por gracia de Tiberio, cambiándosele el nombre por el de Neocesarea. Es una de las siete iglesias de Asia, a quienes san Juan debía mandar el libro de las visiones que tuvo en la isla de Patmos. En la carta que por dictado divino envía al ángel de la iglesia de Filadelfia, alaba la comunidad cristiana que, a pesar de su debilidad — no debía ser muy numerosa — y de las persecuciones de que la hicieron objeto los judíos, resistía firme en la fe. El Señor le promete su auxilio en la hora de prueba que llegaría para todo el mundo[1]. Su iglesia fue muy alabada por san Ignacio. Se identifica con Alasehir, en Turquía.

[1]Ap 1,11; 3,7-11.

2. Nombre oficial de → **Rabbat ʿAmmōn**, la actual Ammán, capital de Jordania, a partir de su helenización por Ptolomeo Filadelfo (285-247 A.C.). Una de las ciudades de la → **Decápolis**.

Bibl.: SAN IGNACIO, *Ad Philipenses*, 3, 5,10. A. GELIN, *Apocalypse*, en *La Sainte Bible*, París 1951, págs. 598, 605-606. G. M. CAMPS, *Apocalipsi*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1958, págs. 246-261.

R. SÁNCHEZ

FILAE (del gr. Φιλή; egip *p-ȝi-laq;* cop. *pilak*; ár. *bilāq*). Isla del Nilo, situada a 11 km al sud-sudoeste de Asuán, cerca de la primera catarata. Mide unos 360 m de largo y alrededor de unos 135 m de ancho. Las aguas del río la sumergen durante nueve meses al año, a causa del lago artificial que constituye la presa de Asuán; pero está previsto su próximo aislamiento. Su nombre actual es el-Qaṣr o Ğezirat Anās el-Wuğūd.

Sus monumentos más antiguos, que en su mayor proporción son templos, se remontan a la época de Nectanebo I (378-360), es decir, a unos cuarenta años antes de la conquista de Alejandro Magno, y los más recientes a la de Diocleciano. La isla fue centro de peregrinación, como lo evidencian las inscripciones meroíticas y los himnos y oracionnes grabados en las paredes del santuario principal — prueba de la tenacidad del paganismo ante el cristianismo —, el más moderno de los cuales es del año 473 D.C. Justiniano mandó que se destruyeran los templos e hizo trasladar las estatuas a Constantinopla.

Aparte dos nilómetros, a los que se llega por sendos subterráneos, y algunas obras, ampliaciones y reconstrucciones debidas a emperadores romanos, las construcciones más notables están dedicadas a Horus, Hathor e Isis. Al primero se consagraron una capilla de nacimiento y el pequeño templo de «Horus vengador de su padre» (Harendote); a la segunda, algunos edificios, entre los que destaca el templo de Hathor-Afrodita, debido a



Mapa con la situación de la Filadelfia del Apocalipsis

Ptolomeo VI Filométor y Ptolomeo VIII Euergetes II; y a la tercera corresponde, entre otras obras, el mayor templo de la isla, que empezó Ptolomeo II Filadelfo y completaron Ptolomeo III Euergetes I, Augusto, Tiberio y Antonino, con adiciones y mejoras de Marco Aurelio y Lucio Vero.

Bibl.: *File*, en *Elt*, págs. 278-279. G. POSENER, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París 1959, pág. 233.

J. CARRERAS

FILARCA (Φυλάρχης; Vg. *Philarches*). Probablemente funcionario (¿civil?, ¿militar?) de Timoteo. Los judíos, a quienes había causado mucho daño, le dieron muerte tras la derrota de Timoteo y Báquides a manos de Judas Macabeo.

2 Mac 8,32; cf. 2 Mac 8,30-33.

Bibl.: M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, págs. 196-197.

D. VIDAL

FILEMÓN (Φιλήμων, de φιλέω, «amar», de donde der. «amable», «afectuoso», «caballero»; Vg. *Philemo*, *Philemon*, gen. *Philemonis*). Cristiano rico de Colosas[1], a quien san Pablo envía un breve escrito, pidiéndole

que acoja bien a su propio siervo fugitivo, Onésimo, al cual el apóstol había convertido y bautizado en Roma (→ **Filemón, Epístola a**).

Por los datos que ofrece el escrito paulino puede trazarse su semblanza personal. Fue marido, probablemente, de Apia (Crisóstomo, Teodoreto) y padre de Arquipo. Su casa fue centro de reunión de los cristianos (iglesia), donde quiere hospedarse Pablo. Se alaba su fe, su caridad y su liberalidad para con los pobres y necesitados. Se había entregado de lleno a la piedad y a la causa del evangelio. La argumentación y las peticiones que Pablo le dirige en su esquela, suponen en él, además de buenas cualidades morales, como generosidad y magnanimidad, también una obediencia pronta y una entrega total a la persona del apóstol. Tiene muchos conocidos suyos en la difusión del evangelio con caracteres de vieja y sólida amistad.

Las *Constituciones Apostólicas* lo hacen obispo de Colosas[A] y Teodoreto afirma que en su tiempo se veneraba en esta ciudad una casa-iglesia de Filemón[B].

[A]*DB*, V, col. 251. [B]*PG*, 82,872 A.

[1]Col 4,9.

Bibl.: S. BARTINA, *Epístola a Filemón*, Madrid 1962, págs. 1109-1110.

J. DE SOUSA

FILEMÓN, Epístola a. Carta de san Pablo, dirigida a un discípulo y amigo suyo cristiano, llamado Filemón, en favor del esclavo fugitivo Onésimo. Más que carta es un billete comendaticio de carácter privado, caso único en el NT. Tiene sólo 338 palabras. Es el escrito más breve de San Pablo; pero son más breves todavía las epístolas 2 y 3 de san Juan.

1. LUGAR DE COMPOSICIÓN. Siendo una de las epístolas de la cautividad (con Col, Ef y Flp) se discute si la escribió Pablo en Cesarea[1] o en la libre custodia de Roma[2]. La última posición satisface más, entre otras razones, porque se supone en la epístola que Pablo tenía holgura de predicar el evangelio (cosa que no sucedió en Cesarea) y porque se habla de libertad inmediata (ver. 22), sólo posible en la primera cautividad romana[3].

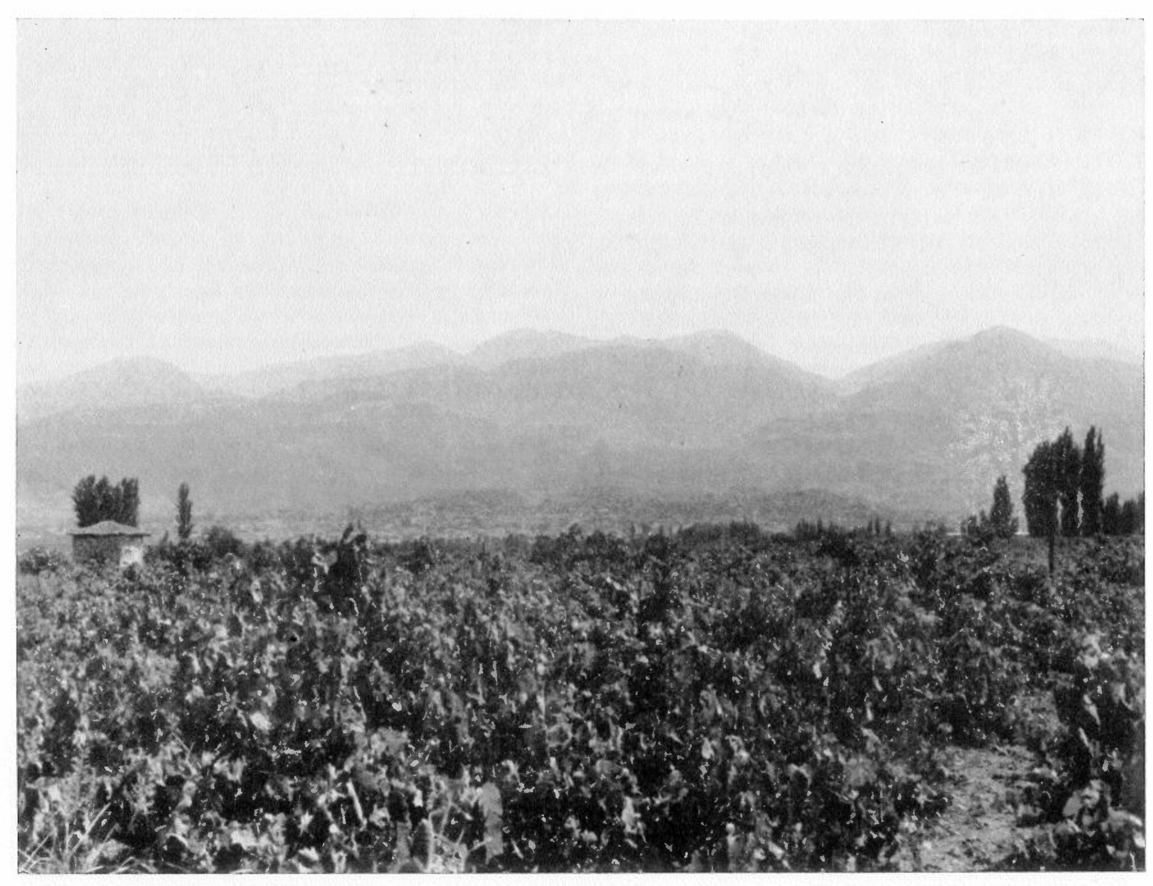
[1]Act 23,12-25,12. [2]Act 28,16-31. [3]Act 23,11; 25,12; 26,32.

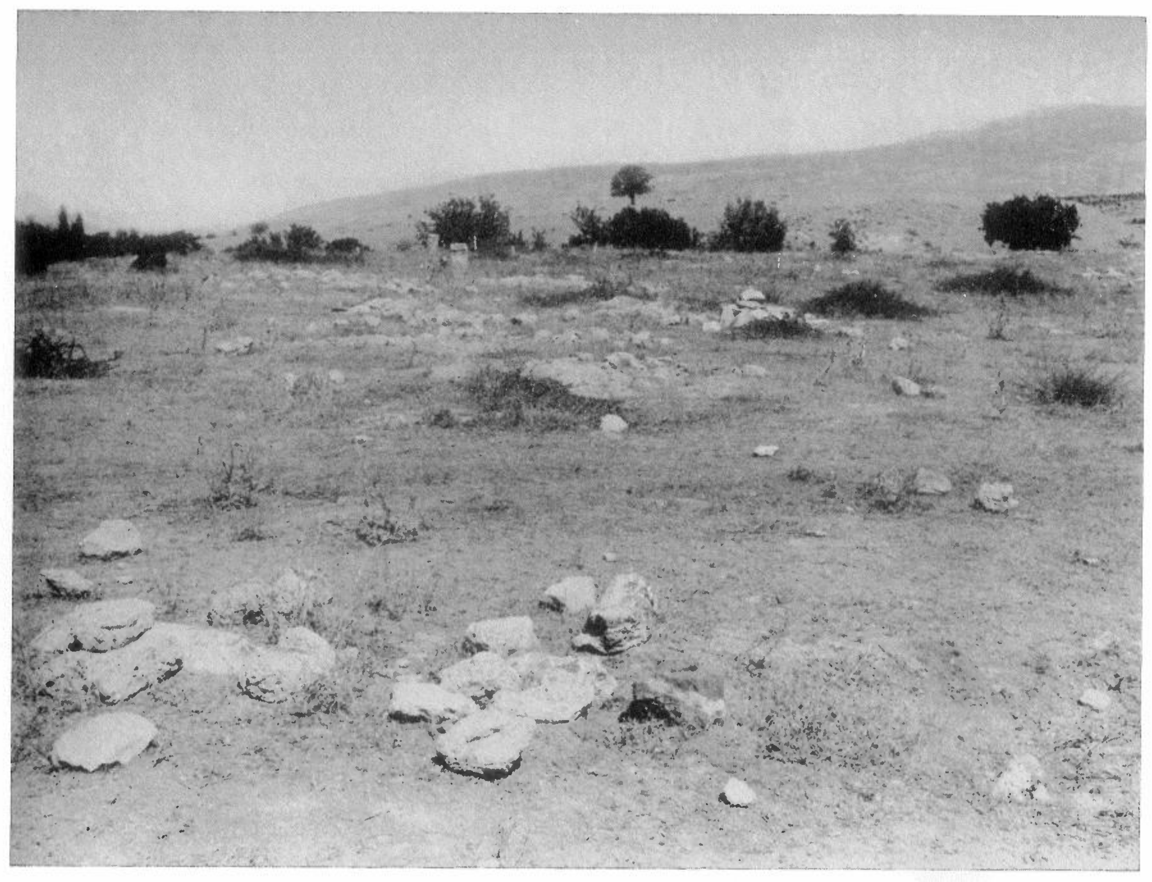
2. FECHA DE COMPOSICIÓN. No ha perdido su valor la sentencia tradicional que señala para las epístolas de la cautividad los años 61-63[1].

[1]Act 28,16-31.

3. OCASIÓN. Filemón, ciudadano acomodado de Colosas, fue convertido al cristianismo por san Pablo.

Alasehir, identificada como la antigua Filadelfia, situada a los pies de un contrafuerte del Boz Daği, el antiguo Tmolo. (Foto P. Termes)





De Colosas, la patria de Filemón, apenas quedan materialmente cuatro piedras. Arriba y hacia la izquierda de la ilustración aparece el lugar en que estaba emplazado el teatro. (Foto P. Termes)

al parecer en Éfeso. Tuvo un esclavo, llamado Onésimo, que se escapó, robando quizás a su dueño, y se fue a Roma. Allí lo convirtió Pablo (ver. 10). Quiso quedárselo consigo como colaborador (ver. 13. Col 4,9); pero no se atrevió sin que su dueño lo supiera. Al ir Títico al Asia Menor, Pablo envía con él a Onésimo para que se presente a su dueño y juntamente le da una breve carta de recomendación.

4. Análisis de la epístola. a) *Estructura.* A pesar de su brevedad, esta epístola tiene todos los elementos protocolarios de una verdadera carta: Inscripción epistolar y destinatario (vers. 1-2), saludos y deseos de gracia y paz (ver. 3), elogio al destinatario (vers. 4-7), argumento tratado con relativa amplitud (vers. 8-21), noticias (ver. 22), saludos de los conocidos (vers. 23-24) y despedida (ver. 25). Puede distinguirse, pues, en ella: exordio (vers. 1-7), exhortación (vers. 8-21) y epílogo (vers. 22-25).

b) *Personas.* Con san Pablo se menciona a Timoteo. Con Filemón a Apia y a Arquipo, con toda probabilidad, mujer e hijo, respectivamente, de Filemón, y además «la iglesia que se reúne en su casa» (ver. 2). Mandan saludos Epafras (colosense), Marcos (quizás el evangelista), Aristarco (tesalonicense), Demas (= Demetrio) y Lucas (el evangelista), colaboradores de Pablo. En realidad el asunto se ventila entre Pablo y Filemón.

c) *Dialéctica paulina.* Así puede presentarse a grandes rasgos. Ante todo, Pablo insinúa hábilmente las buenas cualidades y virtudes de Filemón, especialmente su fe, su generosidad y beneficencia para con los cristianos, su fervorosa vida, su obediencia a la doctrina de Cristo, su reverencia a los apóstoles, la amistad personal, base de la confianza, y la deuda pendiente que tiene Filemón con él a causa de la conversión, y le hace ver que podría, en caso extremo, apelar a la autoridad apostólica. Por otra parte, presenta Pablo su situación: Anciano, en cadenas por Jesucristo, que ha ganado para la fe al fugitivo Onésimo, a quien considera como si fuera él mismo. Por último, presenta a Onésimo, aunque culpable, como cambiado ya; excusa hábilmente su falta — si no hubiese huido, no se hubiese convertido — y sale responsable de toda la deuda que el siervo pudiera tener pendiente con su amo, convirtiendo la carta en un pagaré, y discretamente insinúa al final que le dé la libertad.

d) *Sentimientos.* En tan breves líneas queda reflejada la personalidad, inteligente, afectiva y generosa, de Pablo, convertido en reflejo de los mismos sentimientos de Cristo

e) *Estilo literario.* Es el paulino: denso, superficialmente un tanto implicado, pero de una lógica y de una psicología profundas. No carece de un fino humor, al jugar con el nombre de Onésimo: «El *Provechoso* te fue *sin provecho*, pero ahora te será *provechoso*...; haz que yo saque *provecho*» (vers. 10-11.20).

f) *Enseñanzas dogmáticas.* Son eminentemente prácticas. Se ventila el problema de la esclavitud. Pablo no la ataca abiertamente, porque el cambio social no podía hacerse en un instante ni violentamente; pero formula tales principios que tenían que llevar necesariamente a la libertad.

5. PARECIDOS COETÁNEOS. Suelen presentarse dos cartas de Plinio el Joven (*ca.* 110 D.C.) a Sabiniano, en que aboga por un liberto fugitivo y agradece el perdón, dado como consecuencia de su petición[A]. La distancia entre siervo y amo queda intacta en Plinio, y en realidad en el fondo de la súplica se escondía, entre los romanos, la soberbia del suplicante. Pablo funda su petición en el amor recíproco y en la coparticipación de Cristo.

[A]*Epistolae*, L. 9, 21 y 24, PLINI EL JOVE, *Lletres II*, Barcelona 1927, págs. 139-140, 142 (trad. catalana).

6. AUTENTICIDAD. Algunos críticos de los más radicales pusieron en duda la autenticidad de la epístola a Filemón (F. C. Baur, C. Weiszacker, B. Steck), más bien por rechazar la epístola a los Colosenses, a la que está unida. Pero se prueba fácilmente lo contrario.

7. TESTIMONIOS EXTERNOS A FAVOR DE LA AUTENTICIDAD. *a*) El Fragmento de Muratori (siglo II): *Verum ad Philemonem una*[A]. *b*) Todas las versiones antiguas: siríaca, latina, copta, etc. *c*) Orígenes[B]. *d*) Eusebio, que la pone entre los ὁμολογούμενα (escritos bíblicos admitidos sin controversia)[C]. *e*) El hereje Marción, según Tertuliano[D] San Jerónimo[E]. *f*) San Atanasio[F]. *g*) Finalmente, la definición del canon escriturístico[G].

[A]Línea 59, en DocB, Madrid 1955, pág. 156. [B]*PG*, 13, 501, 1707, 1715; cf. 14, 1305-1306. [C]*PG*, 20, 217, 268. [D]*PL*, 2,556. [E]*PL*, 26, 601-602. [F]*PG*, 26, 1177. [G]DENZ, 784.

8. TESTIMONIOS INTERNOS A FAVOR DE LA AUTENTICIDAD. Su consonancia con la doctrina paulina, especialmente en el amor y caridad, y con la epístola a los Colosenses. Renán dijo: «Pocas páginas tienen un acento tan acusado de sinceridad. Sólo Pablo, al parecer, pudo escribir esta pieza maestra»[A].

[A]*Saint Paul*, París 1869, pág. XI. Cf. TH. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, I, Leipzig 1922.

Bibl.: A. HERRANZ, *De sociología cristiana*, en EstB, 2 (1931), págs. 264-269. M. ROBERTI, *La lettera di S. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo*, Milán 1933, pág. 79. P. L. COUCHOUD, *Le style rythmé dans l'épître de S. Paul à Philémon*, en *RHR*, 96 (1937), págs. 129-146. E. CIRERA PRAT, *Lecciones bíblicas*, II, Barcelona 1943, págs. 407-410. J. FERNÁNDEZ, *La sociedad heril y la epístola de san Pablo a Filemón*, Badajoz 1945, pág. 110. I. SCHUSTER, J. B. HOLZAMMER, *La carta a Filemón*, Barcelona 1947, pág. 554 y sigs., n.º 715 (trad. esp.). P. R. COLEMAN-NORTON, *The Apostle Paul and the Roman Law of Slavery*, en *Studies in Roman Economic and Social History, in Hon. of A. C. Johnson*, Princeton 1951, págs. 155-177. C. F. D. MOULE, *The Epistles of Paul the Apostle to Colossians and to Philemon*, 13, Cambridge 1957. J. PRADO, *Praelectionum biblicarum compendium III, Novum Testamentum*, Madrid 1957, págs. 613-614. S. BARTINA, *Epístola a Filemón*, Madrid 1962, págs. 1101-1130.

S. BARTINA

FILETO (Φίλητος, Φιλητός, «digno de amor»; Vg. *Philetus*). Cristiano, mencionado con → **Himeneo**, cuyas palabras, al decir de san Pablo, son capaces de extenderse como la gangrena[1]. Creía que la resurrección era la nueva vida iniciada por el bautismo, es decir, estrictamente espiritual, y no un hecho real, interpretando demasiado al pie de la letra ciertos textos neotestamentarios[2]. Es lo único que se sabe de él.

[1]2 Tim 2,17-18. [2]Cf. Rom 6,4-11; Col 2,12-13;3,1.

Bibl.: G. BARDY, *Épîtres Pastorales*, en *La Sainte Bible*, XII, 3.ª ed., París 1951, pág. 239. HAAG, cols. 1331-1332.

C. COTS

FILIPENSES, Epístola a los. 1. LA COMUNIDAD DE FILIPOS. Pablo vino a Filipos en su segundo viaje misionero, alrededor del año 50-51, procedente de Tróade, acompañado de Silas y Timoteo y quizás también de Lucas, y fundó allí una comunidad cristiana que tenía su punto de reunión en la casa de una rica prosélita, una mujer lidia, oriunda de Tiatira, que tenía negocio de púrpura. De la narración de Act 16,12-40 y Flp 2,15 y sigs.; 3,3-4; 4,8-9 hay que deducir que la iglesia de Filipos constaba, en su mayoría, de pagano-cristianos. Filipos fue siempre una comunidad preferida por Pablo, con la que mantenía frecuentes y cordiales relaciones. De ellos recibió, en varias ocasiones, algunos auxilios y presentes[1]. En su tercer viaje misionero visitó el apóstol por segunda vez la ciudad de Filipos[2] y en ella redactó la segunda carta a los Corintios.

[1]Flp 4,15-16; 2 Cor 11,8-9. [2]Act 20,1-6; 2 Cor 7,5.

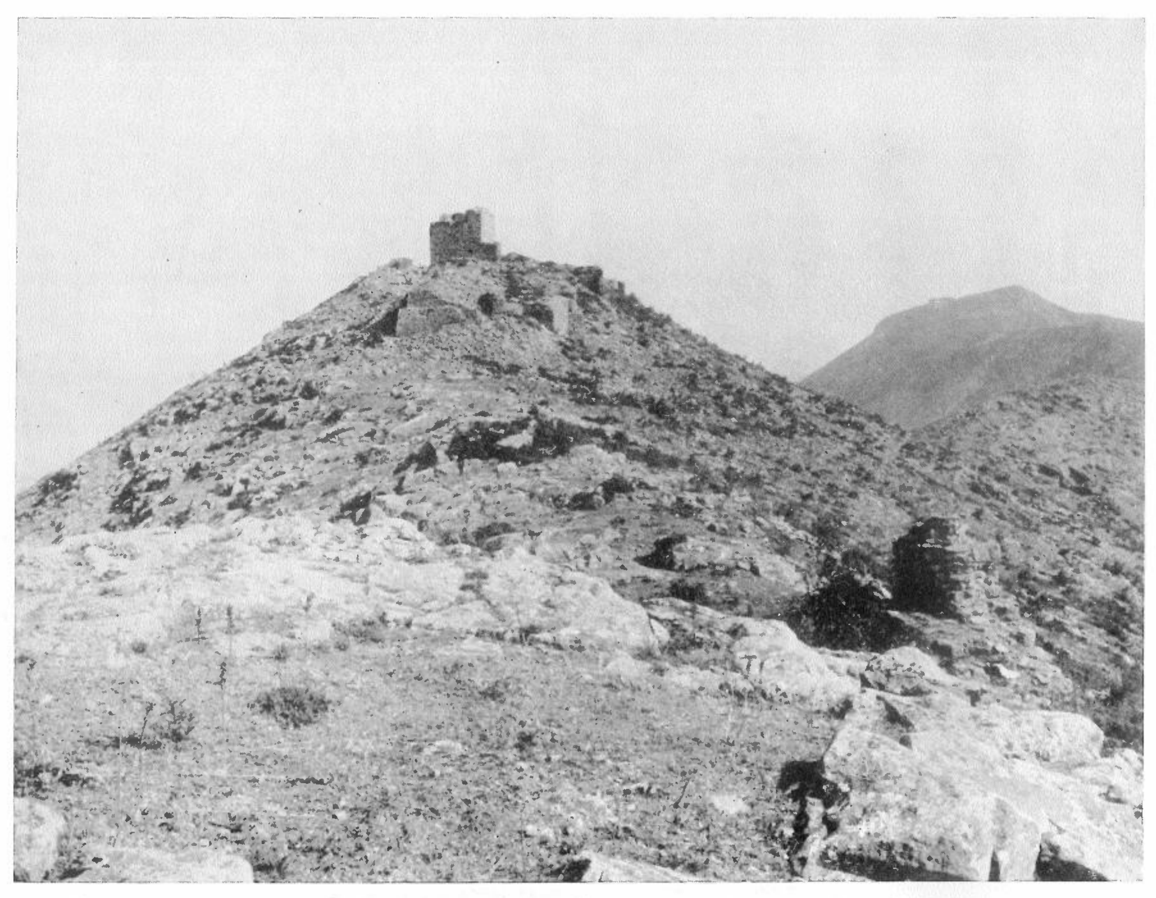
2. OCASIÓN Y FINALIDAD. Hasta el siglo XIX la epístola a los Filipenses fue unánimemente considerada como una carta de la primera cautividad romana, sincrónica de Efesios, Colosenses y Filemón. Hoy día la tesis romana es aún sustentada por Jülicher, Médebielle, K. Bonnhaüser, K. Barth y la mayoría de los exegetas católicos. No obstante, la hipótesis de la composición de la epístola durante una prisión anterior en Éfeso gana cada día más terreno entre los autores. Recientemente P. Benoit ha revalorizado la hipótesis efesina con buenos argumentos.

La mención del «pretorio» (1,13) y de la «casa del César» (4,22) es el argumento que más impresionó a los antiguos para datarla en Roma. Ahora bien, un mejor conocimiento de la historia demuestra que estas expresiones pueden igualmente aplicarse a las grandes capitales de provincias, y particularmente a Éfeso, en donde las inscripciones dan cuenta de la presencia de una guarnición de pretorianos.

El motivo de arresto que supone la epístola, o sea, la predicación del evangelio[1], casa mal con el de la prisión romana, que consistía en una pretendida violación del Templo[2].

Lo más difícil de explicar en la hipótesis romana son las relaciones, tan numerosas y fáciles, que la epístola supone entre Filipos y el lugar del arresto del apóstol.

Si tuviéramos datos positivos sobre una prisión en Éfeso, estas razones serían decisivas. Sin embargo, el silencio de Lucas no supone una gran dificultad, pues es imposible que sus tres años de estancia en la gran



El punto más alto de la acrópolis de Filipos visto en dirección sur-norte. La epístola a los Filipenses muestra todo el singular amor que san Pablo profesó a los cristianos de Filipos. (Foto P. Termes)

metrópoli se reduzcan a la escueta narración del cap. 19 de los Hechos.

En tal caso, la epístola habría sido compuesta entre los años 56-57, muy cerca cronológicamente de la epístola a los Gálatas y de las dos a los Corintios.

[1]Flp 1,7.12-13 comparado con Act. 16,20-21. [2]Act 21,28; 24,6; 25,8.

3. CONTENIDO. El apóstol está en prisión[1] y parece que lleva algún tiempo en ella. Los filipenses se han enterado de ello y le envían un miembro de la comunidad, llamado Epafrodito, con algunos regalos, que no sabemos en qué consistían, quizá dinero y vestidos[2].

La situación de la iglesia filipense, que se trasparenta en las páginas de la epístola, es de una paz serena y confiada. No obstante, Pablo se cree en el deber de exhortar a los fieles a reagruparse en una indestructible comunión de vidas, dejando aparte ciertas rencillas y envidias, más visibles especialmente en los propios dirigentes de la comunidad.

Al final (3,1 y sigs.) pone en guardia contra unos adversarios, que más bien amenazan a la Iglesia desde fuera y que, hablando en propiedad, suponen un peligro más remoto que próximo.

El tono de la epístola es tan íntimo y confidencial, que con razón la escuela de Tubinga y los radicales holandeses se han quedado solos en su postura de negación de la autenticidad, ya que, como muy bien advierte Bonnard, «si esta carta no es de san Pablo, ¿qué es lo que hay que atribuir a Pablo en el Nuevo Testamento?»

[1]Flp 1,7.13-14.30. [2]2,25; 4,18.

Bibl.: K. BARTH, *Erklärung des Philipperbriefes*, reimp., Zürich 1947. P. BENOIT, *L'Épître de saint Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens*, en *LSB*, París 1949. P. BONNARD, *L'Épître de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel-París 1950. J. HUBY, *Verbum Salutis*, VII, París 1955. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *San Pablo, Cartas de la Cautividad*, Roma-Madrid 1956, págs. 11-91.

J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

FILIPO («amante de los caballos»; Φίλιππος; Vg. *Philippus*). Nombre de varios personajes de las SE:

1. FILIPO II. Reinó en Macedonia entre los años 359 y 336 A.C. Aproximadamente en el 368 A.C. estuvo como rehén en Tebas, cuyo soberano Pelópidas había conquistado parte de Macedonia. Más tarde volvió a Macedonia y con la ayuda del pueblo logró proclamarse soberano después de ser durante un tiempo regente de su sobrino Amintas. Después de dominar las subleva-



Anverso de una moneda con la figura ecuestre de Filipo II de Macedonia. (Foto Monasterio de Montserrat)

ciones de los descontentos, llegó el momento de empezar las conquistas en el exterior. El objetivo suyo era Grecia, país que se encontraba por entonces sumido en la anarquía, siendo, por tanto, un terreno bien labrado para una invasión.

Hacia el 353 conquistó Tesalia y sucesivamente cayeron en sus manos Ferea y Pegasa, pero no pudo cruzar las Termópilas. Al año siguiente se dirige contra las colonias de Quersoneso de Tracia y creyéndole enfermo, los asediados realizaron una pobre defensa, a pesar de las exhortaciones de Demóstenes; el resultado fue que treinta y dos ciudades de esa península cayeron en manos del macedonio.

Poco después derrotó a una coalición de estados griegos que había formado Atenas; firmó con ellos un pacto de paz, del cual sólo quedó excluida la Fócida, que fue conquistada a continuación. Después de reducir a obediencia a las provincias de Tesalia e Iliria, comenzó a ayudar a los cardianos contra los atenienses del Quersoneso. Esto no agradó a los atenienses, llegando a colmar la ira y el descontento que ya tenían contra él por las transgresiones que hacía continuamente del tratado de paz que habían firmado. En el 339 A.C. pone sitio a Perinto y a Bizancio y entonces reúnen los atenienses un ejército que si bien logra hacerle levantar el sitio de las ciudades, el hecho no tuvo mucho éxito si se tiene en cuenta que un año más tarde, el 338 A.C., tenía lugar la batalla de Queronea, en la que logró el definitivo dominio de Grecia.

Respetó la constitución ateniense y en cambio subyugó duramente a los tebanos. Atenas reconoció la hegemonía de Macedonia, acordándose en una asamblea general que Filipo fuese jefe de los ejércitos griegos, con los cuales despojó a los espartanos de parte de su territorio. También se acordó organizar una expedición contra los persas de Jerjes que ya habían dominado gran parte de la Grecia asiática.

En el 336 A.C. se celebró en Macedonia el matrimonio de su hija Cleopatra con Alejandro de Epiro y durante estos festejos le asesinó Pausanias, tal vez ayudado por una de sus mujeres, Olimpia.

Fue padre de Alejandro Magno, el cual le sucedió a su muerte a la edad de veinte años.

En las SE sólo se menciona su nombre en dos ocasiones, de forma accidental[1].

[1] 1 Mac 1,1: 6,2.

Bibl.: A. SCHÄFER, *Demosthenes und seine Zeit*, 3.ª ed., Leipzig 1885. K. J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, III, 2.ª ed., Leipzig 1922-1923. F. GRENIER, *Makedonische Heeresversammlung*, Munich 1931. A. MOMIGLIANO, *Filippo II di Macedonia*, en *EIt*, IV, Roma 1949, págs. 310-313 (con amplia bibliografía). V. BÉQUIGNON, *La Grèce*, en *Encyclopédie de la Pléiade*, *Histoire Universelle*, I, París 1957, págs. 680-702.

2. FILIPO V. Rey de Macedonia que gobernó desde el 220 A.C. hasta el 179 A.C. Era hijo de Demetrio II.

A la muerte de su padre (233 A.C.) era un niño de muy pocos años, por lo que tuvo que ocupar la regencia su primo Antígono Dosón. La regencia de éste fue difícil por los continuos levantamientos y agitaciones que había en Macedonia. Sin embargo, con mano dura logró dominar a los levantiscos, con lo que dejó a Filipo un territorio totalmente pacificado, quien le sucedió a su muerte.

Durante los primeros años de su reinado se dedicó a la reorganización marítima de su país, con lo que consiguió una fuerza considerable, casi idéntica a la que antes habían tenido. Sin embargo, hacia el 215 A.C., cometió la gran equivocación de aliarse con los cartagineses en contra del poder de Roma. Aníbal esperaba su ayuda por mar, pero le entretuvieron hábilmente los etolios (que no hicieron sino seguir las indicaciones que les habían llegado de Roma) y cuando llegó fue demasiado tarde, pues el cartaginés ya había sido vencido.

Roma no olvidó estos hechos, como lo prueba el que siempre puso obstáculos a sus deseos de extenderse por Oriente. La intención de Roma era declararle la guerra, pero la astucia de Filipo no daba motivo para ello. Sin embargo, en el 200 A.C., fecha en que atacó a los atenienses, éstos llamaron en su auxilio a Roma, que le venció en Cinocéfalos, batalla que significó para él la pérdida de su hegemonía en Grecia, definitivamente concluida el 197 A.C., después de su definitiva derrota en Tesalia.

Su muerte coincidió con la de su hijo Demetrio, a quien su otro hijo, Perseo, había acusado de traicionar a su padre.

En la SE solamente se menciona una vez, como uno de los infelices que sucumbieron ante el poder de Roma[1].

[1] 1Mac 8,5.

Bibl.: G. COLIN, *Rome et la Grèce*, París 1905. G. NICCOLINI, *La confederazione achea*, Pavía 1914. G. DE SANCTIS, *Filippo V de Macedonia*, en *EIt*, XV, Roma 1949, págs. 313-315. Y. BÉQUIGNON, *La Grèce*, en *Encyclopédie de la Pléiade*, *Histoire Universelle*, I, París 1957, págs. 750-779, 911-914.

3. Hermano de leche de Antíoco IV Epífanes[1] y uno de sus mejores amigos[2]. A la muerte de Antíoco, acaecida durante su campaña contra oriente, surge el conflicto entre Filipo y Lisias sobre quién se encargaría de la regencia mientras el heredero alcanzaba la mayoría de edad. Verdad era que anteriormente había nombrado a Lisias, gobernador de Siria, para desempeñar tal cargo[3],

pero posiblemente a causa de sus derrotas en Palestina cambia de opinión a última hora y confiere tal misión a Filipo[4], otorgándole uno de los títulos honoríficos más importantes, y reservado solamente a los altos dignatarios, el de σύντροφος.

Filipo regresa con el cadáver del rey a Antioquía, mas Lisias, que en aquel momento estaba sitiando a Jerusalén y a punto de tomarla, levanta precisamente el asedio y parte, con el futuro Antíoco V Eupátor, contra Antioquía[5]. Filipo no puede resistir el asalto y ha de escapar precipitadamente a Egipto, refugiándose en la corte de Ptolomeo VI Filométor[6], si bien F. Josefo atestigua que muere a manos del vencedor.

[1] 2 Mac 9,29. [2] 1 Mac 6,14. [3] 1 Mac 3,32. [4] 1 Mac 6,14. [5] 1 Mac 6,55-60. [6] 1 Mac 6,33; 2 Mac 9,29.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 12,9.2.7. M. GRANDCLAUDON, *Les livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, París 1951, págs. 63, ns. 14-15, 29, 201. L. ARNALDICH, en *La Biblia Comentada*, II, Madrid 1961, págs. 959-960, 965, 1068-1169.

4. Filipo, frigio de nacionalidad, fue nombrado gobernador de Judea por Antíoco IV Epífanes, a quien «sobrepasó en crueldad»[1]. Su gobierno coincidió con el período en que Antíoco se empeñó en helenizar al pueblo judío y apartarle de su religión tradicional[2]. Según Plinio, tomó parte en la batalla de Magnesia al mando del cuerpo de ejército formado por elefantes. Para algunos historiadores es idéntico al Filipo, hermano de leche de Antíoco IV Epífanes, cosa posiblemente no cierta, ya que las actividades de ambos, que han llegado hasta nosotros a través de la Biblia, son totalmente diferentes.

[1] 2 Mac 5,22. [2] 2 Mac 6,11; 8,8.

Bibl.: PLINIO, *Nat. Hist.*, 37,41. M. GRANDCLAUDON, *Les livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, París 1951, pág. 181, n. 22-23. A. GUILLAUMONT, en *BP*, I, París 1956, pág. 1671, n. 22. F. M. ABEL, en *LSB*, París 1956, pág. 578, n. c. L. ARNALDICH, en *La Biblia Comentada*, II, Madrid 1961, pág. 1053.

5. Herodes Filipo, hijo de Herodes el Grande y de Mariamne II, hija del sumo sacerdote Simón. Estaba casado con su sobrina Herodías, hija de Aristóbulo y nieta, por tanto, de Herodes el Grande. A la muerte de Herodes el Grande, sus hijos Arquelao, Herodes Antipas y Filipo, heredan el reino; mientras, su otro hijo, Herodes Filipo, queda al margen del gobierno. En Roma vive con su mujer Herodías. En el viaje que Herodes Antipas hace a Roma se hospeda en casa de su hermano Herodes Filipo y conoce a la mujer de éste, Herodías, su cuñada por tanto. Herodías se trata, sin duda de una mujer ambiciosa y no satisfecha con verse alejada del fausto regio para vivir vomo una particular. Tal es la causa de que se una con su cuñado Herodes Antipas, abandonando a su anterior marido, Herodes Filipo. Para ello, Herodes Antipas abandona a su anterior mujer, hija del rey de los árabes nabateos, Aretas.

Hija del matrimonio de Herodes Filipo y Herodías fue Salomé, que más tarde casaría con Filipo el tetrarca, hermano de Herodes Antipas y de Herodes Filipo. Ella es la que interviene, junto con Herodes Antipas y Herodías, en el episodio de san Juan Bautista. Al verse reprochada Herodías por san Juan Bautista a causa de su unión incestuosa con su cuñado, consigue que Herodes Antipas quede de tal forma deleitado ante la danza

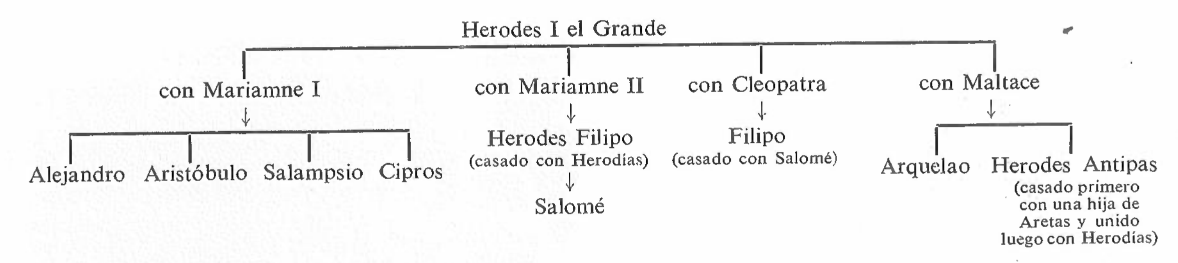


Anverso de una moneda con la efigie de Filipo V rey de Macedonia. (Foto Monasterio de Montserrat)

de Salomé, que por mediación de ella hace que dé muerte a san Juan Bautista[1]. San Mateo y san Marcos[2] afirmaron que Herodías era mujer de Filipo, mientras que F. Josefo dice que lo era de Herodes. El problema reside únicamente, a nuestro modo de ver, en que siendo conocido dicho personaje por dos nombres, Herodes Filipo, unos autores le designan por el primero, mientras que el otro le llama por el segundo. El siguiente cuadro sinóptico aclarará con más facilidad las relaciones de parentesco de los personajes antes mencionados:

Reverso de la moneda anterior en la que podemos ver una inscripción en griego con la inscripción: «Felipe V, rey». (Foto Monasterio de Montserrat)





[1] Mt 14,3; Mc 6,17; Lc 3,19. [2] Mt 14,3; Mc 6,17.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 18,5,1.4; íd., *Bel. Iud.*, 1,28,2. Fr. W. Madden, *Coins of the Jews*, Londres 1903, págs. 122-128. G. F. Hill, *Catalogue of the Greek coins of Palestine*, Londres 1914, pág. 228. U. Holzmeister, *Historia aetatis Novi Testamenti*, 2.ª ed., Roma 1937, págs. 72-73. G. Ricciotti, *Filippo Erode*, en *ECatt*, V, Roma 1950, 1327. D. Buzy, *Évangile selon saint Matthieu*, en *La Sainte Bible*, IX, París 1950, págs. 191-193. L. Pirot - R. Leconte, *Évangile selon saint Marc*, en *La Sainte Bible*, IX, París 1950, págs. 467-468. S. del Páramo - J. Alonso, *Evangelios de san Mateo y san Marcos*, en *La Sagrada Escritura*, Madrid 1961, págs. 185-186, 431-432.

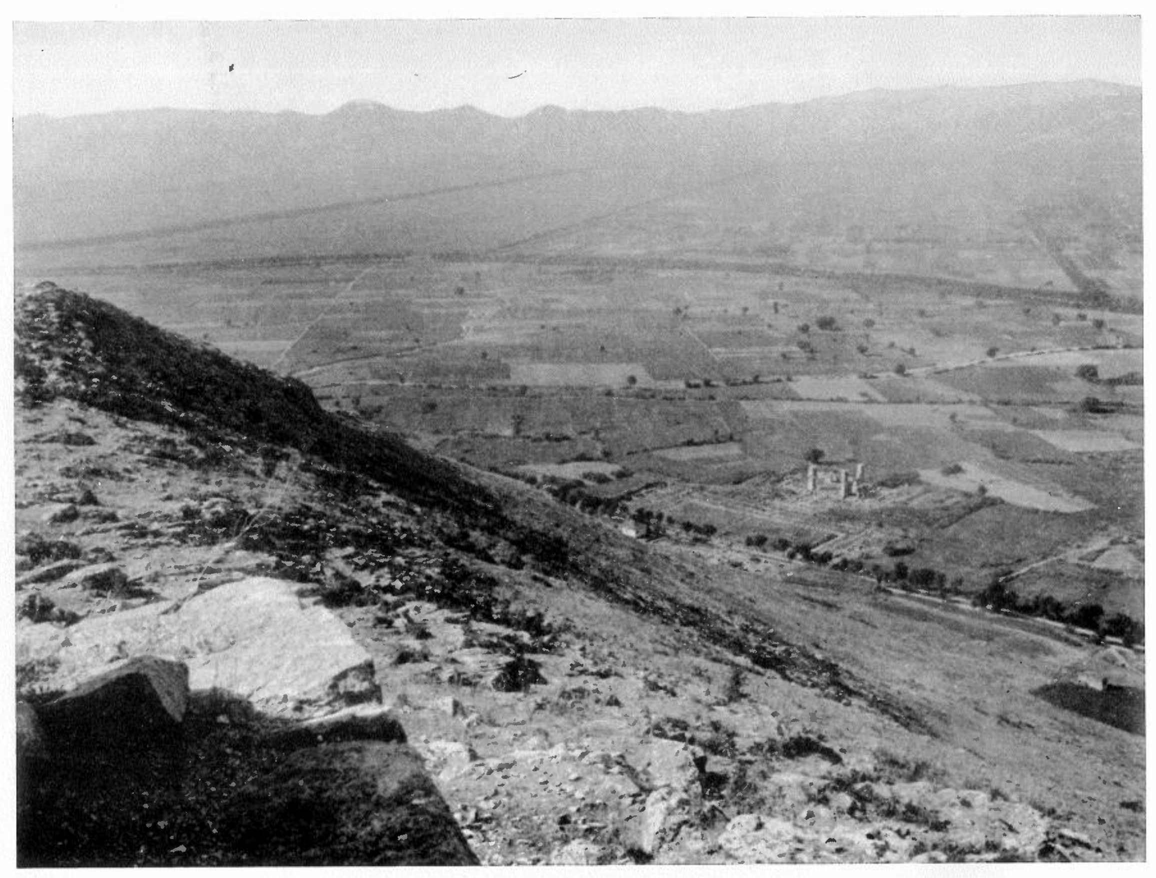
6. Filipo el Tetrarca, hijo de Herodes I el Grande y Cleopatra de Jerusalén. Al año 4 a.C., fue nombrado tetrarca, con dominio sobre la región nordeste del lago Genesaret. Su tetrarquía comprendía, según F. Josefo, la Auranítide, Batanea, la Gaulanítide y la Traconítide, a las cuales habría que incluir Iturea, según testimonio de san Lucas[1]. Estaba casado con su sobrina Salomé, hija de su Hermano Filipo y Herodías.

El nombramiento de tetrarca le fue conferido por Augusto, confirmando el testamento de us padre Herodes I el Grande. La región que se le asignó era la menos poblada por judíos, pero cuyo dominio era de gran interés para Roma por controlar el comercio y los ríos de comunicación en ella existentes y constituir un importante bastión contra nabateos y partos. Su gobierno desde el 4 a.C., hasta el 34 d.C., fue pacífico y se hizo querer por sus súbditos. Engrandeció la localidad de Betsaida, situada en la ribera oriental del lago Gene-

La acrópolis de Filipos (parte sur) fue considerada como un punto clave y estratégico de toda la región durante muchos años. (Foto P. Termes)

Filae. Pequeña isla situada cerca de la primera catarata del Nilo, que la sumerge durante gran parte del año. En la ilustración podemos ver el templo de Isis, denominado la «Perla de Egipto», el de Hathor y otros monumentos. (Foto S. Bartina)

Filadelfia. La actual Alaşehir (Turquía), es una de las siete iglesias citadas en el Apocalipsis de modo elogioso (Ap 3,8). Apenas se conservan restos de la población bíblica. La ilustración muestra las ruinas de una basílica del siglo XI. (Foto P. Termes)



Filipos. Desde la cumbre de la acrópolis se puede contemplar la llanura que se extiende hacia occidente. Al pie de ella aparecen el foro y la basílica B. (Foto P. Termes)

saret y le dio el nombre de Julia, en honor de la hija del emperador Augusto; en ella estuvo localizada su capitalidad. La ciudad de Paneas, que ya su padre había engrandecido, construyendo un templo en honor del emperador, cambia ahora su nombre por el de Cesarea — llamada «de Filipo» para distinguirla de su homónima de la costa, que había construido Herodes I el Grande — al ser nuevamente engrandecida.

En el año 20 de Tiberio (año 34 D.C.) murió después de 37 años de gobierno. Su tetrarquía quedó unida a la provincia romana de Siria, pero tres años más tarde Calígula se la concedió a Herodes Agripa I.

[1]Lc 3,1.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 17,1,3; 8,1; 11,4; 18,4.6; 5,4; id., *Bel. Iud.*, 1.28,4; 2,6,1-3.9,1. H. HOLZMEISTER, *Historia aetatis Novi Testamenti*, 2.ª ed., Roma 1938, págs. 77-80. G. RICCIOTTI, *Filippo Erode*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 1327. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquète d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, París 1952, pág. 420. HAAG, cols. 1333-1334.

R. SÁNCHEZ

FILIPOS (Φίλιπποι; Vg. *Philippi*). Ciudad griega situada a 169 km de Tesalónica — según el trazado de la carretera actual que pasa por Anfípolis y bordea luego por el sur el Pangeo — y a 14 al noroeste de Kavalla. Su acrópolis, un último contrafuerte del Hemos, domina estratégicamente la amplia llanura que hay entre éste y el Pangeo. Fue fundada en el s. IV A.C., con el nombre de Krénides («fuentes»), poco antes del advenimiento de Filipo II de Macedonia, que la transformó en una ciudad fuerte para vigilar la Tracia y desde entonces (360 A.C.) se llamó Filipos. En 146 A.C., al convertirse Macedonia en provincia romana dividida en cuatro distritos, Filipos formó parte del primero de ellos[1]. Los romanos la llamaron *Colonia Augusta Victrix Philippensium*, tras la batalla de Filipos y su población se compuso de veteranos romanos y de naturales del país. Los escasos judíos carecían de sinagoga y se reunían fuera de la ciudad, junto al río o junto a uno de los numerosos manantiales de las cercanías. Al frente de la ciudad, en tiempo de san Pablo, había dos generales (*duunviros*), elegidos como los cónsules en Roma.

[1]Cf. Act 16,12.

San Pablo, Silas, Timoteo y Lucas llegaron a Filipos *ca.* 49 D.C., procedentes de Tróade. En el lugar de oración de judíos y prosélitos paganos empezaron la catequesis, convirtiendo ante todo a Lidia y a su familia[1]. Una esclava dada a la adivinación pregonó que los apóstoles eran siervos de Dios[2]. Pablo expulsó el demonio de la esclava y sus dueños, que perdían los ingresos debidos a la adivinación que realizaba, excitaron los

ánimo contra Pablo y Silas; los generales encarcelaron a los apóstoles, después de haberlos apaleado los *lictores*. A medianoche, a consecuencia de uno de los terremotos corrientes en Macedonia, se agrietaron las paredes y se rompieron los grilletes que los sujetaban. El carcelero quiso suicidarse y Pablo lo impidió; el hombre se convirtió con su familia y fueron bautizados aquella misma noche y ofrecieron una cena a los apóstoles. Al día siguiente, los asustados generales los libertaron. Pablo y sus compañeros fueron a la casa de Lidia y partieron después de la ciudad, en la que permanecieron Timoteo y Lucas.

[1]Act 16,13,15. [2]Act 16,16-40.

La comunidad de Filipos fue la más querida de Pablo[1]. De ella aceptó limosna estando en Tesalónica[2] y en Roma escribió el amor que le tenía[3]. Los filipenses se enteraron de que Pablo estaba preso en Roma y el enviaron regalos por medio de Epafrodito, el cual volvió a su ciudad natal con la epístola a los Filipenses. El apóstol, en su tercer viaje[4], seguramente visitó Filipos hacia el año 57 y, antes de dejar Macedonia para volver a Tróade, pasó por Filipos y en ella celebró la fiesta de los Ácimos[5].

[1]Flp 4,1. [2]Flp 4,16. [3]Flp 1,9. [4]Act 20,1-2. [5]Act 20,6.

De la Filipos antigua no quedan más que ruinas. Entre ellas cabe destacar, en el llano, la basílica B cristiana del s. VI, en parte sobre la palestra, el foro y el *Decumanus* o trazado urbano de la vía Egnacia que dividía la ciudad en dos, como hoy hace la carretera con las ruinas. Frente a estos edificios y al pie de la acrópolis, la basílica A, de fines del s. V; debajo de la terraza que la sostiene, una especie de cripta, en realidad una cisterna, que la tradición local señala como prisión de san Pablo.

Algo al nordeste, en la falda del norte, un santuario de divinidades egipcias. En dirección sudeste, siempre en la falda de la acrópolis, varios pequeños santuarios rupestres y luego el teatro.

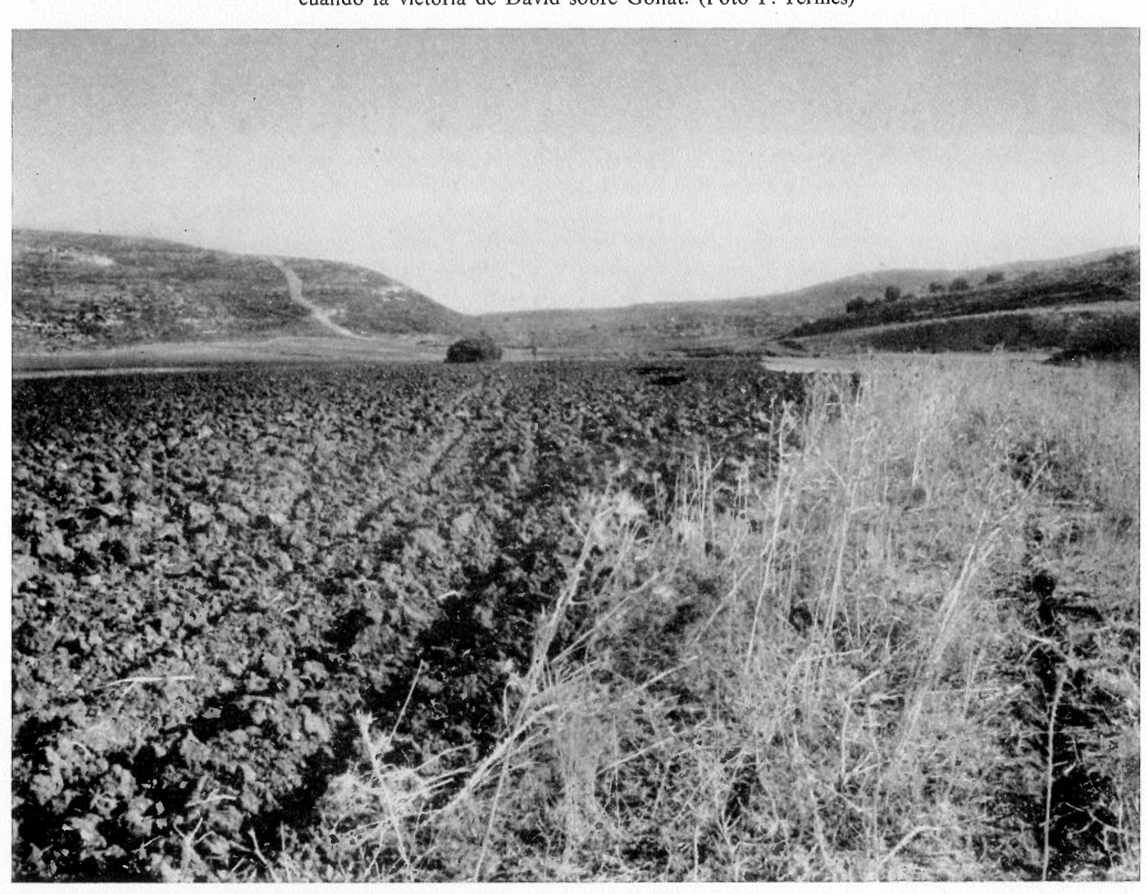
El nombre primitivo se conserva en el pueblecillo de Krénides a 1 km al sudeste de las ruinas; y el de Filipos (Filippoi, pronunciado Filippi) en otro pueblecillo también al sudeste, pero más allá.

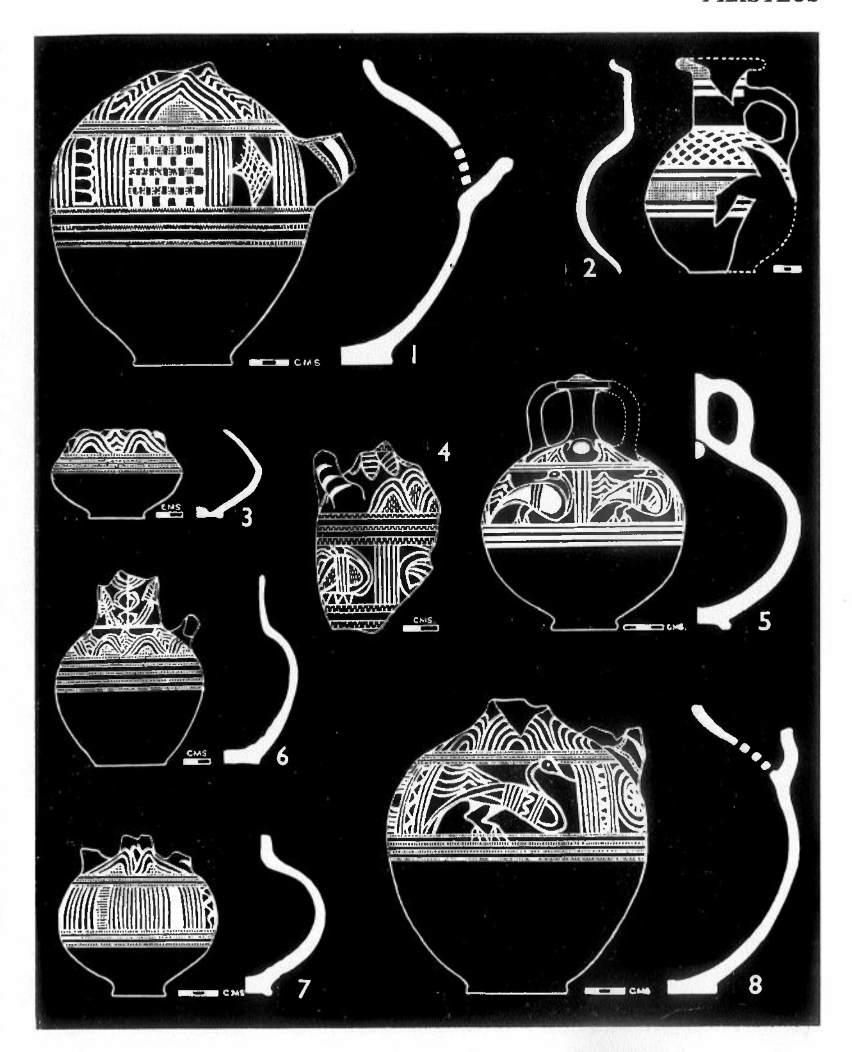
Bibl.: P. COLLARD, *Philippes, ville de Macedonie, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, París 1937. P. LEMERLES, *Philippes et la Macedonie orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, París 1945. J. HOLZNER, *San Pablo*, Barcelona 1946, págs. 165-183.

A. DÍEZ MACHO

FILISTEA (heb. *pĕlĕšet*, «Filistea», *éreṣ pĕlištîm*, «tierra de los filisteos», *śĕdēh pĕlištîm*, «campo de los

Valle del Terebinto, por el oeste, visto desde el lugar en donde establecieron su campamento israelitas y filisteos cuando la victoria de David sobre Goliat. (Foto P. Termes)





Diversas muestras de cerámica filistea con dibujos, casi todos geométricos, pintados en rojo y negro. Del 1150 al 1000 A.C.

filisteos»; as. *palaštu*; Παλαιστίνη, γῆ 'Αλλοφύλων, γῆ Φυλιστιΐμ; Vg. *Philisthaea*). Región en que habitaban los filisteos y de cuyo nombre deriva el de Palestina (→ **Geografía de Palestina**). La forma de mencionarla en la SE es variante, pero se refiere siempre a un área litoral determinada, a la que a veces se llama Canaán, «tierra de los allófilos»[1]. Tras la conquista asiria se convirtió en la provincia de Asdudu, nombre que persistía en época de Nehemías[2]; en el período helenístico, se denominó «tierra de los filisteos»[3]. Filistea ocupaba la llanura costera desde Jaffa al Wādī Gazzah. Incluía una pentápolis compuesta de las ciudades marítimas de Gaza, Ascalón y 'Ašdōd, y de las interiores de Gat, en la Šĕfēlāh, y 'Eqrōn, a la altura de Jerusalén, a unos 9 km del mar. Estas cinco poblaciones, situadas en un terreno muy fértil (salvo en la porción meridional, expuesta al avance de las dunas), tenían ciudades dependientes o campestres[4], tales como Mōrěšet[5], Ṣiqělāg[6] o Gibbětōn[7]. Fuentes para el conocimiento del territorio filisteo son únicamente la Biblia y ciertos documentos egipcios. Varios pasajes bíblicos contienen anacronismos sobre él[8]. Una descripción de alguna entidad es la que ofrece Jos 13,1-7. La parvedad de noticias que no sean arqueológicas se justifica con el hecho de que a los hagiógrafos les importó Filistea sólo en cuanto a la relación que tuvo con el pueblo de Israel y a la trascendencia histórico-religiosa de los contactos de ambos grupos étnicos.

[1]Sof 2,5. [2]Cf. Neh 13,23-24. [3]Cf., por ejemplo, 1 Mac 3,24. [4]Cf. 1 Sm 27,5. [5]Miq 1,14. [6]1 Sm 27,6. [7]1 Re 15,27; 16,15. [8]Cf. Gn 21,32.34; Éx 13,17; 15,14, etc.

Bibl.: ABEL, I, págs. 261-270. A. BEA, *Filistei*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 1332 y sigs. M. NOTH, *The History of Israel*, 2.ª ed., Londres 1958, págs. 258, 259, 273 (trad. ing.). SIMONS, §§ 1631-1633.

J. A. PALACIOS

FILISTEOS (heb. *pělištim*; 'Αλλόφυλος, Φυλιστιείμ; Vg. *philisthaeus*). Pueblo no semítico que se estableció en la llanura litoral de Palestina después de las luchas de Ramsés III contra los «Pueblos del Mar», hacia el año 1200 A.C. A causa de su civilización superior, fue durante el período de los Jueces el principal enemigo de las tribus hebreas. Su importancia fue disminuyendo en los siglos siguientes.

Es casi seguro que los filisteos se pueden identificar con los *pělěšet* que, junto con los *ṭeker* o *zakar*, fueron el pueblo principal de la coalición que, con el nombre de «Pueblos del Mar», invadió Egipto y fue rechazada por Ramsés III, que perpetuó sus victorias en los bajorrelieves de su templo funerario en Medinet Habu (Tebas, Alto Egipto). Es probable que fuesen de origen indoeuropeo y que antes de llegar hasta Egipto e instalarse en Canaán hubieran vivido algún tiempo en una isla, a la que la Biblia llama Kaftōr. Tradicionalmente ésta viene identificándose como Creta, pero los últimos descubrimientos arqueológicos indican que es Chipre. Amós les atribuye dicha procedencia y Jeremías les llama «retoños de la isla de Kaftōr»[1]. Las inscripciones jeroglíficas egipcias indican el mismo origen. Establecidos al sur del monte Carmelo, en particular en la fértil llanura litoral de Šĕfēlāh, sus cinco principales ciudades se designaron con la expresión no bíblica de Pentápolis. Eran Gaza, la más meridional, 'Ašdōd, Ascalón, Gat y 'Eqrōn[2]. Poseían además algunos poblados o aldeas

fortificadas, como Yabnĕʾēl o Jamnia y otras. La fusión racial con los autóctonos cananeos se realizó en poco tiempo. Adoraban a Dagón[3], Báʾal Zĕbūl, antigua divinidad cananea, y otros dioses. Se les consideraba grandes guerreros (Goliat), si bien los otros pueblos les despreciaban por no practicar la circuncisión[4]. A mediados del siglo XI se encontraban en plena lucha con los hebreos que contendían también con los nómadas moabitas y arameos. Los filisteos derrotaron a los hebreos en ʾEben hā-Ézer, se apoderaron del Arca y destruyeron Šīlōh[5]. Los descubrimientos arqueológicos atestiguan que los filisteos devastaron al mismo tiempo una gran parte de la Palestina occidental. Samuel (hacia 1050 A.C.) y Saúl (hacia 1020) detuvieron el peligro filisteo, pero después de la muerte del segundo en la batalla del monte Gelboe[6] los filisteos volvieron a dominar una gran parte del país de donde no fueron arrojados hasta un momento avanzado del reinado de David (hacia 990). Luego su papel histórico fue muy secundario, sobresaliendo, en cambio, en las actividades comerciales. Algunas de sus ciudades se convirtieron en importantes centros caravaneros.

La civilización filistea es conocida sobre todo por los yacimientos periféricos a la llanura, pues las cinco ciudades de la Pentápolis siguieron estando ocupadas en tiempos posteriores, lo que hace que en ellas los restos se encuentren a gran profundidad, como ocurre en Ascalón y Gaza. En todos estos yacimientos arqueológicos, en los niveles correspondientes a las primeras décadas del siglo XII, aparece un tipo característico de cerámica que ha recibido precisamente el nombre de *filistea* y que siguió en uso hasta finales del siglo XI. Se encuentra en territorio filisteo, en el Négeb y, en pequeñas cantidades, en Megiddo.

El conocimiento de la arqueología filistea se ha visto enriquecido desde 1947 por los trabajos realizados por A. Furumark, C.F.A. Schaeffer y P. Dikaios, que descubrieron un nivel de ocupación hasta ahora desconocido en Sinda y Enkomi (parte oriental de Chipre). Este nivel, que hay que fechar entre 1225 y 1175, contiene una cerámica local de tipo micénico, casi idéntica por su forma, su decoración y su técnica a la más antigua cerámica filistea de Palestina. Como que estos vasos tienen un gran parecido con los peloponésicos, se deduce que los ocupantes que los introdujeron en Chipre primero, y luego en Palestina, procedían de las tierras del Oeste. En 1951, Georgiev y Berard han demostrado que el nombre «filisteo» derivaba del de los pelasgos prehelénicos de la cuenca del Egeo. Los tipos de la mencionada cerámica son variados, pero predominan las cráteras y los cántaros con un engobe añadido después de la cocción sobre el cual se pintaban en color rojo o negro dibujos geométricos y cisnes, alisándose las plumas. Los cántaros llevan, por lo general, un filtro, para separar las impurezas de la bebida, cerveza o vino, a la que eran aficionados los filisteos.

[1]Am 9,7; Jer 47,4. [2]Jos 13,3; 1 Sm 6,16-17; Jer 25,20; Am 1, 6-8; Sof 2,4; Zac 9,5. [3]1 Sm 5,2-5; 1 Mac 10,84; 11,4; 2 Re 1,2-3. 6.16. [4]Jue 15,18; 1 Sm 31,4. [5]1 Sm 4,1-2.10-11. [6]1 Sm 31,1-8.

Bibl.: A. GARDINER, *Onomastica*, I, Oxford 1947, págs. 200-205. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962 (trad. esp.).

E. RIPOLL

FILOGENIA (der. del gr. φῦλον, «especie», y γενεά, «nacimiento»). Parte de la paleontología que estudia el origen de las especies biológicas o de los grupos taxonómicos supraespecíficos, buscando dilucidar la historia de sus antecesores en el tiempo, a través de las eras geológicas. Los resultados se representan mediante esquemas de diferentes tipos, en los que de alguna forma se intentan establecer las relaciones y enlaces entre los grupos biológicos, teniendo en cuenta, además, el factor tiempo. Frecuentemente adoptan estos esquemas el aspecto de un árbol genealógico, en donde cada rama representa un grupo; su espesor indica la mayor o menor abundancia de especies o de individuos en un momento determinado de la historia de la Tierra; en los puntos de bifurcación de las ramas, se suponen situados los tipos «sintéticos» con caracteres ambiguos, de los que derivan por diferenciación evolutiva las formas situadas en una y otra rama del árbol genealógico. En general, las ramas de estos esquemas terminan adelgazándose, a medida que el grupo biológico correspondiente va perdiendo importancia, hasta su total extinción (cuando se terminan antes de llegar a la época actual), o quedando en forma de fauna «residual»; otras veces se abren hacia arriba, indicando que el grupo a que corresponden está aún en pleno desarrollo. Estos esquemas son siempre el resultado de reconstrucciones ideales, pues lo único que en realidad conocemos por los fósiles son sus secciones horizontales (conjuntos de formas contemporáneas), pero el enlace de las ramas así determinadas, por su parte inferior, es siempre o casi siempre hipotético, estando este punto sujeto a continuas revisiones y modificaciones de detalle; además, es frecuente que en el árbol genealógico así formado, queden extensas lagunas que impidan relacionar algunas ramas aisladas, que si se enlazan es sólo como ensayo.

Bibl.: B. MELÉNDEZ, *Manual de Paleontología*, Madrid 1955. P. LEONARDI, *La evolución biológica*, Madrid 1957.

B. MELÉNDEZ

FILÓLOGO (Φιλόλογος, «erudito», «filólogo»; Vg. *Philologus*). Cristiano de Roma, a quien saluda san Pablo[1]. Dado el contexto neotestamentario, se ha supuesto que era marido de → **Julia**. Su nombre, que se ha encontrado en las inscripciones, era común entre los esclavos y libertos de la casa imperial.

[1]Rom 16,15.

Bibl.: A. VIARD, *Épître aux Romains*, en *La Sainte Bible*, XI, 2.ª parte, París 1951, pág. 157.

D. VIDAL

FILÓN DE ALEJANDRÍA. Judío de la Diáspora. Nacido en Alejandría alrededor del 30 A.C., y muerto en la misma ciudad hacia el 50 D.C. De familia distinguida, recibió, juntamente con la hebrea, la educación griega que se daba a los ciudadanos ilustres. Durante largas temporadas se retiraba a la soledad para darse a la contemplación. En el año 40 D.C., ya anciano, se unió a la misión que la comunidad judía envió a Calígula para protestar contra la persecución.

En sus escritos intentó conciliar la revelación hebrea con la cultura griega, poniendo ésta al servicio de aquélla;

y así es en rigor el primer teólogo hebreo. Filón era un fariseo ortodoxo, penetrado del más profundo respeto hacia la Tōrāh; pero al mismo tiempo era un cultivador apasionado de la filosofía y, sobre todo, encomia a Platón, a Heráclito, a los estoicos, a los que considera imitadores de Moisés.

He aquí la lista de los escritos de Filón:

1. EXPOSICIÓN CATEQUÍSTICA. *Quaestiones et solutiones in Genesim I-IV, In Exodum.*

2. COMENTARIOS ALEGÓRICOS AL GÉNESIS. *Legum Allegoriarum, De Cherubim et flammeo gladio, De sacrificiis Abelis et Caini, Quod deterius potiori insidiari soleat, De posteritate Caini, De Gigantibus. Quod Deus sit immutabilis, De agricultura, De plantatione Noe, De ebrietate, De sobrietate, De confusione linguarum, De migratione Abrahae, Quis rerum divinarum heres sit, De congressu quaerendae eruditionis causa, De fuga, De mutatione nominum* y *De somniis.*

3. EXPOSICIÓN DE LA LEGISLACIÓN MOSAICA. *De mundi opificio, De Abrahamo, De Josepho, De Decalogo, De specialibus legibus, De tribus virtutibus: de fortitudine, de caritate, de poenitentia* y *De praemiis et poenis.*

4. OTROS ESCRITOS. *Vita Moysis, Quod omnis probus sit liber, Adversus Flaccum, De legatione ad Caium, De Providentia, De Alexandro et quod propriam rationem muta animalia habeant, De Iudaeis* y *De vita contemplativa.*

Filón es un creyente judío ferviente y ortodoxo que intenta incorporar todos los valores de la cultura griega al espíritu trascendente de la revelación mosaica. Su obra, dirigida preferentemente a sus correligionarios para preservar su fe, es una exégesis de la Tōrāh por versículos, por perícopes sueltas. Para ello se sirve de la exégesis alegórica, usada ya por los estoicos para interpretar el politeísmo. No abandona, por ello, el sentido literal, que suele reconocer plenamente, sino que intenta descubrir, a través de él, un significado más alto y trascendente. Con ello construye, al margen y por encima del sentido literal, un tratado éticorreligioso, que constituye propiamente su elaboración teológica.

La idea de Dios positiva y personal es la de la Biblia. Es el Dios del mundo, y no sólo de los judíos. Dios es el alma, el intelecto del universo, pero no le es inmanente, sino absolutamente trascendente. De Dios derivan: el mundo sensible, en la forma descrita por la Tōrāh, y el mundo espiritual: los ángeles de la Biblia y el λόγος y las potencias de la filosofía alejandrina. Los ángeles, para Filón, se convierten en potencias, y hacen posibles las relaciones de conocimiento y de religión entre Dios y el hombre, incapaz de llegar por sí mismo a Dios.

El primer intermediario es el λόγος. Filón cree encontrarlo en cada página del relato bíblico: el ángel de Yahweh en las varias teofanías. Lo llama instrumento de Dios en la creación, imagen de Dios, hijo primogénito de Dios. El λόγος es un ideal proyectado entre el cielo y la tierra, ejemplar del mundo, revelador de Dios; es principio cósmico de separación y de diversidad (λόγος τομεύς), como la razón humana es el principio lógico de discriminación. La idea directriz de imágenes tan diversas es la trascendencia de Dios y la necesidad de un intermediario entre Dios y el mundo. El λόγος, por lo tanto, no es Dios, ya que entonces todo el sistema se derrumbaría. Si se le da el nombre de Dios, es por una exigencia exegética, y en sentido análogo o secundario (δεύτερος θεός). No es una persona, sino una personalidad indecisa, más cerca de una simple abstracción.

En antropología, Filón ilustra el pensamiento judío con la aportación de la filosofía de Platón y Aristóteles. En el hombre hay σῶμα, ψυχή y νοῦς. La ψυχή es la sede de la vida sensible; el νοῦς, hecho a imagen de Dios, es inmortal y constituye la personalidad del hombre; es la sede de la vida intelectiva, moral y mística. La ψυχή es intermediaria entre el ἄλογον (la parte inferior somática) y el νοῦς, en la lucha continua que se desarrolla entre ambos. Al νοῦς le es imposible elevarse a la θεωρία («conocimiento») de Dios sin que Dios le comunique el πνεῦμα. El νοῦς es el receptáculo del πνεῦμα divino. El hombre, con sus facultades naturales, puede llegar solamante a conocer, por la creación, la existencia de Dios; elevarse a los dos potencias, la creadora y la regia, más cercanas a la *mónada* divina; quizás también al λόγος. Entonces el alma reconoce su debilidad, y el πνεῦμα divino desciende sobre ella: la luz divina que enciende cuando la humana se apaga. La luz divina la lleva hasta la idea pura, absolutamente simple, Dios mismo.

Filón hace de la historia una enseñanza religiosomoral: el cuidado de Dios por cada alma; y así cierra la puerta a todo mesianismo. Filón fue ignorado por el judaísmo, y, consiguientemente, no tuvo la menor influencia en los escritores del NT. Sólo más tarde, los apologistas y los escritores cristianos alejandrinos se nutrieron abundantemente de sus ideas, sobre todo en la elaboración de la teología del λόγος hasta construir un sistema bastante alejado de la perspectiva neotestamentaria, y puesto en la pendiente resbaladiza que desembocó en la abundante proliferación de las herejías cristológicas y trinitarias del siglo IV.

Bibl.: E. BRÉHIER, *Las idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2.ª ed., Paris 1925. J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, I, 9.ª ed., París 1927, págs. 172-251. E. STEIN, *Die allegorische Exegesen des Philo aus Alexandrie*, Giessen 1929. F. H. COLSON - G. H. WHITAKER, *Philo, with an English Translation*, 9 vols., Cambridge 1929-1941. H. SCHMIDT, *Die Anthropologie Philons von Alexandria*, Wurzburgo 1933. H. A. WOLFSON, *Philo, Foundations of Religion's Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, I-II, Cambridge 1947.

J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

FILOSOFÍA EN LA BIBLIA. 1. INTERACCIÓN FILOSOFÍA-BIBLIA. *a*) El Concilio Vaticano I enseña que se ha de atribuir a la revelación aquel conjunto de verdades que, aunque de suyo no son inasequibles a la razón humana, de hecho, sin embargo, en la situación actual en que está la humanidad no pueden ser conocidas por todos fácilmente, con firme certeza y sin mezcla de errores (sesión III, cap. 2; DENZ, 1786). En realidad, fuera del ámbito de la filosofía cristiana no se conservó el conjunto de verdades fundamentales patrimonio de la razón; porque si bien tomadas aisladamente fueron conocidas ya por uno, ya por otro filósofo, pero no en conjunto, con firme certeza y sin mezcla de errores, ni por mucho tiempo.

La naturaleza del influjo de la revelación sobre la filosofía es interpretado como influjo de orden «psicológico» sobre el filósofo (de modo semejante a como el maestro o padre influye en el alumno, sin quitar por ello el valor de ciencia a las demostraciones matemáticas o físicas que de hecho verá gracias a este influjo); no quita, pues, su carácter científico y racional.

b) También puede decirse, hablando de un modo general, que ha de haber cierto influjo de la filosofía sobre la Biblia, si por filosofía entendemos verdades que de suyo no son inasequibles a la razón humana. En efecto, la revelación se comunica a hombres; por tanto, el «modo» de recepción y de transmisión será humano, así como en el plano científico (matemático, físico, filosófico, etc.) enunciamos verdades sin que atribuyamos a la realidad el «modo» humano de expresarlas, sino el contenido expresado a través de él: vgr., con el concepto universal «hombre» predicamos del individuo Sócrates un contenido, no el modo humano con que lo concebimos y expresamos. Así, al escoger Dios a un pueblo para comunicarle sus verdades se valió de los medios humanos de que este pueblo disponía, por ejemplo, al ordenar Josué que se detuviese el sol; pero la revelación repetidas veces corregía este modo, cuando podía tomarse como «contenido» algo erróneo de él, que pudiera atribuirse a la revelación, por ejemplo, el «logos» de san Juan que es Dios y un mismo Dios con el Padre, difiere radicalmente del Logos de Filón.

c) Fuera de esto, la misma Biblia expresa varias veces la interacción que hay entre el conocimiento de la verdad que en la Biblia se contiene, y la buena disposición, o mal disposición del hombre[1].

[1]Prov 1,7; 8,12.17; Sab 1,1-4; Eclo 1,12-14; Sal 111,10 (Vg. 110); Jn 3,19-21.

2. Contenido filosófico de la Biblia. En la Biblia aparecen muchísimas nociones que pueden llamarse filosóficas, no precisamente como si el motivo de admitirlas fuera una demostración racional, sino en cuanto a que se trata de verdades que por otro lado la razón humana de suyo podría conocer por sí misma. Enumeremos algunas entre las más salientes.

Existencia de Dios: No con incertidumbre, ni con meras sugerencias, sino con absoluta certeza afirma la existencia de Dios, Ser Supremo, Principio de todo; de tal manera que frente al politeísmo que rodeaba al pueblo hebreo la revelación bíblica comunicaba a éste la unicidad de Dios[1], reprobando como falsedad el politeísmo y su culto[2]; Dios, que por otra parte es cognoscible por la mente humana a través de sus obras, las criaturas del universo[3]; el cual nos revela su nombre más íntimo para que su pueblo escogido pueda invocarle[4]; excluye toda clase de panteísmo, pues dista inmensamente de nosotros en perfección, como Hacedor de todo, aun estando por su presencia dentro de nosotros[5]; sabemos de Él muchas cosas, como que es benigno, misericordioso, justiciero, veraz, etc.[6]; pero por su grandeza no podemos conocerlo tan perfectamente que todo lo de Él nos sea asequible, antes es incomprehensible por el hombre[7], porque es inmenso[8]; no es corpóreo, sino espíritu[9]; es infinito, concepto que se expresa de varias maneras vgr., diciendo que supera todo límite[10]; que es la plenitud[11], de suerte que es todo[12] y todas las naciones ante Él son como si no fueran nada[13]; para su inteligencia la medida no existe[14]; todo lo conoce[15], aun antes de que exista[16]; conoce los pensamientos y voluntades de los hombres[17], lo cual es propio de Dios solamente[18], pues los hombres no podemos[19]; Él, en cambio, no sólo conoce lo que los hombres quieren, sino lo que querrán[20] y lo que querrían en tales o tales circunstancias[21]; tiene, por tanto, providencia de todo[22].

[1]Is 44,6; 45,5.18; 46,9; Éx 20,22-23; Dt 6,4; Sab 12,13; Mc 12,29; Rom 3,30; Gál 3,20; 1 Cor 8,4; Ef 4,6; 1 Tim 2,5. [2]Jer 16,19; Sal 96.5. [3]Sab 13,1; Rom 1,18-23. [4]Éx 3,14. [5]Act 17,24-29. [6]Éx 20,5-6; 34,6-7; Dt 5,9-10; Sal 7,12; 145,8; Jon 4,2. [7]Jer 32,19; Sab 17,1; Rom 11,33. [8]1 Re 8,27; Is 66,1; Job 11,7-9. [9]Jn 4,24. [10]Sal 145,3; 147,5; Bar 3,25. [11]Ef 3,19. [12]Eclo 43,27-28. [13]Is 40,17; Dan 4,32. [14]Sal 147,5; Rom 11,33; 1 Cor 2,10. [15]Est 14,14; 13,12; 1 Sm 2,3; Heb 4,13. [16]Dan 13,42. [17]Act 15,8; Sal 7,10; 1 Cr 28,9. [18]1 Re 8,39. [19]Jer 17,9. [20]Dan 13,42; Jn 6,65; Sal 139,3. [21]Mt11, 21-23; 1 Sm 3,10-13; Jer 38,17. [22]Sab 6,8; 8,1; Act 17.25; 1 Pe 5,7.

Es especialmente digna de notarse la conexión que hay entre cinco verdades, conexión mutua en el orden filosófico, y asimismo conexas en la revelación: creación - infinitud de Dios - providencia - libertad humana origen del pecado - solución al problema del mal (naturaleza y existencia del mal).

En efecto: *a*) Para producir algo, es decir, para hacerlo pasar de la potencia al acto, cuanto más remota o distante sea esta potencia, tanto mayor habrá de ser la perfección y la actuación de la causa; por ejemplo, en el orden del movimiento físico, mayor «fuerza» y mayor «trabajo» se requerirán para levantar un peso de 1000 kilogramos a 1000 m de altura que un peso de 1 kilogramo a 1 m; cuando se supone una materia eterna preexistente y un demiurgo que sólo ha de estructurarla o informarla para organizar el mundo, entonces ni hay noción de creación (sino educción de una forma a partir de una materia preexistente), ni se requiere en el demiurgo infinitud; pero la noción de creación sin materia preexistente — por tanto, producción en cuanto al mismo ser, es decir, de la nada —, como en este caso el término desde el cual parte la producción dista infinitamente, requiere en el Creador poder infinito.

b) Si había una materia eternamente preexistente, que recibió el influjo de un demiurgo, entonces esta materia es la que recibiéndolo resistía a la organización o información, por tanto, ella era origen del mal, y por lo tanto, no todo es bueno, y así existen dos principios, uno bueno y otro malo; por consiguiente, el pecado viene al hombre por su incorporación o materialización, no de su libre voluntad; por tanto, queda sin resolver el porqué del mal: ¿cuál es la razón de la existencia de esta materia eterna y de este mal radical eterno? Pero si no hubo materia más que creada por Dios, y Dios es bueno, entonces todo ser en cuanto ser es bueno. Hay un solo último principio y la providencia de Dios se extenderá (como su conocimiento y su poder) a todo y a todo ser en cuanto ser; por consiguiente, no podrá explicarse de una manera cómoda el pecado, recurriendo a la materia, sino que vendrá al hombre por ser finito y corruptible en su libertad, capaz de elegir

un bien físico que esté privado de un bien moral; por tanto, Dios será causa de todo bien, pero por lo mismo que crea seres finitos (es contradictoria la noción de un ser creado-infinito) hay en ellos la capacidad radical de poder corromperse, es decir, de volverse malos en cuanto a algo, capacidad que se actuará a menos de un constante milagro sin razón; por consiguiente, el mal está permitido por Dios porque no impedirá la consecución del bien último que eficazmente Dios busca; y nosotros, así como no conocemos los seres exhaustivamente, tampoco podremos conocer las razones particulares que Dios tendrá en cada caso para permitir un determinado mal dentro de su Providencia.

Estas doctrinas están abundantemente representadas en la Biblia. La creación, ante todo, en ningún lugar de la Biblia se expresa que hubiera una materia preexistente independientemente de Dios, sobre la cual se ejerciese su acción ordenadora; más aún, se habla con frecuencia de Él como dueño absoluto de todo, ejerciendo sobre todo un dominio enteramente ilimitado, lo cual cuadra con la idea de que todo viene de Él, es decir, por creación; pero no se entendería si algo preexistiese a su acción productora del universo[1] y así cuadran con esto los nombres que se dan a Dios, como el de ʾĂdōnāy, Señor, y también el sentido que frecuentemente se ha dado al nombre de Yahweh, «El que Es» (como significando «Aquel cuya esencia es Ser»), palabra que nunca se atribuye en la Escritura a ningún otro ser. Pero además se halla la doctrina de la creación expresamente enseñada en la Biblia: en las palabras de la madre de los Macabeos alabada por el autor sagrado[2] y en el Hexámeron[3], donde el hagiógrafo quiere enseñar a sus lectores el absoluto dominio de Dios (frente al dualismo y politeísmo circundantes); lo cual se expresa muy bien por la palabra «creó», *bārāʾ*, que si bien de suyo pudiera significar «producir» en un sentido general, sin embargo, de hecho en la forma *qal* y *nifʿal* significa siempre en la Biblia alguna obra especialmente divina; nunca se usa con un complemento de materia de la que se produzca algo, como al contrario ocurre en otros verbos más o menos sinónimos, como *yāšar* y *yāṣar*. Por esto después de decirse que así produjo Dios «cielos y tierra» (la universalidad de las cosas), por lo menos materiales[4], puede entenderse que en una consideración posterior vino la organización, pues en la primera producción, por su creación, «esta tierra era desierta y vacía»[5] y después se estructuró el cosmos con lo que se llamó «creación segunda», es decir, se expresaba la noción, de suyo difícil, de creación, de una manera aptísima para la mentalidad de aquellos lectores[6]; consecuentemente, no se dice que hubiese algo malo preexistente, que resistiese a la acción de Dios, sino al contrario, que todo era bueno, como no podía ser menos si sólo había un Principio y Éste era bueno[7].

Por tanto, el mal es algo que sobreviene o se sobreañade a la obra creada por Dios: la serpiente de que se habla en el Génesis[8], como aparece por el contexto, es instrumento del espíritu malo, el cual no escapa a la providencia de Dios[9]; por tanto, el pecado, cuyo estipendio es la muerte, el mal físico del castigo[10] sobrevino a la creación por la tentación del espíritu malo, el cual a su vez no fue en un principio así, sino que por su propia culpa cayó en el pecado y se hizo malo[11]; asimismo, la concupiscencia, que es un mal físico, es llamado a veces mal moral, o pecado[12], porque lleva al pecado y porque proviene del pecado original[13] e incita al pecado, que se origina cuando la voluntad consiente en su desorden[14]. Por consiguiente, el hombre es *libre* para hacer el bien y el mal[15].

[1] Sal 89,12; Est 13,10-11; Eclo 18,1; Mt 11,25. [2] 2 Mac 7,28. [3] Gn 1,1. [4] Is 66,1; Jer 32,17; Mt 11,25; 28,18; Act 17,24. [5] Gn 1,2. [6] Sab 11,17; Prov 8,22; Heb 11,3. [7] Gn 1,31; Sab 11,25-26. [8] Gn 3,1 y sigs. [9] Sab 2,21-24. [10] Rom 6,23; cf. Jn 8,44; Ap 12,9. [11] 2 Pe 2,4; Jn 8,44; Jud ver. 6; 1 Jn 3,8; Ap 12,7; Lc 10,18; Mt 25,41, en consonancia con Ez 28,15 y sigs.; Is 14,12.14. [12] Sal 51,7 (Vg. 50). [13] Gn 3.7.10.11; 4,6-7; Sant 1,13-15. [14] Mt 15,18-20; Mc 7, 20-23; Tit 1,15. [15] Eclo 15,12-17.

Concuerdan con esto las otras enseñanzas dadas por la Biblia sobre la naturaleza del hombre, como es su composición de un doble elemento[1], a saber, el cuerpo material[2] y el alma que aparece en el compuesto animado[3], la cual sobrevive a la destrucción del cuerpo, pues los que mueren van a reunirse con sus padres, con su pueblo[4], entran en el šĕʾōl, sitio en que están las almas privadas de la vida terrestre y de los goces de ésta[5], pero de suerte que esta sobrevida es inmortal[6] sin que obste el texto oscuro del Eclesiastés[7] referente al aspecto animal del hombre, pues en el mismo libro claramente se enseña la inmortalidad del alma[8].

[1] Gn 2,7. [2] Mt 14,12; 19,5; 27,58; Mc 10,8; 15,43; Lc 17,37; 23,52-53; Jn 19,31.38.40; Act 9,40. [3] Ez 37,8-10; Lam 2,12; Act 20,10; Lc 8,55; 12,20; Jn 11,23. [4] Gn 15,15; 25,8.17; Dt 31,16; 1 Re 2,10. [5] Gn 37,35. [6] Sab 2,23; Mt 10,28; Flp 1,23. [7] Ecl 3,21. [8] Ecl 9,10; 12,7.

Con estas enseñanzas acerca de la naturaleza del mal, no sólo da la Biblia una doctrina que también enseñan los filósofos por su cuenta, sino que añade la solución al problema del mal, es decir, por qué hay males; pues ante todo se enseña que caen dentro de la ordenación de Dios los males físicos como la muerte, la enfermedad[1]; y el mal moral tiene también su razón de ser[2]; aunque es verdad que se plantea ante el hombre la angustia por el problema de la existencia del mal cuando no conoce el porqué de alguno[3] y su solución se da en muchos pasajes, pero de una manera especial en el libro de Job. Job acepta los males como venidos de la mano de Dios[4]; intervienen sus amigos que atribuyen sus males a culpas; ʾĔlīhūʾ (que es alabado por el autor sagrado): *a*) no imputa a Job que le hayan sobrevenido males por culpas que hubiere cometido: a todos pueden sobrevenir; le imputa sólo que se haya dejado llevar de los males murmurando de Dios. Su argumentación consiste en decir: *b*) que si ningún hombre tiene la sabiduría que se requiere para llevar adelante la maravillosa perfección que descubrimos en los seres de la creación, mucho menos podrá nadie tener sabiduría para conocer los designios de Dios sobre el mal: «Guárdate de volverte hacia la iniquidad, pues por eso has sido probado por la aflicción. Si Dios es excelso por su fuerza, ¿quién es maestro como Él? ¿Quién puede señalar su conducta? Y ¿quién podrá decirle: has cometido injusticia?»[5], pero Dios pretendió probar la fidelidad de Job (es decir, un bien moral, que es purificarle, hacerle merecer), permitiendo para ello que el enemigo le afligiese con el mal físico; por esto no fue insensible

a su súplica y finalmente le devolvió mayores bienes[6]. En Tobías se presenta la prueba (mal físico) como algo que ha de sobrevenir necesariamente para agradar más a Dios aquel que ya era bueno[7]. Mucho más allá va la doctrina del libro de la Sabiduría: «Aunque, a juicio de los hombres, hayan sido castigados, su esperanza está rebosante de inmortalidad; y, castigados un poco, serán en grande favorecidos, pues Dios los sujetó a prueba y hallólos dignos de sí»[8] y recibirán así el galardón eterno: «Mas los justos viven eternamente y en el Señor está su recompensa, y la solicitud por ellos en manos del Altísimo»[9]. Cabe la posibilidad de que ante la prueba que es el mal físico, el hombre no responda bien[10], pero puede el hombre hacerse merecedor (precisamente por el sufrimiento) de bienes superiores[11], como fue necesario que Él mismo sufriese los males de la pasión y de la muerte en cruz, para redimir el mundo[12], doctrina que comprendieron muy bien los apóstoles[13]. De suerte que la Biblia va desde enseñar que la aparición del mal no escapa a la Providencia divina, que lo ve como consecuencia que puede brotar del ser creado, contingente, finito, por corrupción del bien, hasta admitir que en su conjunto el mundo con mezcla de bienes y males cae dentro del bien y del supremo fin de la Creación, que en la consecución del fin último tampoco escapa a la Providencia divina.

Da, pues, la Biblia un sentido a la vida del hombre sobre la tierra, porque no es la vida presente, tan breve, adecuada a las aspiraciones humanas, con bienes muy limitados y vanos, mezclados con muchos males[14]; pero está ordenada a un resultado del más allá: «Conclusión del discurso de todo lo oído: teme a Dios y sus preceptos guarda, pues esto es todo el hombre. Pues todas las obras Dios las traerá a juicio, acerca de todo lo oculto, ya bueno, ya malo»[15]; juicio que ante todo será de cada uno a su muerte[16] y también universal[17]; juicio tras el cual habrá la sanción que requiere el hecho de la ley[18]; sanción de castigo para los que han roto el dinamismo dado por Dios a su ser hacia Él, anteponiéndole la voluntad de bienes criados[19]; sanción de premio para los que en la vida, que es esencialmente prueba, tránsito, sirvieron y glorificaron a Dios: premio tan inmenso que supera todo cuanto puede el hombre imaginar y es más de todo a cuanto pueda aspirar[20] y que es expresada con múltiples metáforas aptas para sugerir su grandeza[21].

[1]Dt 32,39; Is 45,7. [2]Mt 13,24-30,36-43; Rom 5,12.18-21; Ap 22,11-12. [3]Jer 12,1-2; Sal 73,3-14. [4]Job 2,10. [5]Job 36,21-23. [6]Job 42,7-17. [7]Tob 12,13. [8]Sab 3,2-8. [9]Sab 5,15-16. [10]Mt 13,21; Mc 4,17. [11]Mt 5,10-12; 16,24; Mc 8,34; Lc 6,22-23; 9,23. [12]Luc 24,26. [13]Act 14,21; 2 Cor 4,17; Ap 7,14-17. [14]Ecl 2,1-26 y sigs. [15]Ecl 12,13-14. [16]Eclo 11,27.28.29; Ecl 12,5.7.14; Heb 9,27. [17]Mt 16,27; 25,31; 2 Tim 4,8; Ap 20,13. [18]Ap 22,11-12. [19]Mt 18,6-9.25.31-46; Mc 9,41-47; Lc 16,19-31; Ap 19,20; 20,9.14; 2 Tes 1,8; Heb 6.8. [20]1 Cor 2,9. [21]Is 35,10; Sab 5,16; Mt 13,43; 19,29; 25,21.34; Lc 13,29; 18,29-30; Jn 12,25; Rom 5,17; 6,22-23; 8,17; 1 Cor 9,25; 13,12; 2 Cor 5,1; Gál 6,7-10; Ef 1,18; Col 1,3-5; 3,1-14; 1 Tes 2.12; 4,17; 1 Tim 6,18-19; 2 Tim 2,10; 4,8; Heb 10,35-36; Sant 1,12; 2,5; 1 Pe 1,3-9; 5,10; 1 Jn 3,2; Ap 2,7; 3,5.12.21.

Un grupo muy importante de ideas filosóficas contenidas en la Biblia lo forman las ideas sobre la ley moral, en parte objeto de la ética filosófica y en parte objeto de la moral teológica (→ **Moral en el AT** y **Moral en el NT**). Sólo notamos aquí un aspecto que pertenece también a la ética estudiada en filosofía y que por su importancia no puede olvidarse, a saber: señalar el fin de la creación, que es señalado en la Biblia como la comunicación y glorificación de la bondad de Dios[1].

Otro contenido importante de ideas filosóficas de la Biblia está formado por lo que podríamos llamar verdades lógicas o criteriológicas. Se ha dicho que la lógica que usa, por ejemplo, san Pablo en sus demostraciones no está siempre conforme con las reglas de la lógica clásica[2]; mejor sería decir que usa la lógica espontánea, popular, es decir, constantemente añade al nervio lógico fundamental, saltos de intuición, pero de suerte que siempre es susceptible de «formalizarse», como hacemos con el discurso ordinario de cualquier persona o de cualquier filósofo. Rara es la vez que se usa en la Biblia un argumento «en forma», como el conocido sorites del libro de la Sabiduría[3]

Es muy digna de notarse la posición nobilísima que constantemente manifiesta la Biblia respecto de la noción de verdad. Estando rodeado el pueblo hebreo de un mundo que vivía en fábulas y mitos, los cuales frecuentemente eran reconocidos como tales por los mismos pueblos que les daban culto y otras veces eran corregidos (con lo cual implícitamente atribuían error a sus dioses), la Biblia manifiesta constante y maravillosamente el aprecio más alto que puede tributarse a la verdad que enseña; conjuga con frecuencia el binomio de las dos nociones «verdad-fidelidad»: Dios es siempre fiel a sus promesas, a la amistad del hombre bueno[4]; la verdad de Yahweh dura para siempre[5], pues Dios tiene caminos de verdad[6]; Dios ama la verdad en lo más íntimo[7]; Jesús está lleno de verdad[8]; es el verdadero y veraz[9]; más aún, es la Verdad[10]; el Espíritu de Dios es la Verdad[11], es el Espíritu de verdad[12]; entre los hombres, en cambio, hay dos grupos, hay hombres que son del grupo de la verdad y otros no[13]; hay hombres que caminan por caminos de verdad[14] y éstos son los que escuchan la verdad de la enseñanza bíblica[15]; andando en verdad seremos como Él[16]. Se presenta la enseñanza o doctrina de la Biblia como la verdad[17]; en cambio a la doctrina revelada por Dios que es la verdad, se oponen las fábulas[18]; se opone la injusticia, la ira, el obrar mal[19]; se oponen los que no abren el corazón al amor de la verdad para ser salvos[20], pues conocer y hacer la verdad los salvaría[21]; los haría libres[22]. Habiéndose definido Dios a sí mismo como «El que Es»[23], inmutable y fiel, en oposición a él es obvio que la bestia, que lucha contra Dios, sea definida «era y no es», que tiene que durar poco y va a la perdición[24]; en cambio, «fiel es Dios», ya que «nuestra palabra propuesta a vosotros no es *Sí* y *No*. Porque el Hijo de Dios, Jesucristo, el que entre vosotros fue por nosotros predicado... no resultó *Sí* y *No*, antes *Sí* en Él se ha verificado. Porque cuantas promesas hay en Dios, en Él son el *Sí*»[25].

El contenido de otras muchas nociones de que trata la filosofía, podría también ser señalado en la Biblia. Las que hemos mencionado bastan para que el lector de la Biblia se llene de profunda admiración al encontrarse con enseñanzas tan excelsas y constantes en una pequeña estirpe que rodeada de pueblos con concepciones radicalmente diferentes, y a pesar de los vaivenes

de que su propia historia fue objeto con depresiones y caídas, sin embargo, mantuvo siempre un sentido nobilísimo en esta enseñanza. La sorpresa y admiración desaparecerán si advertimos que este conjunto impresionante de ideas filosóficas no fue producto de la mente de un pueblo filósofo que se dedicase a la especulación, sino de la revelación divina, la cual, valiéndose siempre de los medios humanos de expresión que le brindaba la progresiva elevación cultural del pueblo, iba expresando con estos modos locales, temporales y humanos ofrecidos en cada momento, una progresiva revelación de las verdades divinas.

[1] Is 43,7; 48,11; Eclo 17,7; Sab 13,1-4; Prov 16,4; Rom 1,20; 11,36; 1 Cor 15,28; Ef 1,6; Ap 1,8; 22,13. [2] Rom 4,9-22; Gál 4, 22-28; Heb 7,1-10. [3] Sab 6,17-20. [4] Dt 32,4; 1 Cor 1,9; 10,13; Sal 25,10; 31,6; 107,5. [5] Sal 117,2. [6] Tob 3,2. [7] Sal 51,8. [8] Jn 1,14. [9] Ap 3,7.14; cf. 1,5.19. [10] Jn 14,6. [11] 1 Jn 5,6. [12] Jn 15,26. [13] 2 Tes 2,12; 1 Jn 4,6. [14] Tob 1,13; Sal 119,30; Sab 5,6; 2 Pe 2,2. [15] Jn 18,37. [16] Ef 4,15. [17] Jn 17,17; 18,37; Gál 2,5; 5,7; Ef 4,21; Rom 1,25; 1 Tim 2,4; Tit 1,1; Heb 10,26. [18] 2 Tim 4,4; Tit 1,14. [19] Jn 3,20-21; Rom 2,8. [20] 2 Tes 2,10. [21] Sab 5,6; 1 Tim 2,4. [22] Jn 8,32. [23] Éx 3,14. [24] Ap 17,8.11. [25] 2 Cor 1,18-20.

3. CONTENIDO BÍBLICO DE LA FILOSOFÍA. En la Biblia sale una sola vez la palabra «filosofía» y entonces tiene un sentido peyorativo: «Mirad no haya quien os coja como presa por medio de la filosofía y vana falacia, conforme a la tradición de los hombres, según los rudimentos del mundo y no según Cristo»[1]. También alude san Pablo con prevención a la sabiduría de los griegos, que no buscan la salvación en el escándalo de la cruz[2]. Pasajes hay en que los autores sagrados tienen que refutar doctrinas filosóficas equivocadas de su tiempo y, por tanto, la filosofía influye así indirectamente en el contenido de la Biblia, al provocar una refutación y, por tanto, una exposición. Recuérdese la escena del Salvador refutando a los saduceos, que por su mentalidad materialista y racionalista negaban la resurrección de los cuerpos y la inmortalidad del alma[3].

Como consecuencia del antiguo dualismo, que veía en la materia el origen del mal, los herejes docetas no querían admitir que el cuerpo de Jesucristo fuera real, sino aparente; contra un ambiente similar se manifiesta el apóstol san Juan[4], como también san Ignacio de Antioquía, casi por el mismo tiempo, tiene en sus cartas varios pasajes en que ha de luchar contra los que negaban la realidad del cuerpo de Cristo y en especial contra los que por esta razón negaban que estuviera presente en la Eucaristía. San Pablo en Atenas tuvo que enfrentarse con filósofos epicúreos y estoicos, que rebotaron con la idea, para ellos enteramente extraña, de la resurrección de los cuerpos[5]; más aún, aquellas interminables genealogías de «eones» de que hablaron los gnósticos años más tarde, ya tenían su ambiente propicio cuando san Pablo puso en guardia a los colo-

Atenas. Aspecto parcial de la ciudad desde la colina del Areópago, vista desde la fachada de la Acrópolis, en donde san Pablo habló a los filósofos estoicos y epicúreos acerca de la resurrección de los cuerpos. (Foto P. Termes)



senses[6], y especialmente en la epístola a los Hebreos. La misma mentalidad que siglos después floreció en el maniqueísmo es la que miraba la materia como causa del mal, y, por tanto, no sólo daba prescripciones sobre los manjares, sino que miraba como cosa mala el matrimonio, contra los cuales reacciona en su carta a Timoteo[7]. San Juan menciona expresamente dos veces a los nicolaítas[8].

Algunos citan el libro de la Sabiduría, cuyo autor pertenecía a la comunidad judeohelénica de Alejandría y parece influenciado por este ambiente. Desde luego, hay que observar que cierto grado de influjo ambiental ha de haberlo siempre, porque el hagiógrafo es hombre, que habla con una lengua que él no inventa, sino que toma como instrumento de todos para hacerse entender de los demás, en cuanto a las nociones reveladas que con este medio expresará; pero el lenguaje está cargado de ambiente, de nociones, de una particular tradición, con estilo de pensar, etc., que pueden ser un instrumento para transmitir un mensaje, no el mensaje mismo, como, por ejemplo, cuando se dice en Josué[9] «detúvose el sol», hay un elemento popular y circunstancial, que se toma por medio o instrumento para expresar el milagro; como se dice que Dios se arrepintió[10]. Más aún no sólo la ciencia moderna está llena de casos semejantes (por ejemplo, el origen de la noción de «fuerza» en Leibniz) en su génesis histórica, sino que aún modernamente el que más piense estar libre de maneras humanas para expresar un contenido científico, estará usándolas y, sin embargo, nadie atribuirá por ello la «manera» al contenido científico ni negará por ello la ciencia. La dificultad está en señalar, en cada caso particular que nos ofrece la Biblia, cuáles son los límites entre lo que es un «modo» de expresión (por ejemplo, un estilo literario) y el «contenido» de lo expresado a través de tal modo.

Uno de los temas que han sido objeto de este estudio, es lo que copiosamente dice el libro de la Sabiduría sobre la sabiduría que penetra el universo[11], de modo que suscita el recuerdo de lo que llamaban los estoicos «alma del mundo»; la sabiduría es fuente de prudencia, justicia, fortaleza y templanza[12] como las cuatro virtudes cardinales de Platón; el alma está en el cuerpo como en su tienda[13], con expresión que recuerda la concepción platónica; por ello no han faltado quienes han visto en el libro de la Sabiduría influjos estoicos y una anticipación del «logos» del evangelio de san Juan. Ante todo es preciso observar que hay puntos doctrinales en que clarísimamente el autor del libro de la Sabiduría toma posición contra los estoicos; por ejemplo, pone en guardia contra lo que podríamos llamar el panteísmo estoico, su racionalismo, y contra el nihilismo de los escépticos, sin negar que en otros puntos pueda expresar el contenido revelado, valiéndose de los medios ambientales, sin cuya maduración histórica en aquel momento, quizá Dios no habría querido manifestárnoslo entonces, sino más adelante, cuando el pueblo estuviera preparado, como pasa, por el ejemplo, con el Apocalipsis de san Juan, que era especialmente adecuado para impresionar a los ambientes anteriores a la aparición del gnosticismo, con su sello de misterio o sabiduría oculta[14], la contraseña de las reuniones misteriosas[15], etcétera.

Algo parecido puede decirse relativo al «logos» de san Juan, que algunos creen influenciado por el rico erudito Filón, judío alejandrino. Lo que no deja lugar a duda es que el «logos» de Filón es sumamente impreciso, vago, hasta contradictorio: sería divino, pero no Dios; ya personal, ya no; ya realmente distinto, ya no; en cambio el «logos» de san Juan desde el comienzo es presentado de un modo tajante y ciertísimo: «El Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros»[16], pudimos palparlo[17], se describe su vida, su doctrina, su identidad sustancial con Dios Padre: «El Padre y yo somos una misma cosa»[18], aunque como Hijo se distinga del Padre. Sería, pues, inútil querer llevar más lejos el influjo hipotético de Filón sobre san Juan. Si lo hubo, se redujo meramente a un caso en que el hagiógrafo se aprovechó de un ambiente doctrinal corriente en su tiempo, para expresar en lo que había en él de acertado (no en todo), el contenido superior que quería comunicar.

Hay algunos escritores judíos que han imaginado que los filósofos griegos como Pitágoras, Sócrates, Platón, etc., se habrían inspirado en el Pentateuco y hasta Josefo cree que los filósofos griegos han tomado a Moisés por guía en lo que de acertado tienen sobre Dios. Pero no se ha podido determinar si realmente ha existido este influjo; y en caso de que hubiera existido, hasta qué punto llegó.

[1]Col 2,8. [2]1 Cor 1,22-25. [3]Lc 20,27.40. [4]1 Jn 4,2-3; 2 Jn 7. [5]Act 17,18.32. [6]Col 2,18. [7]1 Tim 4,1-5; cf. 2 Tim 2,16-18. [8]Ap 2,6.15. [9]Jos 10,13. [10]Gn 6,6; Sal 106,45; Jer 26,3. [11]Sab 7,24; 10,1. [12]Sab 8,7. [13]Sab 9,15. [14]Ap 2,24. [15]Ap 2,17. [16]Jn 1,14. [17]1 Jn 1,1-3. [18]Jn 5,18; 8,58; 10,30; 20,28.

Bibl.: F. DELITZSCH, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig 1861. A. WURM, *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief*, en *BSt*, 8,1 (1903). T. B. KILPATRICK, *Philosophy*, en HASTINGS, III, Edimburgo 1906, págs. 848-854. H. LESÊTRE, *Mal*, en *DB*, IV (1912), cols. 598-604; íd., *Philosophie*, en *DB*, V (1922), cols. 312-318. M. J. LAGRANGE. *Vers le Logos de Saint Jean*, en *RB*, 32 (1923), págs. 161-184, 321-371. J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, 2.ª ed., París 1927. G. BARDY, *Philon*, en *DThC*, XII (1933), cols. 1452-1453. M.-D. CHENU, *Lecture de la Bible et Philosophie*, en *Melanges Gilson*, Toronto 1959, págs. 161-171.

J. ROIG GIRONELLA

FILTRO. Jesús condena el hipócrita formalismo de los fariseos que ponen atención a ritos menudos y descuidan los grandes preceptos de la ley: «Guías de ciegos, que coláis (διϋλίζοντες, Vg. *excolantes*) el mosquito y os tragáis el camello»[1]. Evitaban con el filtro la posible impureza de cualquier insecto considerado como animal inmundo[2].

La raíz hebrea *zqq* se aplica describiendo la purificación de los metales y la clarificación de los vinos[3].

En la cerámica filistea del Hierro I se da con frecuencia el tipo de cántaro con un pitón provisto de colador o rejilla del mismo material que el resto de la pieza.

[1]Mt 23.24. [2]Lv 11,20.23. [3]Job 28,1; Sal 12,7; Is 25,6.

Bibl.: W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962, pág. 118 (trad. esp.).

C. WAU

FIN (heb. generalmente *qēṣ*; τέλος; Vg. *finis*). La palabra «fin» y conceptos análogos se toman en la SE con las distintas acepciones que suelen tener en el consorcio del lenguaje humano y además con algunas que

le son propias, como en lo que se refiere al mesianismo y a la escatología. Son dignos de consideración los siguientes apartados.

1. GEOGRÁFICO. Fin se entiende frecuentemente en sentido local de fines o fronteras (*gĕbūl*), sea de una ciudad, región o país[1], sea del mundo entero[2].

[1]Gn 47,21; Éx 10,14; Lv 26,6; Nm 20,22; 35,26. [2]Dt 28,49.

2. TEMPORAL. Puede referirse simplemente al final de un lapso de tiempo, como cuando se habla del fin del año[1], y puede tener una modalidad especial cuando se aplica al fin de la vida, tanto de los hombres como de los animales[2]. Atención particular merece la frase «final de los tiempos», que es un modismo para indicar la época mesiánica y con ella la escatológica, pues ambas forman un todo tras el cual ya no vendrán «otros tiempos»[3].

[1]Dt 11,12. [2]Gn 6,13; Ez 7,2. [3]1 Cor 10,11.

3. MODAL. Fin puede emplearse en frases que indican preferentemente modalidad. Entonces fin es lo mismo que las postrimerías de algo, como el final de hablar[1], de la composición de un poema[2], de la oración (*ʾaḥărīt*)[3], de un negocio o acontecimiento[4].

[1]Dt 20,9. [2]Dt 31,30. [3]Ecl 7,9. [4]Jue 16,9.

4. JURÍDICO. En el sentido que tiene una ley, la finalidad de un precepto[1].

[1]1 Tim 1,5.

5. MORAL. El fin de suyo puede entenderse también en un sentido que llamaremos moral, en cuanto implica el reconocimiento valorativo de las acciones del hombre como dignas de premio o de castigo. Así habla Pablo de la «recompensa (τέλος) del cristiano»[1].

[1]Rom 6,22.

6. MESIÁNICO. Una nota propia del AT es que todo él tiende a una realidad superior que anuncia, prepara y describe. Esta realidad es Cristo con todo el complejo de su obra salvadora. De ahí que se encuentran frases llenas de profundo significado, el más específico de toda la Biblia, como la de Pablo: «El fin de la Ley es Cristo»[1].

[1]Rom 10,4.

7. ESCATOLÓGICO. El concepto de fin se realiza espléndidamente en todo cuanto se refiere a las postrimerías del hombre[1] (→ **Escatología**).

[1]Mt 24,13-14; Mc 13,7; 1 Cor 15,24; 1 Pe 4,7.

8. EN LOS SALMOS. *a*) En 55 Salmos se halla la voz *lamnaṣṣēaḥ* (et. *lĕ-mĕnaṣṣēaḥ*, que es part. piʿēl de *nṣḥ*, «dirigir»; εἰς τὸ τέλος; Áq. τῷ νικοποιῷ; Sím. ἐπινίκιος; Teod. εἰς τὸ νῖκος; Vg. *in finem*; Jerónimo *victore*, del aram. *nṣḥ*). Con ella se significa que la composición sálmica que la lleva va dirigida de algún modo al entonador o maestro de coro[1]. Podría, pues, ella sola indicar la existencia de una colección especial de salmos, que hubiera corrido con entidad independiente antes de que fuera incluida definitivamente en la actual. Habría estado compuesta de 39 davídicos, 9 coreíticos, 5 asáficos, 2 anónimos y el cántico de Habacuc. Los LXX leyeron una forma tardía, derivada de *lānēṣaḥ*, que era *lĕ-minṣaḥ*, que tradujeron por εἰς τὸ τέλος. Eusebio y Teodoreto de Ciro la interpretaron en sentido escatológico, como si se refiriese al fin del mundo.

b) En el Sal 29, el griego conservó la frase ἐξοδίου σκηνῆς (Vg. *in consummatione Tabernaculi*) que indica que este salmo se había de cantar el último día de la fiesta de los Tabernáculos.

[1]Cf. 1 Cr 15,21.

9. FIN DE LA CREACIÓN. El fin de la creación puede entenderse en Dios creador o en las creaturas. El fin de Dios al crear el mundo, considerado en el mismo Dios, no es más que la perfección ontológica de Dios en cuanto es objeto del amor divino y se puede dar a otros seres por semejanza, en perfecciones estáticas o dinámicas, y se ha de glorificar sea con su manifestación objetiva, sea con las alabanzas de la creatura racional (gloria extrínseca de Dios). El fin del mundo creado en cuanto a la creatura es lo mismo, pero mirado con respecto a la creatura, es decir, la increada perfección de Dios en cuanto puede ser recibida por una creatura por semejanza, en perfecciones sea estáticas, sea dinámicas, y en cuanto, al ser participada, se manifiesta en sí misma o a través de la glorificación de una creatura racional.

Porque, Dios es el fin del mundo[1], especialmente del hombre[2]; no creó las cosas para su utilidad, más aún, las creaturas no le son útiles[3]; crea y conserva las cosas, porque quiere dar por amor[4]; las creaturas muestran las perfecciones de Dios[5]; de donde, todas las cosas, tanto irracionales como racionales han de alabar y bendecir a Dios[6]; las cosas de tal modo muestran las perfecciones de Dios, que los hombres pueden reconocerlas y por ellas deben subir a conocer al mismo Dios y glorificarle[7]; más aún, se dice expresamente que Dios hizo al hombre para su gloria[8]; de ahí que el único cuidado e interés capital del hombre ha de ser amar a Dios y glorificarle[9], y abiertamente Dios se vindica esta gloria para sí de modo exclusivo[10].

[1]Ap 22,13; Rom 11,36; Heb 2,10; 1 Cor 15,28. [2]1 Cor 8,6. [3]Job 22,3; Is 1,11; 15,2; Lc 17,10; Act 17,25. [4]Sab 11,23-27; Act 17,25-26. [5]Sal 19,2; 89,6; 104,24. [6]Sal 103,20-22; 148: 150;. [7]Sab 13,1-9; Eclo 17,7-8; Rom 1,18-21. [8]Dt 26,18-19; Is 43,7. [9]Dt 10,12-13; 1 Cor 10,31. [10]Is 48,9-11.

Bibl.: F. VIGOUROUX, en *DB*, II, col. 2262. W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 16.ª ed., Berlín 1954, pág. 517 a. G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, Turín-Roma 1955, págs. 11, 14. J. M. DALMAU, *De Deo uno et Trino*, en *Sacrae Theologiae Summa*, II, 3.ª ed., Madrid 1958, págs. 515-538.

S. BARTINA

FIN DEL MUNDO. → **Escatología** y **Parusía**.

FINALIDAD. En hebreo, y en general en las lenguas semíticas, se expresa a menudo con las mismas formas gramaticales la idea de finalidad y la de consecución. En la consecución, el término hacia el cual tiende la acción se sigue o sucede por necesidad o fluye espontáneamente de la naturaleza misma de la acción. En cambio, finalidad se da cuando la acción se dirige a un término en virtud de la intención del agente.

El hebreo es pobre en léxico y en sintaxis. La finalidad se expresa por *ba-ʿăbūr*; la consecución por *kī*. Pero la preposición *bĕ* más infinitivo, y las partículas *lĕ-biltī*,

ʾăšer, lĕ-maʿan, lo mismo que el *wāw* volitivo indirecto, pueden expresar sin más ambas cosas, finalidad y consecución. De ahí la dificultad, para una mente occidental, de poder discernir a veces los matices de la expresión.

Ahora bien, cuando con el griego se expresan pensamientos semíticos, como sucede en los LXX y en el NT, puede ser que las partículas y los modismos del griego clásico estén imbuidos de sentido semitizante. Tendrán que entenderse y traducirse entonces según el genio semítico. De ahí la dificultad de precisar a veces en el AT y en el NT el sentido consecutivo o final de algunas frases.

En Nm 25,4, dice Dios a Moisés que castigue duramente a los jefes rebeldes, «*de suerte que* la cólera de Yahweh se aparte de Israel». El texto original hebreo tiene *wāw* que puede indicar finalidad o consecución (*qaḥ... wĕ-hōqaʿ... wĕ-yāšōb...*). Pues bien, la traducción alejandrina lo entendió como consecución, más en consonancia con el texto (καὶ ἀποστραφήσεται), mientras que la Vg. vio finalidad (*ut avertatur furor meus,* «para que se aparte mi furor»).

Así, pues, en el griego del NT, construcciones que en el estilo clásico expresaban finalidad, pueden expresar ahora consecución; por ejemplo, τοῦ + inf.: «Si el varón muere, la mujer queda libre, *de suerte que* no comete adulterio si fuere con otro hombre»[1]. Εἰς τὸ + inf.: Los gentiles pudieron conocer a Dios, porque las cosas invisibles de Dios se hacen visibles por la creación, «*de suerte que* son inexcusables»[2]. Si se tradujera por final, se pondría erróneamente en Dios voluntad positiva directa de hacer inexcusables a los gentiles. Incluso el ἵνα. La Ley mosaica no entró en el mundo *para* que abundasen el delito y las transgresiones, sino para mejorar y salvar a los hombres, pero, a pesar de esta intención, *resultó que* (consecución) por su libre voluntad sobreabundó el delito[3].

Inversamente, la partícula ὥστε, que tiene valor consecutivo, puede revestirse de fuerza final. Los nazarenos llevaron a Jesús hasta el borde del monte, *para* (ὥστε) precipitarlo abajo, lo cual no llegaron a realizar, como exigiría la partícula si tuviera fuerza consecutiva[4].

Para interpretar acertadamente lo que quiso decir el autor sagrado hay que tener en cuenta estos principios gramaticales de sana hermenéutica.

[1]Rom 7,3. [2]Rom 1,20. [3]Rom 5,20. También 2 Cor 1,17; 1 Tes 5,4; Jn 6,7; Gál 5,17; 1 Jn 1,9. [4]Lc 4,29; 9,52; Mt 27,1.

Bibl.: P. Joüon, *Grammaire de l'Hebreux Biblique*, 2.ª ed., Roma 1947, págs. 518-521, §§ 168-169. M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, 2.ª ed., Roma 1949, págs. 80-81.

S. BARTINA

FINALISMO. Doctrina filosófica, según la cual, las cosas acontecen con un fin determinado de antemano, previsto. Esta doctrina se impone, especialmente en biología, donde la simple casualidad sin dirección es incapaz de explicar los procesos vitales. La evolución orgánica es un proceso claramente finalista; lejos de estar regido tan sólo por las leyes del azar, está condicionado por sabias leyes biológicas, tendiendo en su conjunto a un fin definido de perfeccionamiento y especialización. La existencia de un plan en la creación de manera especial en los seres vivos, nos da una prueba de la existencia de Dios, pues los fines objetivos incluidos en los vivientes, presuponen la acción de un Ser previsor y ordenador.

B. MELÉNDEZ

FINEES, FINES. Transcripción corriente en las antiguas versiones castellanas de la Vg. (*Phinees*) de tres personas del AT, llamadas → **Pīnĕḥās** en el T. M.

FINLANDESAS, Versiones. El NT fue traducido por vez primera del griego al finés por M. Agricola, discípulo de Lutero, y se editó en Estocolmo el año 1548. La Biblia completa no salió hasta el año 1642, bajo el patronazgo de Cristina de Suecia. Esta traducción se hizo de los textos originales por obra de Aeschillus, Petraeus, M. Stodius, G. Mathaei y Enrique Hoffmann, y se imprimió en Estocolmo, siendo reimpresa los años 1758 y 1776, y sólo el NT los años 1732, 1740, 1774 y 1776. Por otro lado, Enrique Florin hizo otra versión de los textos originales que apareció en Abo el año 1685. En el siglo XIX la Sociedad Bíblica de Abo publicó el NT el año 1815 y la Biblia entera el año 1816. Nuevas ediciones se fueron tirando los años 1821-1827, 1832, 1837, 1847, etc. Por otra parte, también en San Petersburgo se imprimió el NT el año 1817, y así sucesivamente. L. Enkvist publicó en Porvoossa el año 1891 una traducción del cuarto evangelio, que por primera vez apareció con caracteres latinos. A partir de 1910 se ha generalizado este modo de imprimir, excepto en el dialecto careliano, en el cual las ediciones hechas por la Sociedad Misionera Ruso-Ortodoxa usan aún caracteres cirílicos. En los últimos años, un grupo de profesores ha emprendido una nueva versión de los textos originales, a base de las fuentes más arcaicas, acabando el NT el año 1913, que fue aprobado provisionalmente por la Dieta luterana. El año 1930 se publicaron igualmente, por vía de ensayo, algunas partes del AT. El año 1931 se revisó de nuevo el texto por un comité que dejó dispuesto el texto final. El 1938 la Dieta luterana aprobó provisionalmente el texto del AT. El 1938 aprobó de modo definitivo el texto revisado de toda la Biblia. Y el año 1939 lo publicó en Helsinki la Sociedad Bíblica Finlandesa.

T. AYUSO

FINÓN. Forma castellanizada sobre la Vg. del personaje → **Pīnōn.**

FIRMA (σημεῖον; Vg. *signum*). Marca puesta al final de un documento escrito de mano propia o ajena, para darle autenticidad. Era frecuente usar para ello un → **sello** personal. A veces, donde se usaban tablillas de cerámica para escribir, se grababa la marca de la propia uña en la arcilla todavía tierna. El uso, todavía hoy en vigor, de que las personas que no saben escribir pongan como firma una cruz, tiene sus antecedentes en el AT: el autor sagrado le hace decir a Job, como término de su requisitoria, literalmente: «He aquí mi *tāw*», que equivale ciertamente a: «¡Ahí va mi firma!»[1]. El *tāw*, en efecto, última letra del alfabeto hebreo y en forma de cruz, se usaba como marca o señal: así serán marcados, p. ej., con la señal del *tāw* en la frente los buenos[2].

En la antigüedad, no se ponía, como hoy, la firma al final de una carta. El nombre de su autor figuraba ya al principio del escrito, y el portador, por otra parte, podía informar suficientemente al destinatario. Sin embargo, en los papiros se observa con frecuencia que la salutación final ha sido escrita por una mano diferente de la del resto de la carta. San Pablo se adaptó a este uso corriente, cuando en varias cartas señala expresamente «El saludo es de mi mano»[3]. La fórmula es propia del apóstol y equivale a su firma auténtica, reconocible tal vez por los caracteres gruesos de su escritura, como insinúa a los gálatas: «Ved con qué gruesas letras (πηλίκα γράμματα) os escribo de mi propia mano»[4].

[1]Job 31,35. [2]Ez 9,4.6; cf. Ap 7,3-8. [3]1 Cor 16,21; Col 4,18; 2 Tes 3,17. [4]Gál 6,11; cf. Flm 19.

Bibl.: H. Lesêtre, *Signature*, en *DB*, V, cols. 1717-1718. É. Dhorme, *Le livre de Job*, París 1926, pág. 427. C. Spicq, *Saint Paul. Les épitres pastorales*, París 1947, pág. 21. B. Rigaux, *Saint Paul. Les épitres aux Thessaloniciens*, París 1956, pág. 718.

P. TERMES

FIRMAMENTO. → **Astronomía** y **Cosmología bíblica.**

FISÓN. Uno de los cuatro ríos del paraíso. → **Pīšōn.**

FITOM. Ciudad egipcia citada en el libro del Éxodo, cuyo nombre hebreo es → **Pītōm.**

FITON. Uno de los descendientes de Saúl. → **Pītōn.**

FIXISMO. Doctrina filosófica relativa al origen de los seres vivos, según la cual los caracteres específicos son inmutables en el tiempo, lo cual supone que cada especie haya sido objeto de una creación especial por parte del Sumo Hacedor. Esta doctrina no puede compaginarse con los resultados de las investigaciones paleontológicas, las cuales demuestran que los seres vivos han cambiado en el tiempo, a menos que se imagine toda una serie de creaciones sucesivas, independientes unas de otras, en número prácticamente indefinido, a lo cual se opone la ley biológica, según la cual, todo ser vivo procede de otro viviente que le ha precedido, por generación natural. El fixismo no excluye una cierta evolución en pequeña escala, dentro de cada especie, pero supone que éstas están totalmente aisladas entre sí y que unas no pueden dar origen a otras en el transcurso del tiempo, lo cual es una explicación sin base suficiente, toda vez que este extremo no puede comprobarse experimentalmente.

B. MELÉNDEZ

FLAGELACIÓN (der. del lat. *flagellum*, «azote»). Aparece este tormento por vez primera en la Biblia en la persecución de Antíoco, que hizo azotar a los siete hermanos macabeos para hacerles apostatar. Se les azotó con látigos y nervios de buey[1]. Antes del dominio romano en Oriente, los judíos en vez de este tormento aplicaban el apaleamiento. Y en este sentido hay que entender las palabras φραγελλόω, μαστιγόω de los LXX y que la Vg. traduce por *flagellare*, siempre que se trate de un suplicio legal.

La dureza de la flagelación romana provenía de los instrumentos, de la fiereza de los verdugos y del aspecto moral. Los instrumentos eran el *lorum* o correa; el *flagrum*, azote compuesto de varias correas o cadenas con bolas o huesecillos en las extremidades (*plumbata*); el *flagellum* diminutivo, era el anterior, pero de material más delgado y, por consiguiente, más doloroso, ya que desgarraba la carne más fácilmente; Horacio lo calificaba de *horribile* y afirma que morían con él los que eran azotados[A]. El *fustuarium* o apaleamiento con gruesos bastones hasta la muerte, era el tormento de los soldados desertores; los *fasces*, *virgae*, eran hacecillos de varas con un hacha que sobresalía, que llevaban los lictores para azotar a determinados criminales, a quienes se remataba con el hacha.

La fiereza de los verdugos nos la describe Cicerón, en su discurso contra Verres: «Seis lictores lo rodean fortísimos y ejercitadísimos para golpear y azotar a los hombres; golpean enérgicamente con las varas; al final el lictor más cercano, Sestio, vuelto el bastón, comenzó a golpear vehementísimamente a los ojos del miserable; y así, cubierto de sangre se desplomó y aun en tierra le golpeaban los costados». Plauto hace decir a un esclavo: «Como a un yunque, miserable de mí, me machacarán ocho hombres vigorosos». No es de extrañar que digan los escritores de la época que solían morir las víctimas de los azotes; tanto más cuanto la ley romana no ponía límites al número de los azotes, a diferencia de la judía que los limitó a cuarenta para evitar la muerte del hermano; los fariseos, por escrúpulo de rebasar el número, lo redujeron a treinta y nueve[2].

Agravaba el suplicio de la flagelación la vergüenza de ser sometido a un suplicio degradante, propio de esclavos (la ley Porcia prohibía azotar a un ciudadano romano), el verse desnudos y atados al palo o columna públicamente. Por algo ha pasado a la historia la palabra azote como símbolo de la máxima calamidad y desgracia.

La flagelación se empleaba como tortura, como castigo previo a la pena de muerte y como pena capital (→ **Pasión de Jesucristo**).

[A]Horacio, *Sat.*, 1,2,41.

[1]2 Mac 7,1. [2]2 Cor 11,24.

M. BALAGUÉ

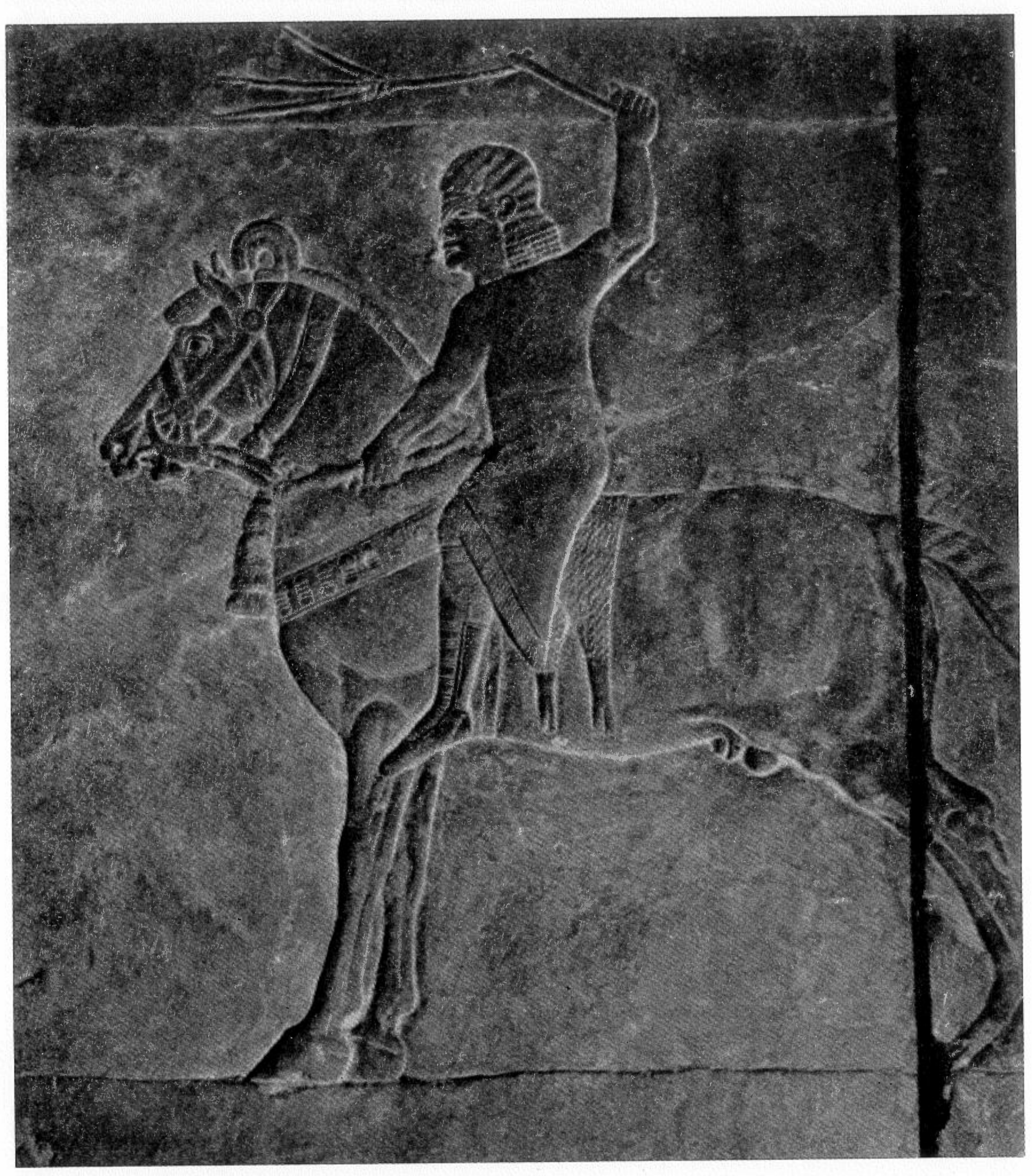
FLAGELACIÓN, Capilla de la. Capilla renovada por completo en 1929 sobre importantes restos de otra medieval erigida en el lugar entonces tradicional de la flagelación de Jesús. Está situada en el patio del convento franciscano de la Flagelación. El valor de la tradición depende en buena parte de la identificación del → **Litóstrotos** con la torre o fortaleza Antonia (→ **Antonia, torre o fortaleza**).

FLAMENCAS, Versiones. En la Edad Media florecen las vidas de Cristo, en forma de concordias, o versificadas a imitación del *Heliand*; entre ellas hay que subrayar la *Vida de Cristo* de Lüttich, probablemente de fines del siglo XIII. Para el AT se sigue la pauta de la *Historia Scholastica* (narración bíblica resumida) de Pedro Comestor († 1179): así surge la llamada *Segunda*

Historia Biblica, que recoge los libros históricos del AT con inserciones de la *Historia Scholastica*, entre 1359 y 1361, completada hasta 1390 con los otros libros del AT. La *Devotio Moderna* provoca las traducciones parciales, para alimento de la piedad: los Salmos de Geert Groote (1383 y de Johan Schutken (1390), las epístolas de la Misa tomadas del AT, el Cantar, el NT. En la primera mitad del siglo XV (con predatación ficticia) la llamada *Eerste Historiebijbel*, selecciones de los libros históricos del AT con adiciones legandarias. En 1477 se imprime en Delft la *Historia Bíblica* de 1360, sin las notas: de ella depende la Biblia de Colonia (hacia 1478), y una reducción *Bibel in Corte* (Amberes 1513). En la Edad Media se traduce siempre de la Vulgata.

Con la Reforma comienzan las traducciones dependientes de alguna manera del original: o directamente,

Relieve asirio en el que vemos a un soldado empuñando un látigo, sin duda similar a los empleados para flagelar a esclavos y prisioneros



o a través de Lutero, como la traducción completa de Jacob van Liesveldt (1526), o corrigiendo la Vulgata, según el texto griego de Erasmo, como el evangelio de Mateo de Johan Pelt (1522). Guillermo Vorsterman publica la traducción de Liesveldt, corregida por profesores de Lovaina, para uso de los católicos; en cambio, Nicolás van Winghe traduce de la Vulgata (Lovaina 1548), y Jan Moerentorf corrige esta traducción según la nueva edición Sixto-Clementina (1599), creando la traducción oficial de los católicos hasta el siglo XIX. Mientras los luteranos utilizan sucesivas revisiones de la Biblia de Lutero, los calvinistas preparan una traducción *Bibel in duyts* (Emden 1556), a la que sucede una traducción de G. van Wingen (NT 1559, AT 1562) de mejor estilo. En 1673 desplaza todos los trabajos precedentes la excelente traducción oficial llamada *Staten Bijbel*, base de futuras revisiones y adaptaciones durante varios siglos. Las traducciones de E. de Witte (Utrecht 1717) y H. van Rhijn (Utrecht 1732), utilizadas por los miembros de la Unión de Utrecht, son traducciones de la Vulgata, con tendencia jansenista. Éxito limitado obtienen la de J. van Hamersveldt (Amsterdam 1800), y la de J. H. van der Palm (Leiden 1818-1830); la Leidsche Vertaling de A. Kuenen es famosa por sus notas críticas avanzadas (Leiden AT 1899-1901, NT 1912); siguen el AT de H. Bakels (Amsterdam 1908), el NT de A. van Velduizen (Groninga 1921), la de A. M. Brouwe y H. Th. Obbink (Amsterdam 1917-1927). Finalmente la «Sociedad Bíblica» prepara una nueva versión dirigida por F. W. Gros, la *Nieuwe Vertaling* (Amsterdam NT 1939, completa 1951).

Traducciones católicas nuevas: J. Th. Beelen traduce el NT (Lovaina 1859-1866), y parte del AT, que completan otros después de su muerte (Brujas 1894-1898); actualmente se utiliza la excelente traducción de la Unión de San Pedro Canisio (Amsterdam NT 1929, AT 1936-1939); entre las parciales, se puede recordar el NT del judío converso S. P. Lipman (Hertogenbosch 1859-1861, el NT de Th. van Tichelen (Amberes 1926), NT de J. B. Poukens (Turnhout 1948), y la reciente y fidelísima traducción del NT de P. J. Cools y Grossouw (Brujas 1961); a las que se debe añadir el comentario de Roermond con traducción propia, en curso de publicación, dirigida por A. van den Born, J. van der Ploeg y W. K. Grossouw.

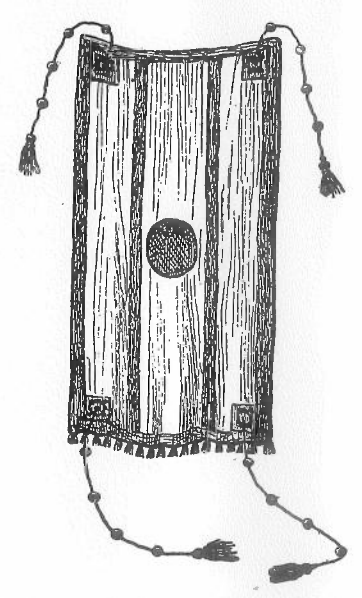
Bibl.: J. VAN KASTEREN, *Néerlandaises (versions)*, en *DB*, IV, cols. 1549-1557. J. VAN DODEWAARD, en *ZKTh*, 82 (1960), págs. 296-298.

J. L. ALONSO SCHÖKEL

FLAUTA. → **Música.**

FLECOS (heb. *ṣiṣīt*, *gĕdīlīm*; κράσπεδα, στρεπτά; Vg. *fimbriae*). Considerados de una manera general, los flecos consisten en un conjunto de hilos o cordones colgantes de una pieza de vestido como adorno. En la ley de Moisés era prescrito por Yahweh[1] que los hijos de Israel se hiciesen flecos de cada borde con un cordón de color de jacinto, para que recordasen todos los mandamientos de Yahweh y los pusiesen por obra.

Según la interpretación y uso de los judíos, los flecos en cuestión constan de unos cordones compuestos de siete hilos de lana retorcida que penden un palmo aproximadamente a los cuatro ángulos del *ṭallīt* o palio que ellos visten durante las funciones litúrgicas de la sinagoga. Aparte estos actos, es costumbre aplicar asimismo flecos a los ángulos de un escapulario de lana que llevan en todo tiempo como prenda interior. Los fariseos del tiempo de Jesús hacían gala de su celo por



Escapulario interno de lana usado por los judíos en el que pueden apreciarse los cuatro flecos que penden de sus ángulos. (Por cortesía del Monasterio de Montserrat)

el cumplimiento de la Ley, alargando excesivamente los flecos[2].

El judaísmo se ha mostrado constantemente fiel a la observancia de esta prescripción. Jesucristo se acomodó en éste, como en otros particulares, a las costumbres de su tiempo. Fue precisamente en tocar uno de los flecos de su palio que la hemorroísa[3] se sintió milagrosamente curada, y que los enfermos de la llanura de Genesaret recobraron la salud[4].

[1]Nm 15,37-40. [2]Mt 23,5. [3]Mt 9,20-23. [4]Mt 14,36.

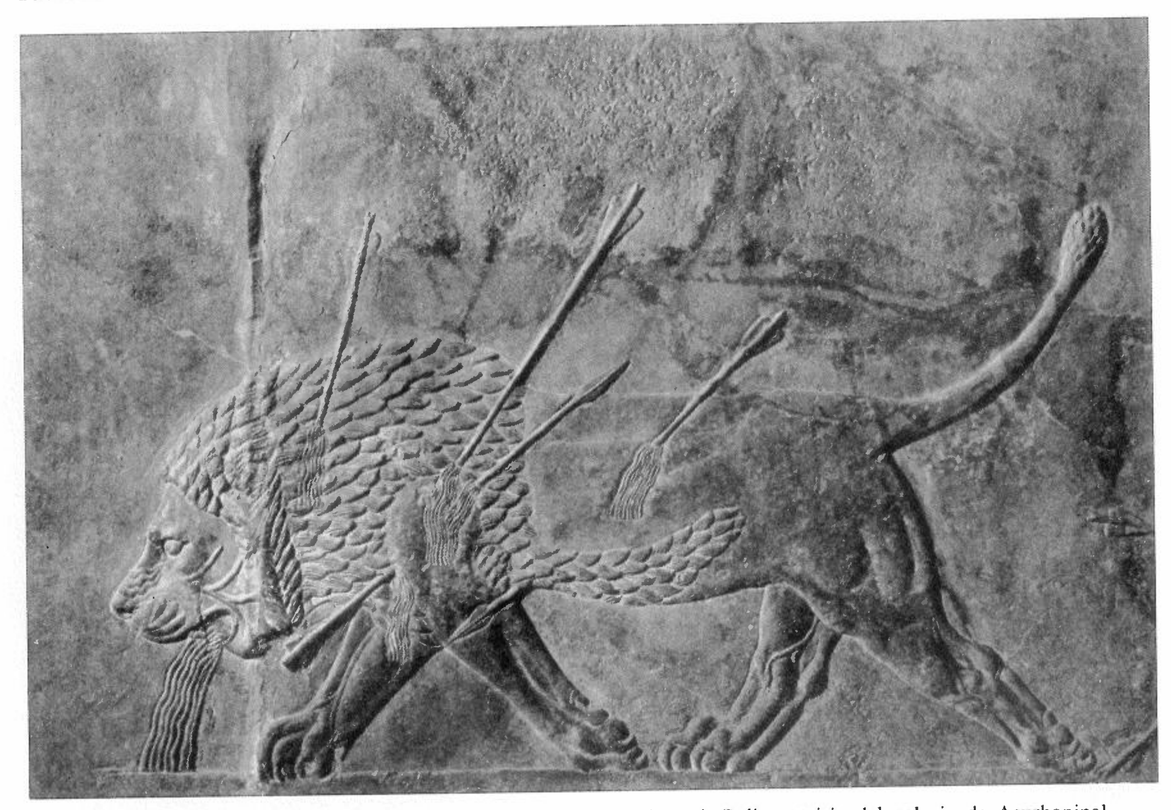
Bibl.: B. UGOLINI, *Thesaurus Antiquitatum*, XXI, Venecia 1744-1769, cols. 613-686. E. DAVIS, *The International Standard Bible Encyclopaedia*, II, cols. 1146-1147. E. LEVESQUE, en *DB*, II, cols. 2394-2398. WILKINSON, *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, II, págs. 174-175.

B. UBACH

FLECHA (heb. *ḥēṣ*; βέλος; Vg. *sagitta*). Arma arrojadiza consistente en un asta delgada y ligera, provista de una punta afilada en uno de sus extremos.

Las flechas aparecen citadas en diversas ocasiones en la Biblia[1], aunque sin hacer ninguna descripción de las utilizadas por los hebreos.

Las últimas excavaciones efectuadas en Palestina han sacado a la luz del día gran número de flechas de distinto material, forma y época. La forma fue evolucionando desde la más sencilla de hoja de sauce hasta la más perfeccionada de hierro.



León herido de muerte por varias flechas durante una cacería real. Relieve asirio del palacio de Asurbanipal en Nínive. (Foto *British Museum*)

En el AT[2] se hace referencia a ciertas flechas incendiarias, habiéndose encontrado, en las excavaciones de la antigua Siquem, un ejemplar de éstas, cuyas características son: de metal, con las aletas de su punta provistas de una serie de orificios en los que se colocaba a modo de mecha una madeja de estopa que se encendía al momento de arrojarla.

En el libro de Job[3] se habla de ciertas flechas envenenadas. En épocas más recientes se emplearon también en ciertas ocasiones —como las que hizo construir Ozías para la defensa de Jerusalén— flechas de gran tamaño que eran lanzadas con ayuda de máquinas a modo de catapultas, siendo armas idóneas para el sitio o para la defensa de las plazas fortificadas[4].

[1]1 Sm 20,20,21. [2]Sal 7,14. [3]Dt 32,24; Job 6,4. [4]2 Cr 26,15.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 385-387.

R. FUSTÉ

FLEGON (Φλέγων, «ardiente»; Vg. *Phlegon*). Cristiano de Roma a quien san Pablo saluda y del que no se sabe más que el nombre[1]. Algunas obras pseudoepigráficas (*Pseudodoroteo* y *Pseudohipólito*) le incluyen entre los setenta y dos discípulos de Jesucristo y dicen que llegó a ser obispo de Maratón.

[1]Rom 16,14.

Bibl.: A. Viard, *Épître aux Romains*, en *La Sainte Bible*, XI, 2.ª parte, París 1951, pág. 157.

J. VIDAL

FLOR (heb. *ṣîṣ*, *nēṣ*, *niṣṣān*, *péraḥ*, «botón, yema»; ἄνθος; Vg. *flos*). 1. En sentido literal. Las flores mencionadas explícitamente en la Biblia son pocas: Fuera de las que tienen nombre propio, que puede referirse también a la planta respectiva (señaladas en → **Flora**, § 4 *g*, 4 *k* y 7), sólo se habla de las flores de la vid[1], cuyo nombre técnico hebreo es *sĕmādar*[2], de los granados[3] y en la vara de Aarón, del almendro[4].

En otros textos se habla de flores sin especificar la especie: Samaría se compara con una corona de flores marchitas[5]; se marchitan las flores del Líbano[6].

[1]Gn 40,10; Eclo 50,8 (heb.); Is 18,5. [2]Cant 2,13.15; 7,13. [3]Cant 7,13. [4]Nm 17,23 (Vg. 8). [5]Is 28,1. [6]Nah 4,1.

2. En sentido figurado. Se comparan con las flores la juventud[1], los frutos que produce la sabiduría[2], la brevedad de la vida[3]; los cristales del hielo[4]. También se llaman flores en arquitectura diversas piezas de ornato en forma de flor[5].

[1]Sab 2,7. [2]Eclo 24,23; 39,19. [3]Job 14,2; 15,33; Sal 103,5; Is 40,6-8; 1 Pe 1,24; Sant 1,10-11. [4]Eclo 43,19 (heb.). [5]Éx 25,31.33. 34; 37,17.19.20; Nm 8,4; 1 Re 6,18.19.32.35; 7,26.49; 4,5.21.

P. TERMES

FLORA. La flora de la Biblia consta aproximadamente de un centenar de especies diferentes, si bien en Palestina se conocen unas dos mil trescientas. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la importancia de las plantas mencionadas no reside en su número,

sino en la relación que a través de ellas podemos encontrar, no sólo en la vida y costumbres del pueblo, sino también en su religión, derecho, arquitectura, medicina e incluso el amor.

Otro punto importante a tener en cuenta en relación con la flora bíblica es que las plantas mencionadas con mayor frecuencia no son precisamente las más numerosas en la región. Tal sería el caso del cedro, árbol que jamás ha sido originario de Palestina, a pesar de que se menciona más de setenta veces, o de otros que se utilizaban para la extracción de medicamentos, como bálsamos e incienso, y que eran importados de la India, África oriental y Arabia. Sin embargo, un número considerable de plantas corrientes en agricultura ya se conocía en los tiempos bíblicos.

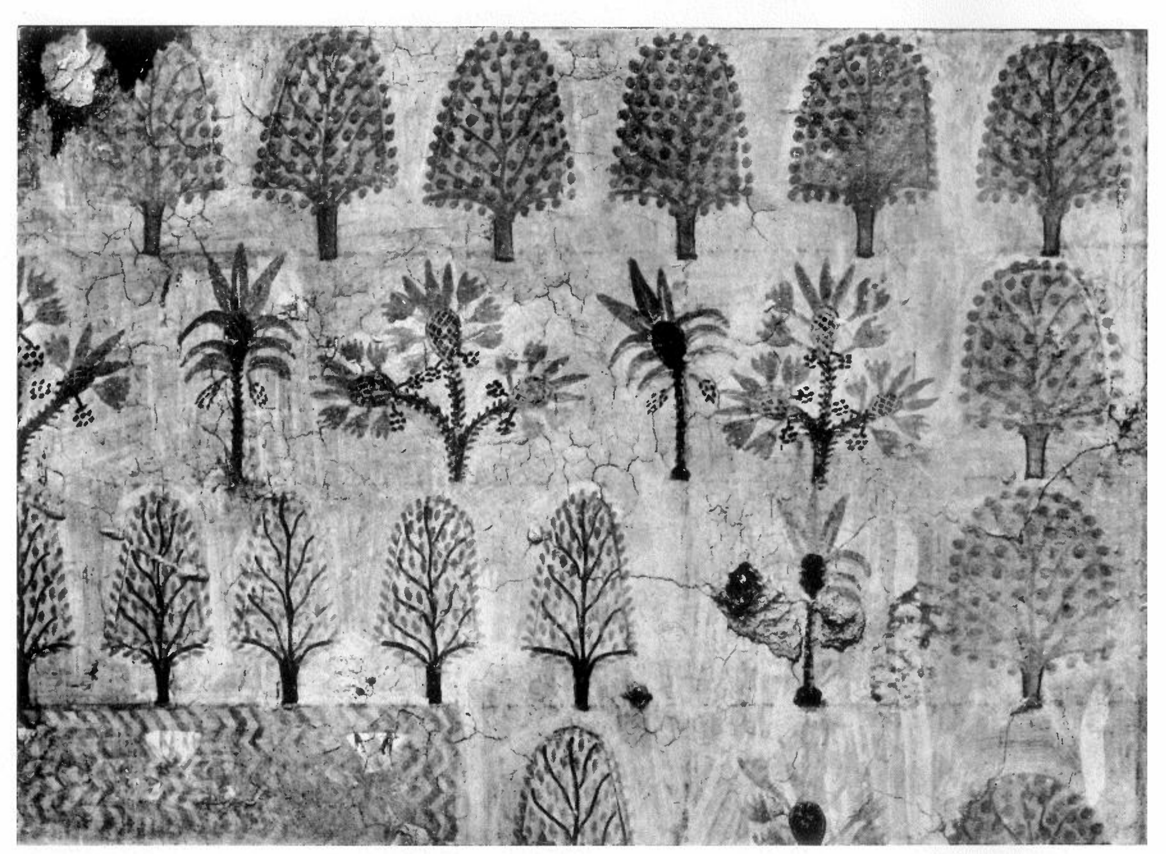
La vegetación y la flora actual de Palestina se ha formado a través de varios períodos geológicos con sus diversos cambios. Durante el período oligoceno y mioceno, la región palestinense estuvo separada del norte por un amplio brazo del Mediterráneo que penetraba profundamente en Asia. Unida al continente africano, su flora y vegetación en tal período fue tropical.

La llegada del plioceno marca una desaparición de tal flora tropical, quedando únicamente restos en la región más cálida del valle del Jordán. La desaparición del brazo oriental del Mediterráneo hizo, por otra parte, que Palestina permaneciese en contacto con los elementos irano-turcos, los que, unidos a la influencia del desierto africano, configuraron la flora y vegetación del período. Los pocos cambios climáticos que desde entonces se han notado hacen que, sustancialmente, se haya conservado hasta nuestros días la división en tres grandes regiones, de acuerdo con el tipo de vegetación mediterránea, irano-turca y sahariana respectivamente.

La identificación de los nombres que se dan en el texto bíblico puede clasificarse en tres tipos: la de las plantas cuya filiación es segura, la de las plantas cuya identificación necesita de un cuidadoso estudio, y la de aquellas otras en que hay pocas posibilidades de hacerlo de una forma segura. En estos trabajos han de hermanarse dos campos distintos para que así pueda surgir una identificación que no sea absurda: el estudio filológico de los nombres de la planta en cuestión, tal y como se nos da en el original, y el estudio ecológico y geográfico que complementará al anterior, evitando en muchas ocasiones conclusiones carentes de ilación.

En cuanto al uso y aplicación, las plantas que integran la flora bíblica pueden clasificarse en diez grupos, que es la forma en que aparece enfocado este estudio: 1. Cereales y leguminosas, 2. Hortalizas, 3. Árboles frutales, 4. Condimentos, incienso y bálsamos, 5. Plantas para usos industriales, 6. Árboles de bosque, 7. Plan-

Árboles y diversas plantas de jardín que adornan las paredes de una tumba hallada en la necrópolis de Tebas. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)



tas de adorno, 8. Plantas acuáticas, 9. Hierbas y cardos, 10. Varios.

1. Cereales y leguminosas.

a) *Trigo* (heb. *ḥiṭṭāh, qālī, karmel*; σῖτος; Vg. *frumentum*). *Triticum durum*, Desf. Es uno de los cereales más importantes de Palestina, y su cultivo se remonta al Bronce I. Su origen debe buscarse en el Asia central y anterior. Es un cereal de invierno, que se cosecha en junio o julio. En tiempos bíblicos, el trigo se tomaba cocido en forma de pan, tortas y obleas, y también en forma de granos tiernos o secos. El trigo era uno de los cereales que se presentaban para la «ofrenda de comida». Fue uno de los «siete dones» con que se bendijo la Tierra de Promisión.

Lv 2,14; 23,14; 1 Sm 25,18; 2 Re 34,42, etc.

b) *Espelta* (heb. *kussémet, kussĕmīm*; κριθή; Vg. *hordeum*). *Triticum dicoccum*, Schrank. Se ha encontrado espelta en antiguas tumbas egipcias, lo que hace suponer que fue cultivada también en Palestina en tiempos bíblicos. Se ha mencionado esta planta en algunas traducciones de la Biblia con el nombre de «centeno» o «semilla de algarrobo».

Éx 9,32; Is 28,25; Ez 4,9.

c) *Cebada* (heb. *śĕʿōrāh, śĕʿōrīm*; κριθή; Vg. *hordeum*). *Hordeum vulgare*, L. Se conoce desde el Bronce I. Se trata también de un cereal de invierno, que se cosecha en mayo. Necesita una mayor sequedad que el trigo. Su centro de origen también es probablemente el Asia central y anterior.

Éx 9,31; Nm 5,15; Job 31,40, etc.

d) *Mijo* (heb. *dōḥan*; κέγχρος; Vg. *milium*). *Panicum miliaceum*, L. Sus granos, pequeño y redondos, se utilizan tanto para forraje como para la alimentación humana en forma de polenta y pan. Fue conocido en Persia en tiempos antiguos y probablemente es originario de las Indias Orientales.

Ez 4,9.

e) *Habas* (heb. *pōl*; κύαμος; Vg. *faba*). *Vicia faba*, L. Se trata de las habas corrientes, conocidas desde la Edad del Bronce. Se consumían tiernas o secas, comiéndolas asadas o hervidas.

2 Sm 17,28; Ez 4,9.

f) *Lentejas* (heb. *ʿădāšīm*; φακός; Vg. *lens*). *Lens esculenta*, Moench. Esta pequeña planta anual figura entre los cereales que se cultivan desde la antigüedad. Sus granos se comen por lo general en forma de potaje.

Gn 25,34; 2 Sm 17,27-29.

g) *Algarrobo* (κεράτιον; Vg. *siliqua*). *Ceratonia siliqua*, L. Las algarrobas se comían o se usaban como forraje, y a base de su pulpa se preparaba también jarabe y una especie de miel. Según algunos investigadores, parece ser que esta última era en realidad la «miel» que se menciona en algunos pasajes de la Biblia.

Lc 15,16.

2. Hortalizas.

a) *Cohombros*. Su identificación resulta incierta, pues no existe ninguna prueba de que el cohombro corriente existiese en aquellas regiones en tiempos bíblicos. El nombre hebreo *qiššuʾīm* (σικύα; Vg. *cucumer*) es más probable que se refiera al melón (*Cucumis melo*, L.), por ser quizás la más deliciosa de las cucurbitáceas, lo que justificará que los israelitas la hubiesen anhelado tanto en el desierto[1]. Se trata de un fruto indígena de África tropical y de Egipto, donde se cultiva desde los tiempos prehistóricos.

[1] Nm 11,5.

b) *Sandía* (heb. *ʾăbaṭṭiaḥ*; πέπων; Vg. *pepo*). *Citrullus vulgaris*, L. En el Oriente es conocida desde los tiempos más remotos. Es originaria del África tropical.

Nm 11,5.

c) *Cebolla* (heb. *béṣel*; κρόμμυον; Vg. *cepa*). *Allium cepa*, L. Probablemente, durante los tiempos bíblicos, fue introducida en Palestina a través de Egipto. Se cultivaba como hortaliza, y para ser empleada como sazonamiento de manjares.

Nm 11,5.

d) *Ajo* (heb. *šūm*; σκόροδον; Vg. *allium*). *Allium sativum*, L. Probablemente es originario del Asia anterior, y era conocido desde los tiempos más remotos. Se cultivaba principalmente para su empleo como sazonamiento, y se utilizaba en crudo o cocido. El nombre hebreo de esta planta y de las demás especies, todavía se conserva en el Talmūd y entre los árabes.

Nm 11,5.

e) *Puerro* (heb. *ḥāṣir*; πρασιά; Vg. *porrus*). *Allium porrum*, L. Esta planta, muy parecida al ajo, ha sido cultivada en Egipto desde tiempos prehistóricos, y su empleo como verdura o como condimento está muy extendido en el Próximo Oriente.

Nm 11,5.

3. Árboles frutales.

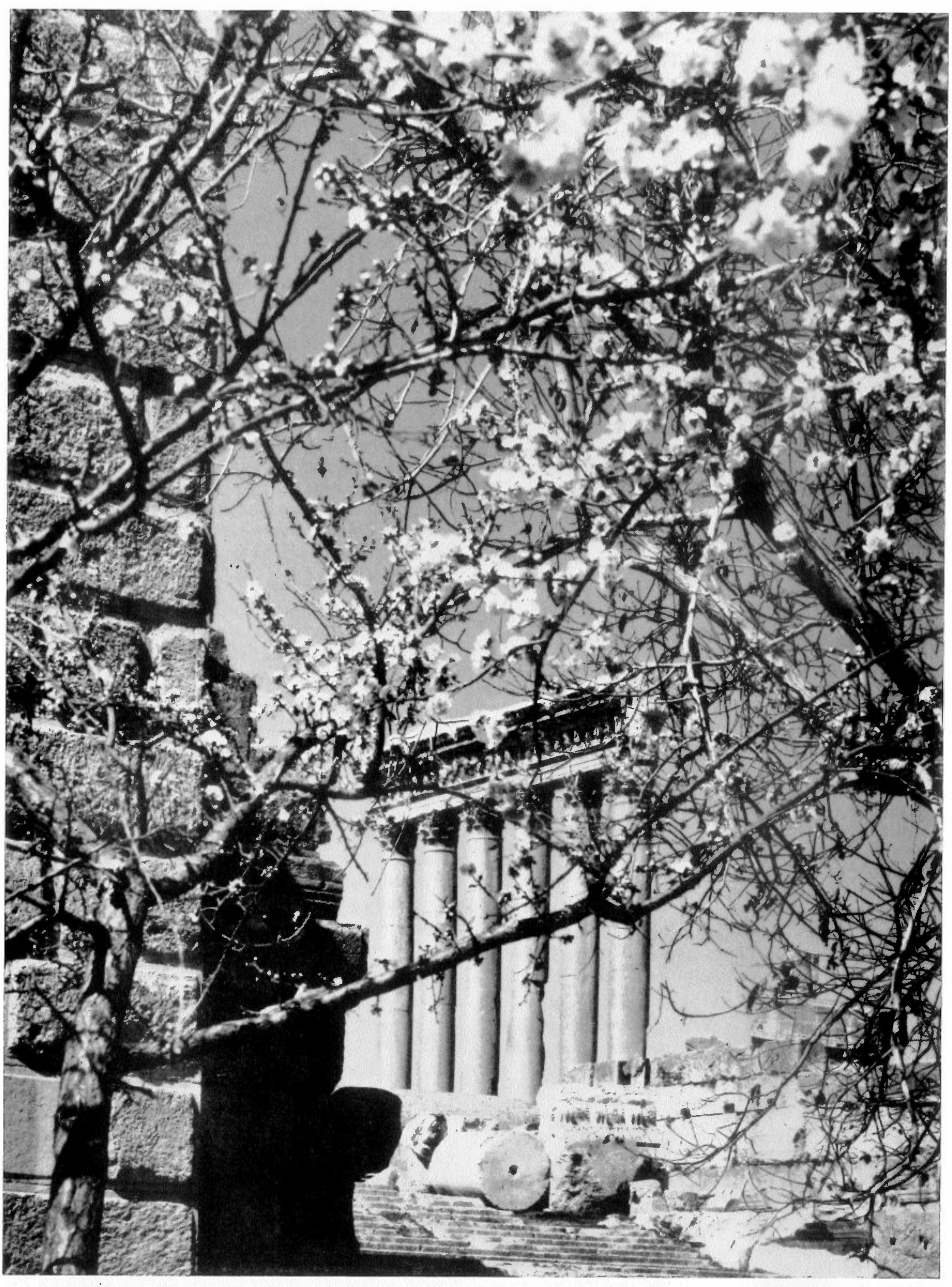
a) *Higuera* (heb. *tĕʾēnāh, tĕʾēnīm*; συκῆ, σῦκον; Vg. *ficus*). *Ficus carica*, L. Este árbol de hoja caduca es originario de los países del Mediterráneo y del Asia anterior, donde ha sido cultivado desde los tiempos más remotos. Produce dos cosechas, pero sólo es comestible la del verano. Los higos pueden comerse frescos o secos. En tiempos bíblicos constituían, juntamente con el vino, un símbolo de libertad y de prosperidad.

Nm 13,23; 20,5; Mt 7,16, etc.

b) *Granado* (heb. *rimmōn*; ῥοΐσκος; Vg. *malogranata*). *Punica granatum*, L. Este árbol frutal pequeño y de hoja caduca, probablemente es originario de las Indias Orientales. Además de sus granos jugosos, que son comestibles, la corteza del fruto se usa también para teñir y curtir las pieles o cueros.

Nm 20,5; Dt 8,8, etc.

c) *Vid* (heb. *gefen*; ἄμπελος; Vg. *vitis*). *Vitis vinifera*, L. Este arbusto trepador probablemente es originario del sudeste de Europa y del Asia anterior, y en épocas bíblicas fue uno de los frutales más destacados. Además de su uso como mosto y para hacer vino, las uvas se comen frescas o secas (pasas). El vino era un símbolo de paz, fertilidad y prosperidad, y constituía



Columnas del templo de Júpiter en Baʿalbek, vistas a través de las ramas de un almendro florido. (Foto Coprensa Madrid)

un emblema de la nación. Aparece en motivos pictóricos y escultóricos.

d) *Palmera* (heb. *tāmār*; φοῖνιξ; Vg. *palma*). *Phoenix dactylifera*, L. La palmera datilera era desconocida, pero fue cultivada desde tiempos antiguos y sus usos fueron muy diversos. El fruto se comía fresco o seco. Las hojas se utilizaban para cubrir techos, las fibras de las hojas para tejer (túnicas), los frutos tiernos para hacer vino y el tronco para madera. En Palestina se cultivaba especialmente en la llanura costera y en el valle del Jordán.

Cant 7,8.

e) *Almendro* (heb. *lūz*, *šāqēd*; ἀμυγδάλος; Vg. *amygdalus*). *Amygdalus communis*, L. Este árbol es indígena de Palestina, Siria y otros países del Próximo Oriente, y en ellos ha sido cultivado desde tiempos remotos. Se come su semilla o fruto, que es muy apreciada por su elevado porcentaje de sustancias nutritivas. Las ramas del almendro servían como modelo para candeleros.

Gn 30,37; 43,11; Éx 25,33-36; 37, 19-20; Jer 1,11, etc.

f) *Manzano* (heb. *tappūaḥ*; μηλέα; Vg. *malum*). Posiblemente, la más probable identificación del nombre hebreo *tappūaḥ* sea la de *Prunus armenica*, L., aunque no se puede afirmar con absoluta certeza que este árbol fuese cultivado en Palestina en tiempos bíblicos.

Prov 25,11; Cant 7,9, etc.

g) *Olivo* (heb. *záyit*, *zēttām*; καλλιέλαιος, ἀγριέλαιος; Vg. *oliva*, *oleaster*). *Olea europaea*, L. El origen de este árbol es desconocido, pero según opinión de diversos especialistas, el olivo silvestre (*Olea europaea*, L.; var. *oleaster*) debió de ser el antecesor del cultivado. Los frutos se comen al natural o conservados en agua salada o ácida, pero en su mayor parte se exprimen para obtener el aceite. La extracción del aceite de la pulpa mediante molinos aceiteros, sigue prácticándose en la actualidad. El olivo simboliza superioridad, bendición divina, fertilidad, salud y paz.

Jue 9,8-9; Sal 128,3; Jer 11,6; Gn 8,11, etc.

h) *Moral* (heb. *bākā'*; μόρον, συκάμινος; Vg. *pyrum*, *morus*). Este nombre, como traducción del hebreo, carece de fundamento. Lo que más se parece al moral es el sicómoro (Lc 17,6), al menos, debido a su nombre griego, y entonces sería el *Ficus sycomora*, L.

2 Sm 5,23-24; 1 Cr 14,14-15.

i) *Nueces*. Bajo esta traducción se designan dos nombres hebreos: *bŏṭnīm* en Génesis 43,11, y *'ĕgōz* en el Cantar de los Cantares 6,11. Es evidente que los *bŏṭnīm* no son los frutos de *Pistacia vera* como algunas autoridades creen, sino los de la *Pistacia palaestina* o *Pistacia atlantica* (de la familia de las terebintáceas). Esto concuerda con el nombre griego (τερέβινθος) y con el árabe *buṭn*^{un}.

La nuez que se cita en el Cantar de los Cantares 6,11, es la nuez *Iuglans regia*, L. Se cree que sus países de origen son Persia y la Transcaucasia. La semilla, muy nutritiva, es comestible, y de su piel carnosa se extrae un producto tánico. Su madera se utiliza para la construcción de muebles.

j) *Sicómoro* (heb. *šiqmām*. pl. *šiqmīn*; συκομορέα; Vg. *sycomorus*). *Ficus sycomorus*, L. Este árbol, originario del África tropical, se ha cultivado también en la llanura costera y en el valle del Jordán para aprovechar sus frutos comestibles. Ataúdes hechos con esta madera, conteniendo momias, han sido hallados en antiguas tumbas egipcias; su madera se usa también en la construcción y para hacer muebles.

1 Re 10,27; 1 Cr 27,28; Am 7,14, etc.

4. Condimentos, incienso y bálsamos.

a) *Anís* (ἄνηθον; Vg. *anethum*). Su más probable identificación es el eneldo *Anethum graveolens*, L., en lugar del anís verdadero que nunca ha existido en Palestina. Esta hierba anual se utiliza especialmente para aromatizar los pepinillos en conserva. De ella se extrae también un aceite volátil que algunas veces se emplea en medicina.

Mt 23.23.

b) *Coriandro* (heb. *gad*; κόριον; Vg. *coriandrum*). *Coriandrum sativum*, L. Esta pequeña hierba raramente procede de cultivo. En Siria y en Palestina se la considera como un simple hierbajo. Sus frutos se usan como condimento, y en el pasado se la consideraba también como una planta medicinal.

Éx 16,31; Nm 11,7.

c) *Comino* (heb. *kammōn*; κύμινον; Vg. *cyminum*). *Cuminum cyminum*, L. Las semillas de esta planta anual se usan para aromatizar licores, pasteles y pan. En la actualidad, apenas se cultiva en Palestina.

Is 28,25.27; Mt 23,23.

d) *Neguilla* (μελάνθιον; Vg. *gith*). Este nombre se ha aplicado erróneamente a las palabras hebreas *qéṣaḥ*[1] y *kussémet*[2]. La primera de ellas corresponde a *Nigella sativa*, L. Se ajusta al texto en relación con el trillado del grano, y por su comparación con el comino debido a que las semillas de esta planta anual se usaban en algunos países orientales y del este de Europa, juntamente con el comino, como condimento. La otra palabra es muy posible que sea un equivalente de espelta.

[1]Is 28.25.27. [2]Ez 4,9.

e) *Menta* (μίνθα; Vg. *mentha*). Probablemente se trata de una especie de *Mentha* que se cultivaba para aprovechar su aromático olor; no obstante, ninguna de las tres especies de *Mentha* indígenas de Palestina se cultivan actualmente en dicho país.

Mt 23,23; Lc 11,42.

f) *Mostaza* (σίναπι; Vg. *sinapi*). Su identificación con *Brassica nigra*, L. Koch, no resulta enteramente de acuerdo con el contexto. Se cultivaba también para aprovechar el aceite que se extraía de sus semillas.

Mt 13,31-32, etc.

g) *Azafrán* (heb. *karkōm*; κρόκος; Vg. *crocus*). Existe discrepancia sobre si este nombre debe identificarse con la tropical *Curcuma zedoaria* o con *Crocus sativus*. El *Crocus sativus*, L., aunque no se cultiva ahora en Palestina, pudo haberse cultivado en tiempos bíblicos debido a que sus estilos y estigmas aromáticos, una

vez secos, se empleaban en medicina y perfumería como elementos aromatizadores.

Cant 4,14.

h) *Áloe* (heb. *'ăhālim*, *'ăhālōt*; ἀλόη; Vg. *aloe*). *Aquillaria agallocha*, Roxb. Esta identificación dada por numerosos comentaristas nos parece perfectamente aceptable, pero no en Números 24,6, donde «roble» se ajustaría más al contexto. *Aquillaria* tiene una madera olorosa que se usa en medicina y perfumería, y también como incienso.

Sal 45,8; Prov 7,17; Cant 4,14; Jn 19,29.

i) *Balsamita* (heb. *ṣŏrī*; ῥητίνη; Vg. *resina*). La identificación de este nombre con *Balanites aegyptiaca*, L. Del., no se ajusta al contexto, toda vez que también crece en Egipto. Su identificación como *Pistacia lentiscus* tampoco puede ser aceptada, ya que esta última no existe en Galaad.

Gn 37,25; 43,11, etc.

j) *Bedelio* (heb. *bĕdōlaḥ*; ἄνθραξ, κρύσταλλος; Vg. *bedellium*). No es segura la identificación de este nombre con una goma resinosa obtenida de cierta especie de *Commiphora* originaria de Arabia (Smith, 1898). Moffat no cree que sea una planta, sino *bĕdōlaḥ pearls*.

Gn 2,12; Nm 11,7.

k) *Henne* (heb. *kōfer*; βότρυς; Vg. *botrus*). *Lawsonia inermis*, L. La identificación de este nombre con la alheña de los árabes puede ser aceptada sin reparos. El tinte, que se preparaba machacando hojas de este árbol y mezclándolas con agua, era usado por las mujeres árabes para pintarse las uñas y otras partes del cuerpo. No es seguro que en los tiempos bíblicos la alheña fuese usada como cosmético.

Cant 1,14; 4,13.

l) *Caña, cálamo, caña dulce, cálamo aromático* (heb. *qāneh, qĕnēh bōśem, qāneh ha-ṭōb*; κάλαμος; Vg. *calamus, fistula*). Seguramente se trata de especies diferentes del género *Cymbopogon*. Entre ellas hay el *Cymbopogon martini* (Roxb. Stapf.) que segrega un aceite acre, y el *Cymbopogon nardus* (L. Rendle), que produce un aceite ácido, ambos usados en perfumería. Otra de las especies, *Cymbopogon schoenanthus* (L. Spreng.), encontrada en antiguas tumbas egipcias, es muy posible que suministrase uno de los ingredientes para el «perfume sagrado».

Jer 6,20; Éx 30,23; Cant 4,14.

ll) *Casia* (ἴρεως, κασία, τροχίας; Vg. *stacten, casia*). Bajo este nombre se han identificado dos palabras hebreas: *qiddāh*, que parece identificarse con *Cinnamomum cassia*, Blume, un árbol indígena de la India, Ceilán y Malasia. A través de Arabia debió importarse a Palestina, para aprovechar su corteza que se arrancaba y se ponía a secar. La identificación de la otra palabra, *qĕṣī'āh*, como *Saussurea lappa* (Dec. Clarke), ofrece mayores dudas. De las raíces de esta planta, procedente del Himalaya, se extraían sustancias aromáticas que se empleaban en perfumería, como incienso y también medicina.

Éx 30,23-24, etc.

m) *Cinamomo* (heb. *qinnāmōn*; κιννάμωμον; Vg. *cinnamomum*). *Cinnamomum zeylanicum*, Nees. La aromática corteza de este árbol, que es indígena de Ceilán y Malasia, así como el oloroso aceite que se extraía de la corteza y las semillas, era utilizado para aromatizar los alimentos, como perfume, y también como ingrediente del «santo óleo». El cinamomo se importó a Palestina a través de Arabia.

Éx 30,23; Prov 7,17; Cant 4,14.

n) *Gálbano* (heb. *ḥelbĕnāh*; χαλβάνη; Vg. *galbanus*). *Ferula galbaniflua*, Boiss. El tronco y las raíces de esta planta, que se supone es originaria de Persia, producen una goma que al quemarse desprende un fuerte aroma. Se utilizaba en el Tabernáculo como un ingrediente del incienso (→ **Gálbano**).

Éx 39,34.

ñ) *Incienso* (heb. *lĕbōnāh*; λίβανος; Vg. *incensum*, etc.). La opinión general considera que se trata de una especie de *Boswellia*, originaria del este del África tropical, Arabia tropical y la India. Una especie de goma muy olorosa que exudaban sus ramas era utilizada como incienso. Los egipcios lo utilizaban también para embalsamar y fumigar.

Éx 30,34.

o) *Mirra* (σμύρνα, μύρρα; Vg. *myrrha*). Se cita como equivalente de dos palabras hebreas: *lōṭ*[1] y *mōr*[2]. Ambas pueden ser identificadas con *Commiphora myrrha* (Nees. Engl.), originaria de Arabia, Abisinia y Somalia. La goma exudada por sus ramas era utilizada como medicamento, perfume, para embalsamar y como ingrediente del «santo óleo». La identificación de la palabra *lōṭ* con la goma conocida con el nombre de *laudanum* producida por *Cistus creticus* parece equivocada, debido a que esta especie no se produce en Galaad, mientras que las otras especies de *Cistus* que crecen en Palestina (aunque en Galaad son raras) probablemente no segregan goma.

[1]Gn 37,25. [2]Cant 5,13.

p) *Espinacardo, nardo* (heb. *nērĕd*; νάρδος; Vg. *nardus*). *Nardostachys iatamansi*, Wall. Esta planta perenne es originaria de los montes del Himalaya y segrega una sustancia usada como perfume, tanto en la India como en otros países asiáticos.

Cant 1,12.

q) *Benjuí* (heb. *bōśem*; ἀρώματα; Vg. *aromata*). El nombre hebreo corresponde a *Commiphora opobalsamun* (L. Engl.), una mata originaria del sudoeste de Arabia. La olorosa resina que exudaba esta planta era usada en tiempos bíblicos como perfume y medicina. Varios especialistas están de acuerdo en que esta planta ya se desarrollaba en el clima tropical del valle del Jordán, así como en las inmediaciones del mar Muerto, en los tiempos de Salomón.

Éx 25,6; 20,23; 35,8; 1 Re 10,10, etc.

r) *Estoraque*. Bálsamo que se obtiene del árbol del mismo nombre.

5. Plantas para usos industriales.

a) *Lino* (heb. *pišteh, pištāh*; λίνον; Vg. *linum*). *Linum usitatissimum*, L. El uso de la fibra de esta planta para

la fabricación de lienzos era ya conocido desde época anterior a los tiempos bíblicos. Durante este último período crecía abundantemente por todas partes. Su origen debe buscarse en el Asia anterior. Existen dos variantes de esta planta, una de las cuales se cultiva para aprovechar su fibra y la otra para extraer el aceite de sus semillas.

Éx 9,31; Is 42,3; 43,17.

b) *Algodón* (heb. *karpas*; κάρπασος; Vg. *carbasus*). *Gossypium herbaceum*, L. Su identificación es muy probable, aunque no sabemos si la planta se cultivaba en Palestina durante los tiempos bíblicos. Desde luego, esta fibra era conocida, desde tiempos remotos, tanto en Persia, como en la India y otros países del Asia anterior.

Est 1,6.

c) *Ebano* (heb. *hŏbnî*; LXX omite; Vg. *hebeninus*). *Diospyros ebenum*, Köning. El árbol es originario de Ceilán, y su madera se emplea en la construcción de muebles de lujo, utensilios y ornamentos diversos.

Ez 27,15.

d) *Madera resinosa o árbol de resina* (heb. *ʿăṣē gōfer*; ξύλον τετράγωνον; Vg. *lignum laevigatum*). La identificación de este nombre con el pino, ciprés, plátano, etc., no ha podido ser comprobada con exactitud.

Gn 6,14.

e) *ʾAlgūm* o *ʾalmug* (ξύλον θύϊνον; Vg. *thyinum lignum*). Resulta totalmente dudosa la identificación de este árbol.

1 Re 10,11-12; 2 Cr 2,8; 9,10-12.

6. Árboles de bosque.

a) *Acacia, árbol y madera de* (heb. *ʿăṣē šiṭṭîm*; ξύλα ἄσηπτα; Vg. *setim*). Debería ser identificada como *Acacia raddiana*, Savi. Aparte de las tres especies que se encuentran en el Sinaí, ésta es la más apropiada para su empleo en la construcción, debido a que su madera es dura y resistente. El nombre de *šiṭṭîm* en el valle del Jordán, nos demuestra que en los tiempos bíblicos era allí muy abundante, como lo es todavía en la actualidad.

Éx 25,5-38; Dt 10,3, etc.

b) *Laurel* (heb. *ʾezraḥ raʿănān*; κέδρος τοῦ Λιβάνου; Vg. *cedrus Libani*). Debe ser identificado como el *Laurus nobilis*, L.

Sal 37,35.

c) *Arbusto, arbusto espinoso* (heb. *sĕneh*; βάτος; Vg. *rubus*). De acuerdo con Löw (*Flora d. Juden*, 3,178), esta planta debería identificarse como *Rubus sanctus*, Schreb. Se la encuentra en Siria y en Palestina, en las proximidades de corrientes de agua. No obstante, la antedicha identificación resulta dudosa, ya que este arbusto no es originario del Sinaí.

Éx 3,2-4.

Espléndidos ejemplares de cipreses del monasterio de Santa Catalina del Sinaí, visto desde el principio de Sikkat Sayyidunā Mūsā. (Foto P. Termes)





Sinaí. Planta que brota en las grietas de granito de las vertientes de Ǧebel Mūsā. (Foto V. Vilar)

d) *Cedro* (heb. *ʾérez*; κέδρος; Vg. *cedrus*). *Cedrus libani*, Loud. Desde los tiempos más remotos, los cedros del Líbano han sido exportados tanto a Egipto como Asiria y Palestina. Su madera se empleaba en la construcción de templos, palacios y embarcaciones. Este árbol simboliza la altivez, la majestad y el poder. Sin embargo, no todas las veces que en la Biblia aparece la palabra cedro se refiere al *Cedrus*. En el caso de la purificación de los leprosos, es muy posible que se refiera a otra especie de conífera (→ **Cedro**).

Sal 92,13; 2 Re 14,9, etc.

e) *Ciprés* (heb. *tĕʾaššūr*; κυπάρισσον; Vg. *cupressus*). *Cupressus sempervirens*, L. var. *Horizontalis* (Mill. Gord). Es originario del Mediterráneo oriental, y crece en estado salvaje en Galaad y Edom. No sólo era un árbol ornamental, sino que a la vez protegía de los vientos, y se utilizaba también en la construcción, debido a la gran dureza de su madera. La traducción del término hebreo como boj (*Buxus*) es evidentemente errónea, ya que este último nunca se ha dado en Palestina.

Is 41,19; 60,13; Ez 27,6.

f) *Abeto*. La mayoría de investigadores opinan que es la equivalencia del nombre hebreo *bĕrōš*, *bĕrōt* (ἄρκευθος, βοράτινος, etc.; Vg. *abies*, etc.). Desde luego éste se refiere a una especie de *Iuniperus*, y más probablemente el *Iuniperus excelsa*, Bieb., que era importado del Líbano, donde crecía juntamente con los cedros. Toda vez que el *Cupressus sempervirens* o el *Pinus halepensis* son indígenas de Palestina, es evidente que no pueden corresponder a este nombre.

g) *Brezo*. Es una traducción equivocada del nombre hebreo *ʿarʿār*, *ʿărōʿēr* (ἀγριομυρίκη, ὄνος ἄγριος; Vg. *myrica*), ya que ningún brezal crece en el desierto. Algunas autoridades creen se trata de *Iuniperus phoenicea*, L. muy corriente en el área mediterránea. Pequeños grupos de esta especie han aparecido en el Sinaí y monte Śēʿir.

Jer 17,6; 48,6.

h) *Enebro* (heb. *rōtem*; φυτόν; Vg. *iuniperus*). *Retama raetam* (Forsk. Webb). Este arbusto, muy parecido a la retama, aparece en abundancia en los desiertos y dunas. Los beduinos actuales lo utilizan como combustible.

1 Re 19,5.

i) *Laurel* (heb. *ʾōren*; LXX omite; Vg. *pinus*). *Laurus nobilis*, L. Se trata de un árbol de bosque y monte bajo, indígena de Palestina y otros países mediterráneos. El «aceite de laurel» que se extrae de todas las partes de la planta, se utiliza en medicina; las hojas y los frutos sirven para aromatizar manjares. Según Löw, la traducción del hebreo *ʾōren* como fresno es errónea.

Is 44,14.

j) *Hisopo* (heb. *ʾēzōb*; ὕσσοπος; Vg. *hyssopus*). *Maiorana syriaca* (L. Feinbr.) La identificación del hisopo como *Maiorana* concuerda por completo con el con-

texto. Crece entre rocas y en las montañas, y era el símbolo de la humildad. De la planta se extraía un aceite volátil, y las ramas se cortaban en haces y se utilizaban como aspersorios. En los tiempos bíblicos se usaba para la aspersión de los dinteles de los israelitas en Egipto, para purificar leprosos y casas contaminadas, y para el sacrificio del novillo rojo. En el NT se usó para administrar vinagre a Jesús (Juan 19,29). Los samaritanos todavía utilizan estos haces como una escobilla para la aspersión de la sangre del sacrificio pascual.

Éx 12,22; 1 Re 4,33; Lv 14,4, etc.

k) *Orzaga* (heb. *malluaḥ*; ἅλιμα; Vg. *herbae*). *Atriplex halimus*, L. Este arbusto es muy abundante en las tierras salinas de Palestina, y los hambrientos pastores del desierto a menudo comen sus hojas.

Job 30,4.

l) *Mirto* (heb. *hădas*; μυρσίνη; Vg. *myrtus*). *Myrtus communis*, L. Este arbusto de hojas perennes es indígena de Palestina y otros países mediterráneos. En la Biblia simboliza la paz y la acción de gracias. Es una de las «cuatro sustancias» que los judíos empleaban en la festividad de los Tabernáculos.

Neh 8.15; Zac 1,8.10.11.

ll) *Árbol del aceite, olivo salvaje* (heb. *záyit*; ἐλαία; Vg. *olea, oleaster*). En este caso, resulta muy difícil su identificación. No puede tratarse del olivo, ya que ambos nombres se citan juntos en Nehemías. El nombre de olivo no ha sido cambiado ni en el Talmūd ni por los árabes, y por otra parte, el olivo no se menciona en parte alguna de la Biblia relacionado con la construcción o carpintería. Tampoco puede ser el *Elaeagnns*, ya que resulta muy problemático que esta planta, rara e importada, existiese en Palestina en los tiempos bíblicos. La identificación más probable es con el *Pinus halepensis*, Mill., el pino de Alepo, toda vez que su madera era apropiada para construcción y carpintería. Crece en las montañas desde el Líbano hasta Hebrón y lo había en abundancia en las proximidades de Jerusalén. Además, en la actualidad es conocido con el nombre de *ʿēṣ ha-šemen* por los judíos curdos que son los descendientes de los antiguos judíos de Babilonia. El nombre de «árbol del aceite» se ajusta a su uso para la obtención de brea y trementina (→ **Aceite** y **Aceituna**).

Neh 8,15; Is 41,19.

m) *Roble, encina* (heb. *ʾallāh, ʾallōn*, etc.; βάλανος, δρῦς, etc.; Vg. *quercus*). *Quercus calliprinos*, Webb. *Qu. ithaburensis*, Decne. Ambas son las dos especies que se dan mejor en el bosque y monte bajo y pueden ulcanzar una gran altura. *Qu. calliprinos* es un árbol siempre verde y muy corriente en Palestina y otros países mediterráneos. *Qu. ithaburensis* es una especie de hojas caducas y se desarrolla en alturas más bajas que el anterior. El roble es un símbolo de grandeza, poder y larga vida; bajo su sombra se enterraban muertos y también está relacionado con la ofrenda de sacrificios.

Gn 35,8; Is 6,13; Amos 2,9.

n) *Plátano* (heb. *ʿarmōn*; πλάτανος, ἐλάται; Vg. *platanus*). *Platanus orientalis*, L. Este árbol de hoja caduca se desarrolla a lo largo de las márgenes de los ríos, principalmente en el norte de Palestina.

Gn 30,37; Ez 31,8.

ñ) *Estoraque* (heb. *libneh*; ῥάβδον στορακίνην, λευκή; Vg. *populus*). Debe tratarse de un árbol blanco que crece entre robles y terebintos, y es muy posible que su identificación corresponda al *Styrax officinale*, L., un árbol pequeño común a todos los países del Mediterráneo oriental. Por otra parte, es menos probable la identificación de la palabra hebrea *nāṭāf* con la goma conocida en farmacia con el nombre de *storax* que se obtiene del *Liquidambar orientalis*, Mill.

Gn 30,37; Os 4,43.

o) *Tamarindo* (heb. *ʾēšel*; LXX omite; Vg. *tamarix*). *Tamarix aphylla* (L. Karst.), *T. gallica*, L. Esta traducción se ajusta bien al texto, toda vez que estas plantas crecen en desiertos, dunas, márgenes de ríos y marjales salados. Incluso el nombre árabe *ʾazl*^{nu} se utiliza todavía para designar una de las especies citadas.

Gn 21,33; 1 Sm 22,6, etc.

p) *Terebinto alfóncigo* (heb. *ʾēlāh*; τερέβινθος; Vg. *therebintus*). *Pistacia palaestina*, Boiss., *P. atlantica*, Desf. Su identificación es correcta en la mayoría de los casos en que se manciona. La traducción del nombre hebreo como «tilo» o como «olmo» no puede ser aceptada, debido a que el primero sólo recientemente ha sido introducido en Palestina y el segundo es muy raro en dicho país. *Pistacia palaestina* es muy corriente en el Mediterráneo oriental; sus frutos se tuestan y se comen lo mismo que las nueces. *Pistacia atlantica* es casi un árbol del desierto y se encuentra en los bordes de la parte sur del Mediterráneo. Se trata de un árbol bastante alto de los «bosques sagrados» locales.

Is 6,13; Os 4,13, etc.

q) *Árbol frondoso*. No son aceptables ninguna de las traducciones que se han propuesto para la palabra hebrea *ʿēṣ ʿābōt*.

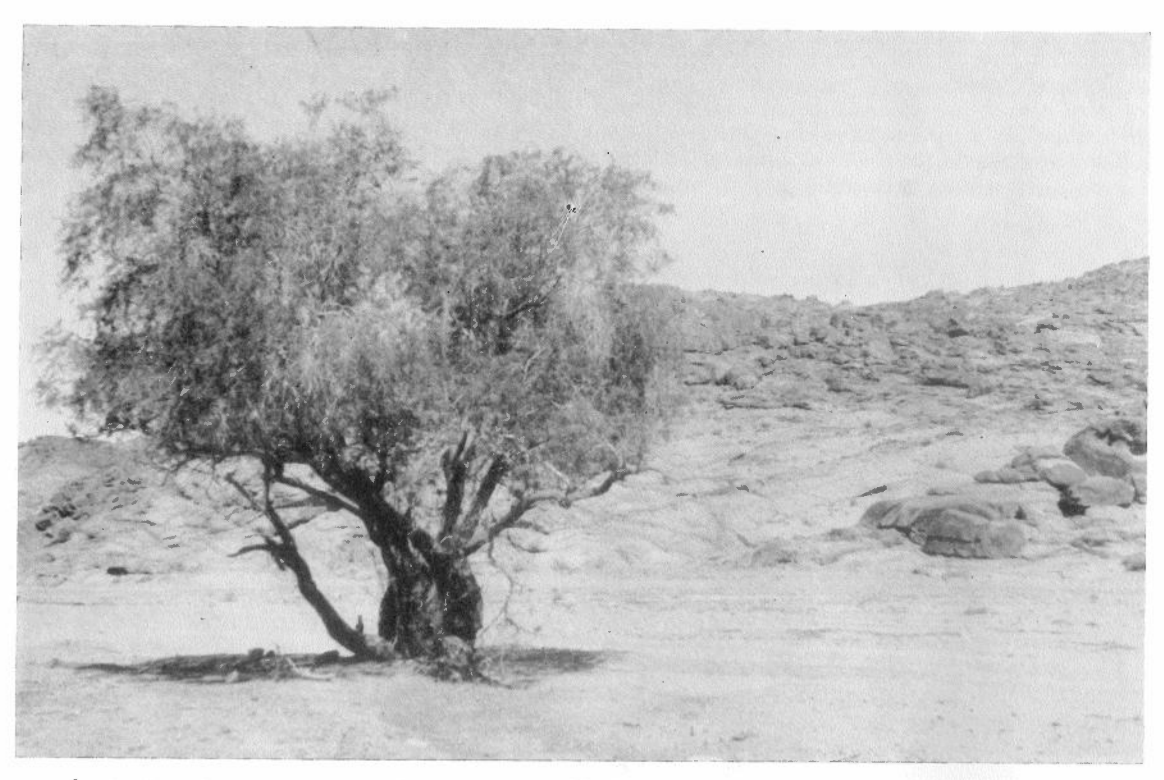
Lv 23,40.

r) *Sauce* (heb. *ʿărābīm*; ἰτέαι; Vg. *salix*). La cita en el Salmo 137,2 se refiere seguramente al álamo del Éufrates (*Populus euphratica*, Oliv.) debido a que éstos son muy comunes en las riberas de las «aguas de Babilonia», y el nombre árabe *garab*^{un}, que todavía se conserva para designar el álamo del Éufrates, es idéntico al nombre hebreo de *ʿărāb*. Las estrechas hojas de sus ramas jóvenes lo hacen muy similar al sauce. En las márgenes del río Jordán forma densas frondosidades. Por otra parte, el verdadero sauce —*Salix spp.*— se ajusta al contexto de Levítico 23,40, ya que también se encuentra en la región montañosa a lo largo de los ríos.

Lv 23,40; Sal 137,2.

7. Plantas de adorno.

Dos nombres hebreos, *šōšannīm* (*šōšān, šōšannāh*) y *ḥăbaṣṣélet* han sido diversamente traducidos por lirios, rosas, anémonas, jacintos, tulipanes, iris y narcisos. No obstante, es muy probable que tales nombres hebreos no sean específicos y no se refieran a ninguna flor ornamental. Por ejemplo, los «lirios del campo» no pueden



Árbol del maná (*Tamarix mannifera*), que crece en el Wādī Feirān, en la península del Sinaí. (Foto V. Vilar)

identificarse como *Lilium candidum*, L., ya que este lirio indígena de Palestina es una planta sumamente rara y no crece en los valles entre pastos y arbustos espinosos. El árabe *sūsan*^{un}, según algunas autoridades, se aplica a cualquier flor de colores brillantes. Otra palabra árabe *ward*^{un}, que es el nombre específico de «rosa», se aplica a las flores en general.

Mt 6,28; Lc 12,27; Cant 2,1-2.16; 4,5; 6,2-4.

8. Plantas acuáticas.

a) *Caña, cañeta* o *cañuelo* (heb. *qāneh*; κάλαμος; Vg. *arundo*). De las cinco especies de cañas que se encuentran en Palestina, la *Phragmites communis* Trin., es la más probable entre todas las que creen en Palestina en las márgenes de los ríos. Sin embargo, en algunos pasajes, la palabra caña designa probablemente un concepto general de planta cañosa.

2 Re 18.21; Job 40,21; Is 19,6.

b) *Juncos, enea, papiro* (heb. *gōmē*ᵓ, *ᵓagmōn*; πάπυρος; Vg. *papyrus, scirpus*). Son las traducciones que se proponen para los dos nombres hebreos. El primero de ellos, *gōmē*ᵓ[1], excepto en un pasaje de Job donde se utiliza en término general, puede ser identificado con *Cyperus papyrus*, L., una planta tropical que tiene en Palestina su límite septentrional de distribución, y se encuentra en abundancia en la llanura de el-Ḥūleh y también en la llanura costera. Con esta planta se preparaban los rollos de papiro, pero también se empleaba para hacer esteras, zurriagos y pequeñas canoas. En Egipto, también se emplea como adorno. La otra palabra *ᵓagmōn*[2] es mejor identificarla como una especie de *Scirpus*, una planta pantanosa. Las cañas del *Scirpus holoschaenus* se utilizan para trabajos de cestería.

[1]Éx 2,3; Job 8,11; Is 18,2; 35,7. [2]Is 9,14; 19,15; 58,5; Job 40, 26; Jer 51,52.

c) *Espadaña* (heb. *sūf*; Vg. *iuncus*). *Typha angustata*, Bory y Chaub. El nombre egipcio *twfy* y el hecho de que se mencione junto con *qānēh* (toda vez que la *Typha* crece junto con el *Phragmites*) dan solidez a esta traducción. La planta se usa en trabajos de cestería.

Éx 2.3.5; Is 19,6.

d) *Junqueras, cañas*. Junquera es probablemente la mejor traducción del nombre hebreo *ᵓāḥū*, egip. *ꜣḫ*.

Gn 41,2; Job 8,11.

9. Hierbas y cardos.

a) *Zarzas y Espinos*. Ambos son la traducción de la palabra hebrea *ᵓāṭād* (ἡ ῥάμνος; Vg. *rhamnus*), que es el *Lycium europaeum*, L.

Jue 9,14-15; Sal 58,9.

b) *Ḥēdeq* (Vg. *paliurus*). Es frecuente identificar con él *Solanum incanum*, L., cierta planta que crece en el bajo valle del Jordán y en las proximidades del mar Muerto, basándose en el nombre árabe de *ḥadaq*^{un} que todavía se conserva.

Miq 7,4.

c) *Neguillón. Agrostemma githago*, L. Esta planta es de aparición muy reciente en Palestina, y es difícil que pueda ser el *bā'šāh* (βάτος; Vg. *spinae*) de la Biblia. Es muy posible que esta palabra sea un equivalente de hierbajos en general. Otra palabra *bĕ'ušīm* significa .vas verdes como las de las vides silvestres.

Job 31,40.

d) *Ortigas* (heb. *ḥarūl*; φρύγανα ἄγρια; Vg. *spinae*). De manera general se refiere a la *Urtica spp.*, que crece en los bordes de los caminos y parajes desolados.

Sab 30,7; Sof 2,9, etc.

e) *Cizaña* (ζιζάνια; Vg. *zizania*). Muchos investigadores coinciden en afirmar que se trata de *Lolium temulentum*, L. Es uno de los hierbajos más dañinos para los cereales.

Mat 13,24-30.

f) *Cardos.* Entre los varios nombres hebreos a los cuales se les aplica esta traducción, vamos a tratar de dos de ellos. El primero *dardar*[1] (τρίβολος; Vg. *spinae*) puede identificarse con la *Centaurea*, basándose en el nombre árabe de *šawk el-dardar*. Los más corrientes son *Centaurea iberica*, Trev., y *Centaurea hyalolepis*, Boiss., cuyas hojas los beduinos comen como ensalada.

La segunda palabra es *ḥōaḥ*[2] (κνίδη; Vg. *spinae*) y puede referirse al *Scolymus maculatus*, L., una hierba nociva a las gramíneas. El *ḥōaḥ* (ὁ ἄκαν; Vg. *spinae*) que se cita en 2 Re 14,9 debe corresponder al *Prunus ursina*, Ky., que crece en el Líbano y norte de Palestina. Sin embargo, muchas de las frases no se refieren a ninguna especie concreta, sino que se refieren al concepto de plantas espinosas en general.

[1]Gn 3,18; Os 10,8. [2]Job 31,40; Is 34,13.

g) *Espino* (ἄκανθα; Vg. *spinae*). Las dos especies de plantas generalmente aceptadas como productoras del espino con que se hizo la corona de Jesús, *Zizyphus spina-christi*, L., y *Paliurus spina-christi*, Mill, son precisamente dos plantas que no se encuentran en los montes de Judea. Es más probable que dicho espino pueda ser identificado como alguna de las muchas plantas corrientes en las inmediaciones del Gólgota; entre ellas el *Poterium spinosum*. L., que es el más importante entre los matorrales de Palestina.

Mt 27,29; Jn 19,22.

h) *Espinos* (heb. *sīrīm*; ἀκάνθινα ξύλα, σκόλοψ; Vg. *spinae*). En este caso puede ser identificado también con *Poterium spinosum*, L. Esta planta es utilizada por los árabes como combustible, y también para construir vallados.

Is 34,13; Os 2,6, etc.

i) *Galgal.* El nombre hebreo puede traducirse muy aproximadamente como «hierbajo rodante». En este caso también parece tratarse de un nombre colectivo.

Sal 83,14; Is 17,13.

10. Plantas diversas.

a) *Hierbas amargas* (heb. *mĕrōrīm*; πικρίδες; Vg. *lactucae agrestes*). Su identificación más probable es con la *Centaurea*. Numerosas especies de esta planta crecen en el desierto, y sus hojas las comen los beduinos como ensalada.

Éx 12,8; Nm 9,11.

b) *Alcaparra* (heb. *'ăbiyyōnāh*; κάππαρις; Vg. *capparis*). *Capparis spinosa*, L. Antiguamente, los brotes de las flores y los frutos tiernos se usaban como afrodisíaco. Actualmente, los brotes de las flores se conservan en vinagre para emplearlos como condimento.

Ecl 12,5.

c) *Adormidera, cicuta* (χολή, πικρός; Vg. *fel, amaritudo*). Estos dos nombres corresponden al hebreo *rō'š*. Seguramente se trata del *Conium maculatum*, L., una planta que crece en lugares desolados y con la cual se supone se preparó el veneno para Sócrates, toda vez que se menciona al mismo tiempo que el ajenjo, pero su identificación no es segura y podría tratarse de otras plantas amargas.

Dt 29,18; Jer 23,15; Os 10,4, etc.

d) *Calabaza* (*¿ricino?*). Según diversas autoridades, el nombre hebreo *qiqāyōn* (κολόκυνθα; Vg. *hedera*), no debe traducirse por calabaza, sino que corresponde a la planta del ricino *Ricinus communis*, L. Era conocida en Egipto y debió ser introducida en Palestina desde alguna zona tropical. El aceite que se extrae de las semillas, se emplea en medicina, y también como lubrificante para máquinas.

Jon 4,6-7.

e) *Mandrágora* (heb. *dūdā'īm*; μανδραγόρας; Vg. *mandragora*). *Mandragora officinarum*, L. Su identificación con esta planta perenne, y sin pedúnculos, es correcta. Crece en Palestina en estado silvestre, y fue usada como afrodisíaco. Debido a la forma de sus raíces y ramas que se parecen a un cuerpo humano, ha sido objeto de numerosas supersticiones. Sus frutos son comestibles y se les atribuyen propiedades narcóticas, purgantes y vomitivas.

Gn 30,14; Cant 7,13.

f) *Maná* (heb. *mān*; μάννα; Vg. *manna*). Existen múltiples identificaciones del maná. Muchos creen que es una sustancia que exudan los tamariscos o bien un liquen. Otras autoridades lo identifican con el excremento de ciertos insectos cóccidos que viven en los tamariscos. Sin embargo, ningún científico puede explicar cómo el maná pudo alimentar a todo el pueblo judío en su éxodo a través del desierto (→ **Maná**).

Éx 16,31-35, etc.

g) *Calabazas silvestres* (heb. *paqquʿōt sādeh*; τολύπη ἀγρίαν; Vg. *colocynthis*). *Citrullus colocynthis* (L., Schrad). Esta identificación es casi segura. Se trata de una planta trepadora parecida a la vid, y geográficamente también se ajusta al contexto de la historia de Elías y la de la «vid de Sodoma» en Deuteronomio 32,32, toda vez que se la encuentra en el valle del Jordán y alrededores del mar Muerto. Sus frutos globulares concuerdan con el nombre hebreo, que se conserva en la literatura postbíblica, y también entre los árabes para designar cualquier cuerpo globular. La pulpa de esta planta se usa en medicina, especialmente como pur-

gante. Otras dos plantas que han sido propuestas por diversos comentaristas, el *Cucumis prophetarum*, L., y el *Ecballium elaterium*, L., no se ajustan al texto.

2 Re 4,39.

h) *Ajenjo* (heb. *la'ănāh*; ἄψινθος; Vg. *amaritudo*). *Artemisia herba-alba*, Asso. Este pequeño arbusto, muy característico de las estepas de Palestina y países adyacentes, tiene un sabor amargo y se utiliza en medicina popular.

Dt 29,18; Jer 23,15.

Bibl.: L. FONCK, *Streifzüge durch die biblische Flora*, Friburgo 1900. I. LÖW, *Die Flora der Juden*, Viena 1924-1934. G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, I-VII, Gütersloh 1928-1942. E. H. REUBÉNI, *Recherches sur les plantes de l'évangile*, en *RB*, 42 (1933), págs. 230-234. F. J. BRUIJEL, *Bijbel en Natur*, Kampen 1939. A. E. RUTHY, *Die Pflanze und ihre Teile im biblischhebräischen Sprachgebrauch*, Berna 1942. M. ZOHARY, *Geobotánica*, Jerusalén 1955 (en heb.). W. WALKER, *All the Plants of the Bible*, 5.ª ed., Londres 1960.

M. ZOHARY

FLOTA. → **Navegación.**

FOCÉRET. Individuo de los «siervos de Salomón», que regresó con Zorobabel de la Cautividad babilónica, llamado en hebreo → **Pōkéret ha-Ṣĕbāyīm.**

FOGOR. → **Pĕ'ōr.**

FOLLATI. Individuo citado en el libro de las Crónicas, y cuyo nombre hebreo es → **Pĕ'ullĕtay'.**

FORJADOR. → **Metalurgia.**

FORATA. Hombre persa, citado en el texto hebreo del libro de Ester con el nombre de → **Pōrātā.**

FORMA (μορφή, Vg. *forma*). La versión latina de la Vg. emplea varias veces esta palabra en el AT, traduciendo diversos vocablos hebreos y griegos, que coinciden en significar la apariencia exterior, la hermosura visible de personas o cosas[1].

En el NT traduce en media docena de pasajes el griego τύπος con el significado de tipo, figura, ejemplar, etc.[2], tanto en sentido físico como moral.

Pero es de mayor interés el célebre texto de Filipenses (2,6-7), en que, hablando Pablo de la generosidad y humillación de Cristo (→ **Kenosis**), le atribuye un estar «en forma de Dios» (ἐν μορφῇ Θεοῦ) y al humillarse, recibió «forma de siervo» (μορφὴν δούλου).

Aun antes de inquirir el significado propio de «forma» en el pasaje parece que el vocablo ha de conservar las dos veces idéntico contenido.

Con nuestra mentalidad esquemática y filosófica, fácilmente se establece el significado de μορφή por contraposición el σχῆμα, dando al primero un signo de esencia consistente, en tanto que el segundo daría simplemente la apariencia exterior. Así, μορφή sería aproximadamente la «forma» aristotélica como principio de determinación y de energitismo de la materia en el sistema hilemorfista.

Pero tal explicación — que ya propusieron algunos Padres, haciendo a «forma» equivalente a οὐσία («esencia») o φύσις («naturaleza»), y recientemente muchos comentaristas como Lightfoot, Prat, Médebielle, etc., no tiene visos de probabilidad por su misma contextura filosófica, tan alejada de la mentalidad bíblica y, por tanto, de la de Pablo.

En la final de san Marcos μορφή vale ciertamente tanto como apariencia: Jesús se apareció a dos de los discípulos «en otra forma»[1]. El apóstol usa otras dos veces μόρφωσις sin que en ninguno de los casos[2] el contexto fuerce a una interpretación filosófica en el sentido indicado. Y aun el «formarse Cristo en vosotros»[3] — de marcado tono místico — no exige sino un *conformarse* en acciones y sentimientos a la conducta y exigencias ético-religiosas de Jesús.

Por otra parte, en la misma literatura griega, la palabra ha experimentado variaciones muy sensibles y más bien ha mantenido siempre un estrecho parentesco con la esfera de lo sensible, de lo visual, sin rozar la oposición esencia-apariencia.

En la versión de LXX, el vocablo — poco frecuente — traduce diversas palabras hebreas y arameas — *tĕmūnāh, tō'ar, tabnīt, ṣélem*[4] —, de cosa sensible que cae bajo los ojos, ya que la misma palabra original dando siempre un significado *tĕmūnāh* — en contexto de apariciones — en la mencionada versión griega viene interpretada como δόξα, gloria, resplandor, expresión apta de una realidad.

Volviendo, pues, a nuestro texto, nos parece más conforme a la mente de Pablo — se discute si el texto formaba parte de un himno litúrgico cristológico anterior al apóstol, etc. — interpretar la «forma de Dios» y «forma de siervo», como maneras de ser y estar propias de Dios (en el estadio de preexistencia de Jesús) y de hombre (en su vida terrestre) y vendrían explícitadas respectivamente por las expresiones paralelas «ser (tratado) al igual de Dios» — si anduviera de por medio la misma esencia divina no podría haberse despojado de tal μορφή — y «a semejanza de hombres — en condición (o porte) como un hombre».

En el primer caso, se trataría de la gloria propia de Dios[5], de la que se despojó durante su vida terrestre; en el segundo, del estado y condición específicos de un verdadero hombre. Por lo que respecta a la humanidad μορφή —ὁμοίωμα— σχῆμα son perfectamente sinónimos y coinciden en indicar su manifestación humana perfectamente normal. Pretender encontrar en el texto indicado la «esencia» es prolongar correctamente su orientación — ya que el obrar y el manifestarse son consecuencia de la esencia y naturaleza constitutivas del ser —, pero es introducir en los términos algo que de por sí no indican y que, por lo mismo, no pretendió indicar su autor. Deducir — como hizo el docetismo — que la humanidad de Cristo no era sino aparente, es atropellar sin tino ni tacto la fuerza de las palabras.

El pasaje habla de estados, de maneras de vida — divina y humana — sin ir más allá. Quien lo desee, puede prolongar la marcha como pensador o teólogo, pero ya no como intérprete de un texto dado.

[1]Mc 16,12. [2]Rom 2,20; 2 Tim 3,5. [3]Gál 4,19. [4]Job 4,16; Jue 8,18 (cód. A; cf. Is 52,14); Is 44,13; Dan 3,19. [5]Cf. Jn 17,5.

Bibl.: J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, 4.ª ed., Edimburgo 1927. F. PRAT, *La Teología de san Pablo*, II, Méjico 1947. J. BEHM, μορφή, en *ThW*, IV, págs. 750-767. P.

HENRY, *Kenose*, en *DBS*, IV, cols. 7-161, con amplia bibliografía. A. MÉDEBIELLE, *Épître aux Philippiens*, en *La Sainte Bible*, XII, París 1951. J. JEREMIAS, *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen: Der Christushymnus Phil 2,6-11*, en *Studia Paulina... J. de Zwaan*, Haarlem 1953. O. MICHEL, *Zur Exegese von Phi. 2,5-11*, en *Festschrift K. Haim*, Hamburgo 1954, págs. 79-95. R. P. MARINT, Μορφή *in Phi. II, 6*, en *ExpT*, 70 (1959), págs. 183-184. G. BORNKAMM, *Zur Verständnis des Christus-Hymnus, Phi. 2,6-11*, Munich 1959.

C. GANCHO

FORMALISMO. → **Legalismo.**

FORMAS, Historia de las. → **Formgeschichte.**

FORMGESCHICHTE. Historia de las formas del NT. 1. ESENCIA Y FINALIDAD. La expresión *Formgeschichte* puede considerarse como una creación del profesor protestante del NT Martin Dibelius (Heidelberg); sin embargo, ya había sido empleada por el profesor de Historia de la Iglesia, Franz Overbeck, de Basilea, y por el profesor de Filología Antigua, Eduard Norden, de Berlín. La *Formgeschichte* del NT se diferencia de la investigación histórica y literaria de los evangelios, en que centra su atención en la *tradición oral* activa antes de que quedara fijada por escrito en nuestros evangelios. Como trabajo preliminar para poder determinar qué es lo que en realidad pertenece al «evangelio antes de los evangelios» (Easton), habrá que reconocer y distinguir en ellos la «tradición» de la «redacción», es decir, habrá que responder a la pregunta: ¿Qué es lo que se ha de atribuir en los evangelios, particularmente en los Sinópticos, el evangelista (= redacción), y qué es lo que le precede en unidades literarias en un estadio más o menos avanzado de formación (= tradición)? Por esto, en la investigación de los evangelios, según el método de la *Formgeschichte*, suele hoy distinguirse entre la «historia de la redacción» y la «historia de la tradición». Un trabajo preliminar decisivo en vistas a esta distinción se encuentra en la obra de K. L. Schmidt. La historia de la tradición de los evangelios pregunta además: ¿Cómo se llegó en la Iglesia a la formación de determinadas tradiciones evangélicas? ¿Qué «formas» (géneros) de técnica de tradición oral revistió la formación y transmisión de las tradiciones particulares? ¿En qué lugar tienen su concreto *Sitz im Leben* de la Iglesia las unidades (literarias) de la tradición y sus formas? ¿Cómo y cuándo fueron compilándose poco a poco las pequeñas tradiciones (= perícopes) en conjuntos de tradición más extensos (por ejemplo, la historia de la pasión)? Hay una notable diversidad de opiniones en la determinación de las «formas» de la tradición oral. En primer lugar se ha de aceptar la distinción fundamental entre «material hablado» (*Redestoff*) y «material narrativo» (*Erzählungsstoff*). R. Bultmann divide la tradición de las palabras de Jesús en: *a*) «Apophthégmata» (conversaciones polémicas y de escuela; «apophthégmata» biográficos). *b*) Palabras del Señor («logia», dichos sapienciales); palabras proféticas y apocalípticas; palabras relativas a la Ley y reglas para la comunidad; discursos en primera persona; comparaciones y formas afines. La tradición del material narrativo la divide en: *a*) Historia de milagros (curaciones; milagros de la naturaleza). *b*) Narraciones históricas y leyendas (a las que pertenece, por ejemplo la historia de la pasión y las narraciones pascuales). La clasificación que M. Dibelius ha propuesto de las «formas» de la tradición evangélica es menos feliz y convincente: paradigmas; novelas; leyendas; historia de la pasión; parenesis; mitos.

2. IMPORTANCIA Y LÍMITES. La investigación de la *Formgeschichte* del «evangelio anterior a los evangelios» es una tarea importante y necesaria de la ciencia neotestamentaria. Cierto es que cuando estas rebuscas nos llevan a la negación de la *historicidad* de los hechos de la vida de Jesús narrados en particulares «formas», tal como ha ocurrido y ocurre con frecuencia entre algunos adeptos acatólicos de la *Formgeschichte*, hay que abandonarlas. También existen «formas» en la elaboración de la tradición, tal como «novelas», «leyendas» y «mitos», que se han de rechazar como carentes de base. Tampoco se ha de considerar el imaginario seno de la comunidad como el *Sitz im Leben*, plasmador de la tradición en su formación, sino el trabajo concreto de evangelización de los «testigos oculares y ministros de la palabra» apostólicos[1]. Un factor que contribuyó sin duda a la plasmación de las formas fueron las necesidades concretas de las comunidades misionales, pues los misioneros no hablaban a un espacio vacío sino a hombres radicados en un determinado ambiente de una tradición espiritual y religiosa. A esta circunstancia misional hay que atribuir, sin duda, un influjo activo en la formación de determinadas formas de la tradición, tales como la homología, en la apologética contra judíos y paganos, en la parenesis, etc. También el culto debió constituir uno de tales factores creadores de formas (narraciones de la institución de la Eucaristía), si bien su influjo no ha de evaluarse en demasía. Por otra parte, no ha de tenerse en menor estima como factor plasmador de la tradición la simpe necesidad de una instrucción más explícita sobre la vida de Jesús[2], tal como a veces ha sucedido. También hay que tener en cuenta la posibilidad de que los misioneros cristianos que no habían sido testigos oculares de la vida de Jesús, tuvieran a su disposición determinados esquemas y colecciones de la predicación misional, tal como palabras del Señor y τόποι («lugares comunes») para la prueba escriturística de su carácter mesiánico. Todavía hay mucho trabajo a realizar sobre estos orígenes de las formas de tradición. Además el método de la *Formgeschichte* ha de ser siempre completado por la crítica histórica y literaria[A].

La *Formgeschichte* ha demostrado, ante todo, que el *principio de tradición* es el más antiguo y por consiguiente anterior a la «escritura». A través de ella, ha sido posible reconocer con mayor precisión la parte «redaccional» de los evangelistas, es decir, su trabajo estilístico, de composición, de doctrina teológica, a base de la materia que les ofrecía la tradición tanto oral como escrita. Ello permite determinar con más exactitud la «teología» de cada uno de los Sinópticos. Y gracias a la distinción entre «tradición» y «redacción» ha sido posible también en otros libros del NT, como el *corpus paulinum*, reconocer y comprender mejor desde el punto de vista metódico, antiguas aportaciones de la tradición (como fórmulas de profesión de fe, hinnos, restos

de liturgias). Por todo ello el exegeta católico puede y debe dedicar atención preferente a la *Formgeschichte* del NT, si quiere llevar a cabo una auténtica labor histórica, manteniéndose naturalmente alejado de lo que en la teología acatólica alemana se llama *Gemeindetheologie*, teología de la comunidad. Cabalmente, el estudio de los evangelios, según el método de la *Formgeschichte* es lo que permite conocer con más precisión el Jesús histórico, y defenderlo con éxito de la *desmitologización* del «kerigma» de Cristo neotestamentario. Esta tarea debido a la nuevamente incipiente polémica sobre el Jesús histórico, se ha hecho algo inaplazable. La *Formgeschichte* de los evangelios nos traslada de nuevo a los orígenes, al «principio» (→ **Desmitologización, Análisis interno y crítica de la**).

[1] Cf. Luc 1,2. [2] Cf. Luc 1,4.

[A] Un juicio católico sobre la utilidad de este método, y sobre los principios filosóficos y teológicos, ajenos al método en sí, que llevan a falsear sus conclusiones en el orden literario, aparece en una «Instrucción» de la Pontificia Comisión Bíblica (→ **Evangelios y Comisión Bíblica**, § V).

Bibl.: K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919. E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode*, en *BZNW*, 2 (1924). B. S. Easton, *The Gospel before the Gospels*, Londres 1928. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 2.ª ed., Gotinga 1931 (con fascículo complementario, 1958). P. Fiebig, *Rabbinische Formgeschichte und Geschichtlichkeit Jesu*, Leipzig 1931. C. H. Dodd, *The Frame-Work of the Gospel Narrative*, en *ExpT*, 43 (1932), págs. 396-400. M. Dibeliut, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 2.ª ed., Tubinga 1933. E. Floris, *Il metodo della «Storia delle forme» ela sua applicazione al racconto della Passione*, Roma 1935; íd., *La «storia delle forme» in rapporto alla dottrina cattolica*, en *Bibl*, 14 (1933), págs. 212-248. V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, 2.ª ed., Londres 1935 (reimpr. 1957). W. E. Barnes, *Gospel Criticism and Form Criticism*, Edimburgo 1936. K. Grobel, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, en *FRLANT*, 35 (1937). E. B. Redlich, *Form Criticism. Its Value and Limitations*, Londres 1939 (reimpr. 1948). E. Schick, *Formgeschichte und Synoptikexegese. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode*, en *NA*, 18 (1940), págs. 2-3. L. H. Marshall, *Formgeschichte and its Limitations*, Londres 1942. F. C. Grant, *The Earliest Gospel*, Nueva York-Nashville 1943. R. Bénoit, *Réflexions sur la «formgeschichtliche synoptischen Tradition Methode»*, en *RB*, 53 (1946), págs. 481-512. R. Morgenthaler, *Formgeschichte und Gleichnisauslegung*, en *ThZ*, 6 (1950), págs. 1-17. H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study on the Limits of «Formgeschichte»*, Londres 1957. G. Schille, *Zur Formgeschichte des Evangeliums*, en *NTS*, 4 (1957-1958), págs. 1-24, 101-114. A. Wikenhauser, *Einleitung in das NT*, 2.ª ed., Friburgo 1956, págs. 182-199. G. Iber, *Zur Formgeschichte der Evangelien*, en *ThH*, 24 (1956-1957), págs. 283-338 (exposición crítica extensa, pero desde el punto de vista protestante).

F. MUSSNER

FORNICACIÓN (heb. *zĕnūnīm*, *zĕnūt*, de la raíz *zānāh*; πορνεία, de πόρνη, der. de la raíz πέρνημι, «vender»; Vg. *fornicatio*). 1. La fornicación en el Antiguo Testamento. Es un hecho comprobado la existencia de la prostitución en la vida social de Israel; desde el tiempo de los Patriarcas hasta la monarquía encontramos indicios o alusiones, que revelan la presencia de mujeres meretrices[1]. Los hagiógrafos reflejan al mismo tiempo la poca estima y el desprecio con que se las miraba y este juicio ha quedado recogido en la legislación[2]. Sin embargo, el AT juzga de diferente manera el comercio sexual extramatrimonial del hombre; todas las condenas se refieren a la mujer y ninguna habla de los hombres.

También encontramos en Israel la costumbre, generalizada en el antiguo Oriente, de la prostitución sagrada[3]; si bien los pasajes que aluden a ella la consideran como de importación extranjera y una abominación a los ojos de Israel. El peligro de la influencia cananea fue real desde un principio, sus efectos tangibles, y no es necesario descender hasta los profetas para comprender la redacción de la condena del Deuteronomio[4]. Como nota curiosa conviene anotar, que tanto la tradición del Cronista, como la traducción de los LXX evitan toda expresión, que aluda a esta denigrante realidad (→ **Hieródulos**).

Además, el AT conoce un sentido metafórico de la expresión. Es corriente entre los profetas a partir de Amós, y menos frecuente en los libros de la Ley y en los de los Reyes, designar la idolatría de los israelitas como fornicación. El origen de la fórmula hay que explicarlo por dos razones: la unión de la idolatría y la prostitución sagrada y la imagen del matrimonio como expresión de las relaciones de Yahweh e Israel.

[1] Gn 38,15; Jos 2,1; Jue 11,1; 1 Re 3,16. [2] Gn 34,31; Lv 19,29; 21,7.9.14; Dt 23,18. [3] Dt 23,18 y sigs.; 1 Re 15,12; Os 4,14. [4] Dt 23,18-19.

2. La fornicación en la literatura rabínica. Esta etapa se distingue por una mayor extensión del contenido de esta palabra. Los libros sapienciales designan el adulterio con palabras de la raíz πορνεύω[1], y la literatura no bíblica califica de πορνεία la sodomía y el incesto de Rubén; pero interesa sobre todo una nueva acepción de *zĕnūt* por sus probables relaciones con el NT[2]; la vida común de un matrimonio, contraído prescindiendo de los impedimentos legales, es πορνεία y ese matrimonio es ilegítimo y debe ser disuelto.

[1] Eclo 23,16-27. Sab 14,12-27. [2] Mt 5,32; 19,8.

3. La fornicación en el Nuevo Testamento. El NT se distingue por una condenación absoluta de todo comercio sexual extramatrimonial o contra naturaleza; perfecciona las directrices del pensamiento judío al insistir Cristo en la condena de los malos deseos[1] y corrige la insuficiencia de la *praxis* de los rabinos, afirmando la indisolubilidad del matrimonio[2]. Cristo ha cambiado el punto de vista en el planteamiento del problema y toda solución deberá tener presente la igualdad de derechos y obligaciones del hombre y la mujer ante Dios en la esfera sexual. San Pablo añadirá a estas enseñanzas la novedad de apoyar sus argumentos en la teología mística.

[1] Mt 5,28. [2] Mt 19,3-10.

Bibl.: F. Hauck, S. Schulz, πόρνη..., en *ThW*, VI, págs. 579-595, con amplia bibliografía.

M. GAZTAÑAGA

FORO (Vg. *forum*). En sentido estricto, la plaza pública de la antigua Roma, donde se celebraban las asambleas del pueblo y los juicios, con disposición arquitectónica análoga al → **ágora** de los griegos. Por analogía, la plaza pública similar de las ciudades de origen romano. La Vg. traduce unas veces el ágora propiamente tal[1]; en otras, equivale sencillamente a cualquier plaza pública[2].

[1] Act 16,19; 17,17. [2] Ez 27,14; Mt 11,16; 20,3; 23,7.

P. TERMES

FORTALEZA (heb. *ḥáyil, gĕbūrāh, kōăḥ, ʿōz*; δύναμις, ἰσχύς, κράτος; Vg. *fortitudo, virtus, vis*). Los términos hebreos anotados son los más frecuentes en la SE para indicar la fuerza y fortaleza, pero no son los únicos, toda vez que el vocabulario es sumamente amplio: *ʾōmeṣ, ḥāzāq, zĕrōaʿ, māʿōz, ʾētān*, etc. De ahí arranca la multiplicidad de matices con que la «fuerza» se presenta en las páginas bíblicas: fuerza física, fortaleza moral que es coraje, que es aguante y paciencia; fuerza de Dios, fuerza del demonio y fuerza del hombre, de los pueblos («ejército», *ṣābāʾ*); fuerza del justo y fuerza del malvado, etc. La matización, pues, hay que encontrarla en el contexto de cada pasaje más que en los mismos vocablos y esto principalmente cuando se trata de determinar la índole moral de las manifestaciones de fuerza.

Otro tanto cabe decir con los términos griegos δύναμις, ἰσχύς, κράτος —y las varias traducciones latinas— a los que no es posible aplicar la distinción filosófica de acto-hábito, fuerza actuante y capacidad de acción, porque los textos no reflejan esas precisiones y esquematismos técnicos.

1. En el Antiguo Testamento. La fuerza es propiedad divina, como la vida, la salud, la inteligencia; bien es verdad que los malos espíritus y los hombres malos hacen también ostentación de fuerza, pero su poder no es consistente y pueden actuar sólo mientras Dios lo consiente.

Y de la fuerza de Dios, que es la característica del mundo divino, de la esfera del espíritu, es donde le llega la fortaleza al hombre que, por naturaleza y por el energetismo maléfico del pecado, está en la esfera de la carne que es la geografía de la debilidad e impotencia.

La teología histórica de Israel arranca sobre todo de la interpretación religioso-política de la liberación del poder opresor de Egipto, con los milagros y prodigios del Éxodo vistos como signos del poder y de la bondad de Dios para con su pueblo elegido.

A diferencia del pensamiento griego, donde la fuerza es un principio cósmico de la naturaleza ciega, la religiosidad hebrea pone la fuerza y todo principio energético en un Dios personal, Señor de la naturaleza y de la historia.

De esta visión nacen las doxologías que exaltan, junto a la misericordia y generosidad, la fuerza incontenible del brazo de Yahweh: «Vuestro Dios es el Dios de los dioses, el Señor de los señores, el Dios grande fuerte y terrible...»[1]. El «dios fuerte», «el Fuerte de Israel» son nombres propios que sólo a Él convienen[2].

Los hombres que actúan con fuerza y fortaleza física o moral la obtienen de Dios, de su espíritu: en las guerras santas de la conquista de Canaán el grito de «¡esfuérzate y ten valor!» es sinónimo de «¡no temáis, porque Yahweh está con nosotros, combate a nuestro lado!»[3], cada una de las proezas hercúleas de Sansón va precedida de la invocación a Dios y de la irrupción del espíritu[4]. David vence al gigante invocando al «Señor de los ejércitos»[5]. La fortaleza de Elías, infatigable defensor del yahwismo, tiene el mismo origen[6]. Otro tanto cabe decir de cada profeta, cuya mejor garantía de autenticidad es «la ley de la cruz», o sea la fidelidad al mensaje que no proporciona al mensajero sino persecuciones y dolores y que, no obstante se mantienen fieles, con una fortaleza de ánimo que les viene precisamente de la fuerza del Espíritu de Dios, basta pensar en la timidez temperamental de Jeremías o Ezequiel para comprobar el origen sobrenatural del temple de espíritu del que dieron muestra. Los libros de los Macabeos certifican la idéntica convicción en época tardía. Los Salmos repiten que la fortaleza le viene al creyente de Dios; y la «mujer fuerte», que se ciñe y reviste de fortaleza y esfuerza su brazo incansable, es mujer temerosa de Dios[7]. «Guárdate de decir: "es mi fuerza, el vigor de mi brazo quien me ha salvado..."»[8].

[1]Dt 3,24; 10,17; cf. Éx 13,3.9; 14,6, etc. [2]Gn 32,28; 46,3; Éx 20,5; 1 Sm 2,2; 2 Sm 22,32-33; Is 10,21; 28,2; 30,29. [3]Cf. Jos 1,18; 2,24; 10,8 y *passim*. [4]Jue 14,6.19; 16,28. [5]1 Sm 17,45-47. [6]1 Re cap. 17 y sigs. [7]Prov 31,10.17.25.30. [8]Dt 8,17; cf. Jue 7,2; Is 30,15 y sigs.

2. En el Nuevo Testamento. Se prolonga la idea teocéntrica de la fuerza como atributo divino. Pero más que de fuerza que se manifieste en intervenciones cósmicas, se trata de fuerza salvadora, que actúa en la vida e historia del hombre, trocándola en historia de salud. Es por ello que la fuerza divina está esencialmente conectada con la acción de Cristo.

Isaías había llamado al niño Emmanuel «Dios fuerte» sobre quien reposaría «espíritu de fortaleza»[1]. Esta fortaleza divina se manifiesta en Jesús a través de los milagros que en la catequesis primitiva y en los tres primeros evangelios son designados cual «fuerzas» (δυνάμεις)[2] que certifican la aprobación de Dios, y son signo de la dignidad y poderes trascendentes que se ocultan en «Jesús Nazareno... poderoso en obras y palabras», siempre movido por el espíritu en tales manifestaciones de fuerza[3].

Al igual que Moisés, los profetas y el Bautista fueron alentados por la fortaleza misma de Dios[4], el cristiano la recibe a través de Cristo, quien en su vida histórica entrega a los apóstoles su poder contra las enfermedades y el diablo[5] y después de su resurrección confirma la entrega con la efusión del espíritu[6].

La fortaleza de Jesús —y a su semejanza, la de los cristianos— es esencialmente religiosa y va en derechura contra el diablo y el pecado que actuaban en el mundo como «fuertes», hasta que con la llegada de «uno más fuerte»[7] fueron reducidos a impotencia.

Así, la actuación plena de fortaleza de los apóstoles en la fidelidad a su vocación y conducta de los cristianos generosos irradian la fuerza del evangelio, de la cruz de Cristo que es la fuerza salvadora del Espíritu de Dios, de su gracia y de su amor confortantes. Todo ello merecido por la obra de Cristo.

[1]Is 9,5; 11,2; cf. Miq 5,5; Sal 110,2. [2]Cf. Act 2,22; Mt 11,20; 13,58. [3]Lc 4,36; 24,19. [4]Cf. Lc 1,17; Act 7,22, etc. [5]Lc 9,1; 10,19; 24,48. [6]Act 1,8; 3,12; 4,33; 6,8, etc. [7]Cf. Lc 11,20-22 y par.; Mt 3,11.

Pablo ha trazado perfectamente las líneas del sistema sobrenatural con que rige Dios la economía de la fuerza: nos la da cuando nosotros somos conscientes de nuestra debilidad. Ya parece que la proporción es directa: a mayor reconocimiento de nuestra poquedad, a mayor

fe, que es entrega humilde y confiada, con mayor potencia actúa en nosotros la fuerza divina que logra su expansión máxima (τελεῖται) en nuestra impotencia[1]. Reconocedores de la debilidad de la carne, participamos de la fortaleza del Espíritu, de la gracia de Dios. Pablo es teocéntrico y más aún que sobre la pequeñez humana insiste en la generosidad divina «en la energía de la potencia de su fuerza», «en la gloria de su fuerza» por la que todo lo podemos en aquel que nos fortalece[2]. Por ello mezcla siempre el apóstol —cual sello de autenticidad— las obras magníficas de Dios con las propias deficiencias humanas, y junto a los prodigios, milagros y visiones está la paciencia que es precisamente la fortaleza de los débiles confortados de lo alto[3].

La epístola a los Hebreos recuerda los actos de fortaleza que realizaron sostenidos por su fe y esperanza los héroes del AT[4] y en la primera de Juan los cristianos son llamados ἰσχυροί «fuertes»[5], porque pueden resistir al Maligno y al pecado por la palabra de Dios que en ellos mora.

Por todo ello, la fortaleza cristiana no tiene nada que ver ni en el NT ni en la auténtica tradición eclesiástica con el aguante (*sustine*) estoico. Es virtud sobrenatural por su origen y fin, toda vez que apoya sobre la gracia de Dios y sobre ella se sostiene; deriva inmediatamente de la fe y de la esperanza. No es autosuficiencia ni vergüenza de la propia debilidad sino confianza en Dios, el solo fuerte.

El Apocalipsis en las doxologías de la liturgia celeste recoge el pensamiento bíblico, atribuyendo a Dios y al Cordero la gloria, el honor y la fortaleza[6].

[1] 2 Cor 12,9. [2] Ef 1,19; 3,7; 6,10; 2 Tes 1,7-9; Flp 4,13; 2 Cor 4,7-12. [3] 2 Cor 12,12; 1 Cor 2,1-5; 1 Tim 1,12; 2 Tim 4,17, etc. [4] Heb 11,13-40; cf. 6,18; 1 Pe 4,11. [5] 1 Jn 2,14. [6] Ap 5,12; 7,12; 18,8.

Bibl.: W. Grundmann, δύναμαι, en *ThW*, II, págs. 286-318; íd., ἰσχύω, ibíd., III, págs. 400-405. W. Michaelis, κράτος, ibíd., III, págs. 905-914. E. Beauchamp, *Force*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 400-403.

C. GANCHO

FORTIFICACIÓN (heb. *bîrāh, bîrānît, mibṣār, mā'ōz, miśgāb, mĕṣūrāh*; ἀκρόπολις; Vg. *castrum, munimentum, urbs munita, arx, castellum*, etc.). La voz denota un recinto fortificado. Tanto el original hebreo como las antiguas versiones son ricas en vocabulario referente a una especie dada de lugar fuerte: ciudadela fortificada, castillo, baluarte, refugio seguro, etc. La arqueología ha puesto de manifiesto amplias muestras de sitios fortificados por éste o aquel procedimiento —cuyo género revela el T. M. por medio de una voz determinada—, en diferentes puntos de Palestina: Gézer, Samaría, Tell el-'Ağğūl, etc., cuyos elementos constituyentes son bien conocidos (→ **Arquitectura de la época bíblica**). La fortaleza propiamente dicha, que es símbolo de la protección y el amparo que Dios presta[1] —o símbolo de Dios así considerado— no aparece, en realidad, en las tierras bíblicas, como unidad arquitectónica bien definida hasta el período helenístico con los Tobíadas (Baris/Turos), y Herodes y su familia (→ **Alexandreion, Jericó, Herodión, Masada** y **Maqueronte**), a cuyas obras pudieran agregarse otras, debidas a los Macabeos y sus descendientes, como el Hircanium, Dok, etc.

[1] Sal 59,9.16-17; 62,2; 94,22; Is 33,16.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 127 y sigs. W. F. Albright, *La arqueología de Palestina*, Barcelona 1962 (trad. cast.). K. Kenyon, *Arqueología en Tierra Santa*, Barcelona 1963 (trad. cast.).

D. VIDAL

FORTUNA. Divinidad romana equivalente a la semita (→ **Gad**, § 1); si bien entre los arameos se consideraba un dios, y entre los romanos, una diosa.

FORTUNATO (Φορτούνατος; Vg. *Fortunatus*, «afortunado»). Cristiano de Corinto que estuvo en Éfeso con san Pablo, el cual le alaba[1]. Llevó sin duda con Estéfanas y Acaico al apóstol una carta[2] y entregó a la Iglesia corintia la primera epístola a los Corintios. Su nombre es propio de un liberto y es posible que formase parte de la familia (en la acepción latina) de Estéfanas.

[1] 1 Cor 16,17-18. [2] Cf. 1 Cor 7,1.

Bibl.: C. Spicq, *Épitres aux Corinthiens*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, pág. 296. Haag, col. 494.

P. ESTELRICH

FOSEC. → **Pāsak.**

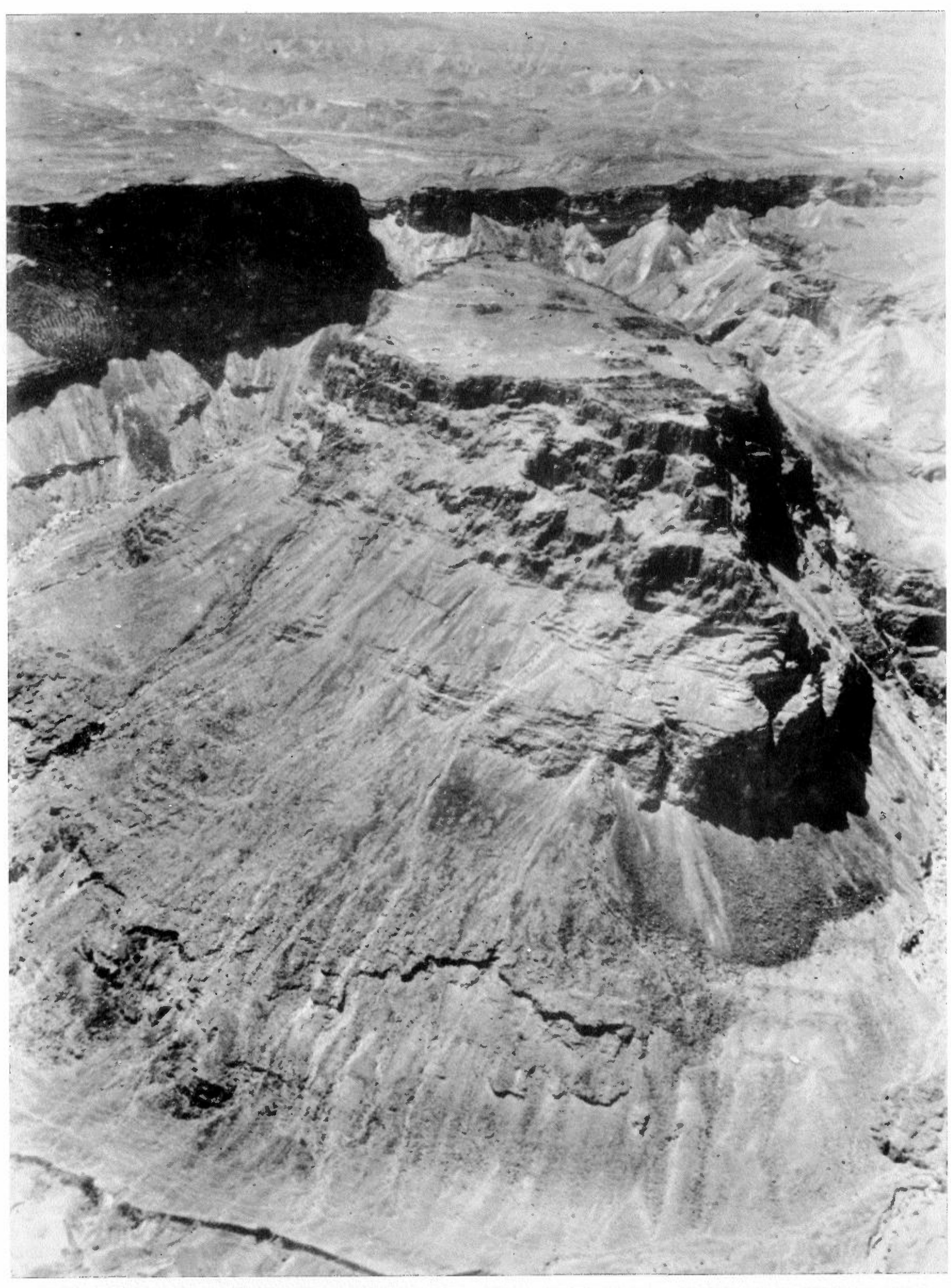
FRACCIÓN DEL PAN (κλάσις τοῦ ἄρτου; Vg. *fractio panis*). Los judíos no cortaban el pan con un cuchillo, sino que lo rompían o partían con la mano[1]. Esta costumbre, la encontramos observada por Jesús en la multiplicación de los panes[2], en la última Cena[3] y en la cena de Emaús[4], y también por san Pablo[5].

Cada comida judía —acto eminentemente social y vínculo de unidad espiritual— comenzaba con el siguiente rito: el padre de familia o el anfitrión tomaba el pan, pronunciaba la fórmula de bendición (heb. *bĕrākāh*) partía el pan, comía él mismo un trozo y distribuía el resto entre los comensales. Este conjunto es, a veces, llamado «la fracción del pan» (*Bĕrākōt*, 46*a*, 47*a*).

En el libro de los Hechos encontramos un fenómeno sin paralelo: el nombre de «fracción del pan», sea que se use el sustantivo[6] o el verbo[7], aparece como término técnico para designar una determinada comida en su totalidad. El carácter religioso o ritual de esta comida está fuera de duda: el contexto en que se le menciona en Act 2,42, la exultación (ἀγαλλίασις, «gozo mesiánico» o escatológico) que la caracteriza según Act 2,46, su celebración en el primer día de la semana (Domingo)[8], lo demuestran incontrovertiblemente.

La identificación (cegada particularmente por H. Lietzmann y —con algunos matices de diferencia— por O. Cullmann) de esta cena ritual con la Eucaristía tal como la describe y concibe san Pablo, se impone en virtud de razones decisivas:

a) Act 20,7 y sigs. nos presenta a san Pablo celebrando la «fracción del pan» en una comunidad de origen paulino, y ello en una fecha posterior no sólo a la fundación de la Iglesia de Corinto, sino también a la redacción de la 1 Cor; lo cual demuestra que bajo el nombre de «fracción del pan» se puede encontrar como realidad la «Eucaristía paulina» a base de pan y de vino, relacionada con la última Cena y concebida como memorial de la muerte del Señor; y cabe señalar



Masada. Grandiosa elevación rocosa, completamente aislada, y una de las mejores fortalezas de Judea por su situación y por las importantes fortificaciones y construcciones herodianas. (Foto *Orient Press*)

que el relato mismo de Act 20,7 y sigs., se asemeja en su forma a 1 Cor cap. 11.

b) Los caracteres específicos positivos de la «fracción del pan» de los Hechos se encuentran también en la «eucaristía paulina» de 1 Cor cap. 11: es decir, el carácter festivo (llevado incluso a extremos reprobables: ver. 21), la nota escatológica[9], y la celebración en «el día del Señor»[10].

c) San Pablo, al hablarnos acerca de la Eucaristía, subraya todavía en forma notoria el rito de la fracción del pan[11].

d) La idea de que la Eucaristía como memorial de la Pasión sea una concepción propia de san Pablo, es totalmente infundada: en efecto, el relato de la última Cena pertenece al material evangélico a título de prototipo del banquete religioso de la comunidad, como lo demuestra su índole claramente litúrgica. Ahora bien, la «forma» del relato que aparece en Mt-Mc es independiente de la «forma» que reviste en 1 Cor y anterior a ella, como se ve por la ausencia de la orden de reiteración y por el carácter escatológico más pronunciado. Es, pues, enteramente digno de crédito san Pablo, cuando afirma que su práctica eucarística él la ha recibido de la tradición[12]: e indudablemente de la tradición siropalestinense. Su Eucaristía no puede, entonces, ser otra cosa que la «fracción del pan» de la comunidad primitiva.

Ante estas razones se desvanecen los hechos subrayados por Lietzmann o Cullmann. Sobre el silencio de Hechos acerca del carácter de memorial de la Pasión en referencia a la «fracción del pan», y sobre la no mención del cáliz, más vale no detenerse, pues es demasiado evidente la debilidad de estos argumentos negativos.

En cuanto al gozo escatológico de la «fracción del pan», para considerarlo como incompatible con una Cena en recuerdo de la Pasión, se necesita una visualización moderna y «romántica» de la Pasión de Cristo: basta recordar el *tam beata Passio* del canon romano para comprobar cuán anacrónico es ese enfoque. La Pasión es precisamente la puerta de acceso a la era escatológica, de la cual se tiene una imagen y una prenda en la Cena del Señor.

La «fracción del pan» es, pues, el primer nombre que recibió la única Eucaristía, derivado de una atención preferente otorgada al rito en el que Jesús había querido simbolizar al mismo tiempo el despedazamiento de su Cuerpo en la Cruz, y la unidad del pueblo convocado por Él —a través de su muerte y resurrección— al banquete escatológico[13].

[1] Cf. Is 58,7; Jer 16,7; Lam 4,4. [2] Mc 6,41 y par.; 8,6.19 y par. [3] Mc 14,22 y par.; cf. 1 Cor 11,24. [4] Lc 24,30.35. [5] Act 27,35. [6] Act 2,42. [7] Act 2,46; 20,7.11. [8] Act 20,7. [9] 1 Cor 11,26 b.30-32. [10] 1 Cor 11,18.33; cf. 16,2. [11] 1 Cor 10,16. [12] 1 Cor 11,23; cf. 15,3. [13] Cf. 1 Cor 10,16-17.

Bibl.: H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926. O. Cullmann, *La signification de la Cène dans le christianisme primitif*, en *RHPHR*, 10 (1936), págs. 1-22. Y. de Montscheuil, *L'Eucharistie dans le N.T.*, en *Mélanges Théologiques*, París 1946, págs. 23-48. A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, Londres 1952, págs. 56-63. J. Dupont, *Le repas d'Emmaüs*, en *LV*, 31 (1957), págs. 77-92.

B. VILLEGAS

FRANCESAS, Versiones. Siglo xii. Un salterio traducido al normando del *Psalterium hebraicum* de san Jerónimo y otro también al normando del *Psalterium Gallicanum*, con los cantos del breviario y el Apocalipsis en normando.

Siglo xiii. Los libros de los Reyes, en prosa rimada, con glosas; a mediados de siglo la Biblia de san Luis, completa, del latín, colaboración, con glosas, base de otras posteriores. La *Biblia Historialis:* traducción libre de la *Historia Scholastica* de Petrus Comestor; copiada con adiciones de textos bíblicos traducidos; revisada por J. M. Rely e impresa en 1478-1496; varias veces reimpresa.

Siglo xiv. Traducción anglonormanda, en la que se basa la Biblia del rey Juan el Bueno (1350-1364).

Siglo xvi. La Biblia de Carlos V es obra de Raoul des Presles, incompleta, aprovechando la de san Luis, con prólogos resumidos de Lyra. La más famosa de este siglo es la traducción de Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis), NT en 1523 y AT en 1530, de la Vulgata, revisada en 1534 y 1541, puesta en el Índice por las notas, revisada por profesores de Lovaina y publicada en 1550, y reeditada más de doscientas veces. R. Benoist publica en 1566 una traducción con influjos calvinistas (se retracta en 1598). El protestante Castalion (Chateillon) publica en Ginebra una traducción en estilo popular, creando neologismos, pero encuentra fuerte oposición (1545). Más importantes es la Biblia de Serrèires (1535), obra de P. R. Olivetanus, pariente de Calvino, que utiliza el trabajo de Lefèvre, consultando el hebreo y la traducción de Pagnino; revisada varias veces: en Ginebra 1588, por S. y H. en 1724 y 1744, y por profesores de Ginebra en 1802-1805 y 1822; la revisión de Osterwald se convierte en base de nuevas ediciones y revisiones.

Siglo xvii. Además de varias traducciones del NT, hay una traducción completa de la Vulgata de J. Corbin (1643) y la protestante de Diodati que tuvo poquísimo éxito (Ginebra 1644). En este siglo descuella la Biblia de Sacy, obra de Antonio y de Isaac Le Maistre: el NT publicado por un editor de Mons en Amsterdam 1667, sobre la Vulgata revisada según el griego: el AT en París 1672-1695: obra maestra de estilo, por su comentario puesto en el Índice, muchas veces revisada y reeditada; son importantes la revisión de A. Calmet, llamada Biblia de Vence (1748-1750), y la de N. Legros, llamada Biblia de Colonia (1739). De este siglo son los trabajos de R. Simon, de los que resulta un NT publicado en 1702.

Siglo xviii. Se caracteriza por las versiones del NT. Las versiones católicas por J. Martianay (1712), M. Barneville (1719) y De Mésenguy (1752); las protestantes por J. Leclerc (1703), J. Beausobre y J. Lenfant (1718).

Siglo xix. *Católicas*: E. de Genoude (1821-1822), J. J. Bourassé y P. Janvier (1865), J. B. Glaire (1871); la más famosa es la Biblia de Crampon, publicada en 1874 y 1904, revisada por J. Bonsirven en 1952. *Protestantes*: E. Reuss, traducción con comentario (1874-1881); varias del NT: E. Arnaud (1858) A. Rilliet (1859), H. Olramare (1872); del AT: L. Segond (1874) y H. A. Perret-

Gentil (1847-1861). *Judías*: el Pentateuco de B. von Cahen (1830-1839) y de L. Wogue (1860-1869).

SIGLO XX. Aparte varias del NT, tres católicas completas: la Biblia de Maredsous (1948-1949), la Biblia de Lille (1951) y la Biblia de Jerusalén (1948-1952), realizada por muchos colaboradores especializados, y que ha sido un éxito fenomenal en Francia y se ha difundido fuera de Francia. *Protestantes*: la de A. Lods (1916-1918), la *Bible du Centenaire* (1916-1946) y la excelente traducción dirigida por É. Dhorme, llamada *Bible de la Pléiade*, (1956-1959). *Judía*: la Biblia del rabinado, dirigida por Z. Kahn (1899-1906).

Bibl.: E. MANGENOT, en *DB*, II, cols. 2346-2373. E. BEAUCAMP - J. SCHMID, en *ZKTh*, 82 (1960), págs. 298-300.

J. L. ALONSO SCHÖKEL

FRAUDE (heb. *béṣa*[c]*;* δόλος, ἀποστερεῖν; Vg. *fraus, dolum*). Es una especie cualificada del género mentira, que intenta con el engaño algún mal para el prójimo; hay fraude, por ejemplo, en el caso de seducción. Es siempre una falta de honestidad en los negocios y con frecuencia equivale a un robo disimulado con que se defraudan los derechos ajenos.

Uno de los fraudes más frecuentemente atacados en la Biblia es el de los pesos y medidas; pesa grande y pesa pequeña son abominables al Señor[1]. Los profetas reprueban el fraude junto con la rapiña y las injusticias en los juicios y en las ganancias irregulares[2]. En muchos casos, el contexto matiza el fraude de avaricia y la versión griega de LXX traduce por πλεονεξία[3]. Crimen de especial gravedad es el fraude de los jueces, que para ser íntegros han de ser enemigos de ganancia; por ello fallaron los hijos de Samuel, por avaros[4] — la versión griega también ha comprendido perfectamente el sentido al traducir κέρδος, ganancia (ilícita).

Fundamentalmente, en tales casos, el fraude se opone a la fidelidad[5].

En el NT se prohíbe en general defraudar al prójimo en sus derechos; un caso de fraude legitimado por el formalismo fariseo era el de negar la asistencia debida a los progenitores so pretexto de haber ofrendado al Templo los propios bienes (→ **Qŏrbān**)[6].

En Pablo se opone a la fidelidad mutua que se deben los esposos y los cristianos[7].

Jesús enumera el fraude entre las maldades que nacen del corazón del hombre, y el apóstol lo cuenta en la lista de vicios degradantes de la humanidad envilecida[8].

Dentro de la religiosidad eminentemente abierta al amor y justicia de la epístola de Santiago, defraudar el salario de los obreros es uno de los crímenes que claman al cielo[9]; en la vieja historia bíblica, Jacob — el que con fraude «había suplantado» a su hermano en la primogenitura y en la bendición paterna —, se queja de semejante atropello por parte de su suegro Lābān[10].

[1]Lv 19,35-36; Dt 25,13. [2]Cf. Am 8,5; Miq 6,10-11; Jer 6,13; 8,10; Ez 45,10; Prov 20,10. [3]Is 33,15; 56,11; Jer 22,17; Ez 22,27; Hab 2,9. [4]Jue 5,13; 1 Sm 8,3; Ez 18,21. [5]Cf. Jer 9,3-4. [6]Mc 10, 19 y par. [7]1 Cor 6,7; 7,5; 1 Tim 6,5; Tit 2,10. [8]Mc 7,22; Rom 1,29; 2 Cor 12,16; 1 Tes 2,3. [9]Sant 5,4. [10]Gn 31,7.

C. GANCHO

Laodicea, una de las ciudades de la Frigia y a cuyos cristianos san Pablo dirigió una carta. Vista del gimnasio: al fondo el pueblecillo de Eski-Hisar. (Foto P. Termes)



FRENO (Vg. *frenum*). El freno, instrumento de hierro, compuesto de bocado, camas y barbada, que sirve para guiar y gobernar las caballerías, no aparece en la Biblia hebrea. La Vg. traduce por freno las siguientes palabras hebreas: *yéter* (χαλινός)[1], de dudosa traducción y significado en el contexto; *mĕṣil·lōt* (χαλινός)[2], campanillas que los caballos llevan en el cuello, tal vez en una especie de ronzal; *méteg* (χαλινός; Vg. *camus*, *frenum*), bridas con que se sujeta y tira de la boca la cabalgadura[3] y, en sentido impropio, el freno con que se doma y domina al hombre[4]; *resen* (χαλινός, κημός), cabestro en la boca del caballo para dominarlo[5] y, metafóricamente, bozal con que Dios castiga[6], o moderación en el hablar y obrar[7].

[1]Job 30,1. [2]Zac 14,20. [3]Sal 32,9; Prov 26,3; cf. Sant 3,3; Ap 14,20. [4]2 Re 19,28; Is 37,29. [5]Sal 32,9. [6]Is 30,28. [7]Job 30,11.

P. TERMES

FRENTE (heb. *mēṣaḥ*; μέτωπον; Vg. *frons*). Parte superior del rostro humano: en ella el sumo sacerdote llevaba la placa de oro, llamada diadema de santidad[1], los israelitas en oración colocan las → **filacterias**, Goliat fue herido de muerte[2] y apareció la lepra con que fue castigado Ozías[3].

En la frente recibirán unas marcas o señales distintivas de elección y preservación los justos[4]; los impíos, en cambio, las marcas o → **caracteres de la bestia**[5], mientras la mujer que representa a la gran Babilonia lleva en ella un nombre misterioso[6].

La frente dura — como el bronce[7], el diamante o el pedernal[8] — es símbolo de obstinación y contumacia[9], pero también de constancia invencible[10]; la de meretriz, lo es de descaro.

[1]Éx 28,38; Lv 8,9. [2]1 Sm 17,49. [3]2 Cr 26,19-20. [4]Ez 9,4; Ap 7,3; 9,4; 14,1; 22,4. [5]Ap 13,16-17; 14,9. [6]Ap 17,5. [7]Is 48,4. [8]Ez 3,9. [9]Is 48,4; Ez 3,7.8. [10]Ez 3,8.

P. TERMES

FRIGIA (Φρυγία; Vg. *Phrygia*). Región del Asia meridional, cuyos límites han variado según las épocas. Diodoro de Sicilia dice que los frigios en el siglo IX A.C., tuvieron el imperio del mar durante veinticinco años; él mismo, así como Estrabón, distinguen la Frigia grande, que comprendía la Galacia, y la Frigia pequeña, del Helesponto. En la época romana se dividió en dos partes también: la occidental que formaba la Frigia, propiamente dicha, la Frigia asiática, y la oriental y meridional que abarcaba Galacia, la Frigia galática. Los límites de la primera eran Bitinia al norte; Licia, Pisidia e Isauria al sur; Caria, Lidia y Misia al oeste; Galacia y Licaonia al este. Sus habitantes eran mezcla de tribus macedonias, tracias y armenias, con una lengua indogermánica. Su religión original con las divinidades principales, Mu, Cibeles y Attis, fue absorbida por la de los griegos.

En el AT, Frigia se menciona una sola vez en el libro de los Macabeos, en que se cita a Felipe, prefecto de Jerusalén[1]. En el NT se dice que algunos judíos de Frigia estaban en Jerusalén cuando la venida del Espíritu Santo[2]; y que san Pablo atravesó y evangelizó esta región en el segundo y tercer viaje misionales[3].



Situación de Frigia en el Asia Menor meridional

La expresión tan discutida del segundo viaje: τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν[4] se entiende muy bien atendiendo a la división romana, ya que la Frigia galática estaba formada por la región habitada por los gálatas desde el siglo III A.C., más Licaonia, Pisidia y parte de otras nacionalidades.

[1]2 Mac 5,22. [2]Act 2,10. [3]Act 16,6; 18,23. [4]Act 16,6.

Bibl.: ESTRABÓN, *Geogr.*, 13,8,1. DIODORO SÍCULO, *Bibl. hist.*,

M. BALAGUÉ

FRUTA. → **Flora**, § 3.

FRUTOS DEL ESPÍRITU. Describiendo el apóstol Pablo el duelo que libran en el hombre el espíritu y la carne, contrapone a «las obras de la carne» — 16 son las que señala, o 15, según BSP[46], aunque hay varios sinónimos — «el fruto del espíritu» (ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος) — señalando 9 miembros[1].

La contraposición numérica no sugiere en modo alguno que la «carne» tenga mayor virtualidad o poder sobre el hombre, porque, tanto en el catálogo de vicios como en el de frutos del espíritu, no ha pretendido Pablo agotar todos los rasgos de la animalidad ni de la espiritualización del hombre, sometido a cualquiera de las dos fuerzas que se lo disputan con tendencias antitéticas.

Nosotros hablamos de «frutos», pero el texto bíblico que sirve de base subraya — en contraste con la pluralidad de las obras de la carne — la unidad del buen árbol que producen tan buen «fruto» que es «amor, gozo, paz, magnanimidad, benignidad, bondad, fe (πίστις), mansedumbre, continencia». Tales notas o modalidades del fruto espiritual probablemente no son toda ni sola la expresión con que el espíritu se manifiesta; todas son profundamente bíblicas, y coinciden en acentuar la mesura, transparencia y amabilidad de la intervención de Dios, contrapuesta al desorden y turbulencia bes-

tiales de la carne, y se orientan todas hacia la caridad, que es la primera manifestación; en tal contexto, la «fe» equivale a fidelidad u honradez en el trato con el prójimo. Una lectura comparada del 1 Cor cap. 13 nos descubre que el fruto del espíritu es equivalente a la caracterización de la caridad auténtica, tal como Pablo la ha pensado —partiendo probablemente de la consideración de la conducta personal de Jesús.

El «espíritu» no es aquí directamente la tercera persona de la Santísima Trinidad, sino la parte superior y sobrenatural que, bajo el soplo e influjo de la acción de Dios, domina en el creyente.

Este fruto abundante del espíritu es el fruto que da todo creyente, como buen sarmiento, por su entronque en Cristo[2], «fruto de justicia por medio de Cristo»[3].

[1]Gál 5,19-23. [2]Jn 15,2 y sigs. [3]Flp 1,11; cf. Rom 6,22; Ef 5,9; Col 1,10; Sant 3,18.

Bibl.: A. VIARD, *Le fruit de l'Esprit*, en *VSp* (1953), págs. 451-470.

C. GANCHO

FUA. → **Pūʾāh, Pūʿāh** y **Puwwāh.**

FUD (Φούδ; Vg. omite). Región devastada por Holofernes en su primera expedición[1]. Es muy poco probable la identificación con el Ponto, como algunos han pretendido. Podría ser que la expresión aquí citada «Pud y Lud», haya sido tomada de otros lugares del AT en que se mencionan juntos → **Pūt** y **Lūd**[2].

[1]Jdt 2,23. [2]Is 66,19; cf. Jer 46,9; Ez 27,10; 30,5; Gn 10,6.

Bibl.: SIMONS, § 1601. M. M. ESTRADÉ - B. M. GIRBAU, *Judit*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1960, págs. 229-230.

C. COTS

FUEGO (heb. *ʾēš*; ar. *nārun*; πῦρ; Vg. *ignis*). El fuego es una de las realidades físicas que, como el agua, la piedra, la tierra y el viento —aproximadamente los primeros elementos de la filosofía primitiva—, ha logrado amplio eco en el lenguaje figurado y en la misma teología.

1. ANTIGUO TESTAMENTO. Los usos naturales del fuego, derivados de su triple capacidad de destrucción, luz y calor, han sido entre los hebreos idénticos a los de cualquier otro pueblo de la antigüedad; sólo en la época helenística hay alusión al modo de producirlo con pedernales[1], pero sin duda que el procedimiento era ya bien conocido aun antes de la entrada en Canaán. Se mantenía con maleza, excrementos secos de animales, y aun humanos, y con leña propiamente dicha[2]. Como expresión de la actividad humana estaba prohibido encenderlo en día de sábado[3].

Ha quedado enjuiciado en el derecho penal con ocasión del que pone fuego en las mieses y como castigo de algunos crímenes[4] (→ **Fuego, Pena del**); era represalia usual en las guerras[5].

Por su virtualidad destructiva y purificante se empleó en la fundición y trabajos de los metales, quedando bien pronto como base de imagen literaria de la purificación espiritual en parangón con el agua para los objetos inflamables[6].

Mucho más importante es su empleo en el culto sagrado. Venía prescrito para distintas clases de sacrificios[7] y en altar especial se conservaba un fuego perpetuo, uno que podía ser empleado en las necesidades litúrgicas, pues cualquier otro era «fuego extraño», profano[8]. El sacrificio idolátrico de los primogénitos a Molok (→ **Infanticidio**) tenía lugar poniendo los niños en los brazos de la estatua de donde resbalaban a un horno de bronce; la ceremonia viene designada como «pasar por el fuego»[9].

El fuego es uno de los elementos más constantes en las teofanías como símbolo elocuente de la fuerza y trascendencia divinas; así apareció Dios a Abraham, a Moisés, a los profetas y, sobre todo, en la teofanía del Sinaí[10]. A Dios mismo se le llama «fuego devorador», aunque sin huella alguna panteística, pues Él es quien consume como fuego, quien como fuego purifica, sin que nada pueda ofrecerle resistencia[11]; sus emisarios son el viento y el fuego, y al rayo se le llama «fuego de Dios», como al trueno «voz de Dios»[12]. El fuego es la versión gráfica de los celos con que Dios busca el amor y fidelidad de su pueblo[13].

El juicio de Dios, expresión escatológica que indica la intervención divina que castiga a su pueblo, purificándole con las pruebas en vistas al resto, que ha de quedar limpio como metal sin escoria, se realiza en fuego devorador de pecado e impureza. La palabra de Dios la han sentido los profetas cual fuego que abrasaba sus entrañas[14].

También el amor es comparado al fuego y valor de fuego purificador tienen las calamidades y tribulaciones que atormentan al hombre, no para destruirlo ni hacerle sufrir como a un animal, sino para dignificarle según los planes providenciales[15].

[1]2 Mac 10,3. [2]Jer 7,18; Is 5,24; 9,17; 33,12; Ez 4,12. [3]Ez 35,3. [4]Éx 22,5; Lv 20,14; cf. Gn 38,24. [5]Dt 13,17; Lv 20,48; Am 1,4; Jer 21,10. [6]Cf. Éx 32,2 y sigs.; Nm 31,23; Jer 6,28 y sigs.; Mal 3.3; Eclo 38,28. [7]Cf. Lv 1,7; 4,12; 6,2 y sigs.; 13; 10,1; 20,2; 1 Re 18,38. [8]Lv 9,24 y sigs.; Nm 3,4. [9]Dt 12,31; 18,10; 2 Re 16,3; 17,17. [10]Gn 15,17; Éx 3,2 y sigs.; 19,18 y sigs.; Ez cap. 1. [11]Dt 4,24; 6,15; Is 31,9; Jer 15,14; Mal 3,2. [12]Sal 29,7; 104,4 (cf. Heb 1,7) Job 1,16. [13]Éx 20,15; Dt 5,9. [14]Am 1,4-2,5; 4,11; Is 9,17 y sigs.; Jer 6,27; 20,9; 23,29; Zac 12,6. [15]Cant 8,60; Job 15,34; Eclo 2,5.

2. NUEVO TESTAMENTO. Para la época del NT el género apocalíptico, mezcla de grandiosidad y misterio, ha logrado un gran desarrollo y con él la imagen fulgurante del viejo fuego de las teofanías y visiones proféticas. Ya en los últimos profetas prevalece tal imagen para señalar las intervenciones de Dios en los últimos tiempos: «He aquí que llega Yahweh en fuego, y es su carro un torbellino, para tornar su ira en incendio y sus amenazas en llamas de fuego. Porque va a juzgar Yahweh por el fuego»... y en los cadáveres de los rebeldes habrá «gusano que no muere nunca y fuego que no se apagará»[1]. Esta fuerte corriente que acusan perfectamente las apócrifos del AT y los documentos de Qumrān, vamos a encontrarla en los escritos del NT totalmente volcada hacia las realidades últimas.

Cultualmente, el fuego no tiene importancia alguna en el NT; pero la tiene, y muy grande, en la religiosidad proyectada hacia el mundo futuro.

Juan Bautista presenta los tiempos nuevos como la llegada del juicio de Dios, separando el grano de la paja que se quema por inútil, y puesta ya el hacha en la raíz del árbol estéril que va a ser arrojado al fuego[2].

Jesús en las parábolas empleará las mismas imágenes para designar el juicio de Dios contra los indignos, mezclando elementos del lenguaje apocalíptico y de la terminología popular siempre gráfica y basada en las múltiples faenas agrícolas, así la gehenna del fuego, el horno del fuego, el fuego eterno, el fuego inextinguible[3], expresiones todas que pertenecen al lenguaje metafórico como «el rechinar de dientes», «el gusano que no muere» y «las tinieblas» en oposición al reino y a la vida.

En un contexto que habla de la decisión necesaria para arrancar las ocasiones de escándalo, viene el «pues todos serán salados con fuego» (πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται)[4] como conclusión de la necesidad universal de la prueba simbolizada por el fuego que desempeña en el hombre las funciones de la sal en los sacrificios[5]. Innumerables son las interpretaciones dadas al versículo; pero la concatenación con los precedentes (γάρ), la alusión implícita — pero evidente — al ritual del AT y la superposición de las imágenes fuego-sal nos deciden por la expuesta, y en consecuencia la precedente → **gehenna** y el fuego de aquí simbolizan la prueba dolorosa y quemante. Ello está en conexión con las exigencias de esfuerzo que Jesús presenta para pertenecer al reino, cuya entrada es el bautismo de agua, pero también de fuego y espíritu; su misión la ve precisamente como fuego que ha venido a traer[6], como la prueba de segregación de los hombres sobre quienes se ejerce el juicio de Dios.

También Pablo y otros escritores del NT conocen la imagen del fuego como símbolo de prueba, purificación y castigo[7], y como imagen del ardor que quema al hombre en las preocupaciones apostólicas y en la vida sexual[8]; la fiebre corporal se designa comúnmente en griego con terminología ígnea (πυρετός)[9].

Los últimos acontecimientos cósmicos están iluminados con resplandores de incendio («los cielos abrasados se disolverán»), la manifestación de Jesús será «en fuego de llama», y en el Apocalipsis está «el lago de fuego» como trágico telón de fondo que representa la justicia divina, y el fuego es uno de los elementos más presentes en todos los castigos y cataclismos que cruzan por el libro[10].

[1]Is 66,15-16.24; cf. Sal 1,18; Mal 3,2.19. [2]Mt 3,10 sigs. y par. [3]Mt 5,22; 7,19; 13,40 y sigs.; 18,8; 25,41; Mc 9,43 y sigs.; Jn 15,6. [4]Mc 9,49. [5]Lv 2,13; cf. Heb 10,27. [6]Mt 3,11 y par.; Lc 12,49 y sigs. [7]Cf. 1 Cor 3,13 y sigs.; Sant 5,3; 1 Pe 1,7; 2 Pe 3,7; Jds 7,13. [8]2 Cor 11,29; 1 Cor 7,9; cf. 1 Pe 4,12. [9]Mt 8,14-15; Mc 1,30-31; Lc 4,38-39; Jn 4,52. [10]2 Pe 3,12; 2 Tes 1,8; Ap 4,5-10; 9,17-18; 11,5; 13,13, etc.

Bibl.: L. Pirot - R. Leconte, en *La Sainte Bible*, IX, págs. 514-515. F. Lang, *Das Feuer im Sprachgebrauch der Bibel...*, Tubinga 1951; íd., πῦρ, en *ThW*, VI, págs. 927-948. H. Zimmermann, *Mit Feuer gesalzen werden: Eine Studie zu Mk 9,49*, en *ThQ*, 14 (1959), págs. 28-39. J. Alonso Díaz, *Evangelio de san Marcos*, en *La Sagrada Escritura*, I, Madrid 1961, pág. 452 y sigs. B. Renaud - X. Léon-Dufour, *Feu*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 362-368.

C. GANCHO

FUEGO, Pena del. En el AT la pena del fuego sólo está prevista en dos casos por la Ley: cuando un hombre toma dos mujeres, madre e hija, en cuyo caso deben ser quemados los tres[1]; y cuando la hija de un sacerdote se prostituye, deshonrando a su padre, consagrado a Dios[2]. En el Código de Hammurabi se aplica la misma pena en dos casos semejantes. En la época patriarcal se alude a esta pena a propósito de Tāmār, nuera de Judá[3]. Los judíos podían infligir esta pena de dos maneras: encendiendo un haz de leña alrededor del condenado, «combustión del cuerpo», o vertiendo plomo fundido en la boca, «combustión del alma» (→ **Gehenna** e **Infierno**).

[1]Lv 20,14. [2]Lv 21,9. [3]Gn 38,24.

C. COTS

FUELLE (heb. *mappūaḥ*, de *nāfāḥ*, «soplar»; φυσητήρ; Vg. *sufflarium*). Isaías y Jeremías lo mencionan[1]. En el Eclesiástico se compara el sol a un horno sobre el que se ha aplicado un fuelle, y el fuelle a una persona que sopla a dos carrillos[2] (→ **Horno**).

[1]Is 54,16; Jer 6,29. [2]Eclo 43,4; 28,14.

D. VIDAL

FUENTE, Puerta de la (heb. *šáʿar hā-ʿayin*; πύλη τῆς Πηγῆς; Vg. *porta Fontis*). Por ella pasó Nehemías cuando inspeccionaba las murallas[1]. Fue reedificada por Šallūm[2]. Estaba situada al sudeste de Jerusalén, poniendo en comunicación Siloé con Biʾr Eyūb.

[1]Neh 2,14. [2]Neh 3,15.

Bibl.: J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952. B. Ubach, *Nehemias*, en *La Biblia de Montserrat*, VII, Montserrat 1958, pág. 326.

M. V. ARRABAL

FUENTES DE LA REVELACIÓN. En la apologética católica se designa así el doble origen de donde provienen nuestros conocimientos sobrenaturales de Dios, que son la Sagrada Escritura y la Tradición contenida en la Iglesia.

Hay otras fuentes de conocimiento, como el mundo sensible y las revelaciones particulares, pero no entran en las «fuentes» por excelencia, porque son, o meramente naturales o privadas.

El concilio Vaticano I (sesión III, caps. 2-4, Denz, n.º 1785 y sigs.) expuso la doctrina católica sobre el tema (→ **Revelación**).

C. GANCHO

FUL. → **Pūl.**

FŪL, Tell el. Tell situado a unos 5 km al norte de Jerusalén, a la derecha de la carretera moderna. Identificado, desde Gross (1843) y Robinson (1844), con → Gabaa de Benjamín[1], llamada más tarde de Saúl[2], a partir de las indicaciones de los mismos Libros sagrados, que la sitúan entre Jerusalén y Rāmāh[3], y le atribuyen las cualidades de un excelente puesto de observación desde donde se alcanza a ver Mikmāš[4]; a ello se añaden los datos que nos proporcionan Flavio Josefo[A] y san Jerónimo[B].

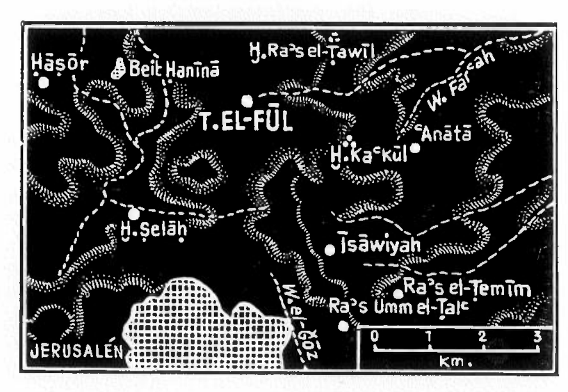
En 1868, Warren, por cuanta del *Palestine Exploration Fund*, realizó las primeras excavaciones, en las que no supo descubrir nada importante. Los ingenieros militares ingleses, C. R. Conder y H. H. Kitchener, que visitaron el tell en diciembre de 1874, a cargo del *Survey of*

Tell el-Fūl, identificado con la Gabaa de Benjamín o la de Saúl, visto en la ilustración desde el lado sur. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

Western Palestine, llegaron a la sorprendente conclusión de que «las obras son semejantes a algunas de las que emplearon los cruzados»[C].

En 1922-1923, W. F. Albright, director de la *American School of Oriental Research*, emprendió nuevas excavaciones, que completó en 1933. El resultado fue enteramente favorable a la identificación de Tell el-Fūl con Gabaa de Saúl. Distinguió cuatro estratos, que van desde los comienzos de la historia de Israel (*ca.* 1200 A.C.) hasta el primer período romano (siglo I). El primer estrato pertenece al tiempo de los Jueces (siglos XIII-XII A.C.) y aparece recubierto de una capa de cenizas[5]. El segundo pertenece al tiempo de Saúl (final del siglo XI A.C.). Es de esta época la fortaleza cuyo plano reproducimos, de fábrica muy sólida. Esta fortaleza fue destruida por el fuego en una situación histórica, que la información arqueológica actual no permite determinar exactamente. La destrucción puede situarse en el reinado de Saúl, antes de la batalla de Mikmāš o bien después de su muerte. Después del cisma (*ca.* siglos IX-VIII A.C.), fue construida una torre de vigilancia sobre el ángulo sudoeste de la fortaleza de Saúl. En esta época, perdida la categoría de capital, fue quedando en el olvido hasta la destrucción, en la invasión asiria. Reocupada durante el período helenístico, fue destruida definitivamente, seguramente en el año 70 por Tito, quien acampó cerca de ella la víspera de su marcha sobre Jerusalén.

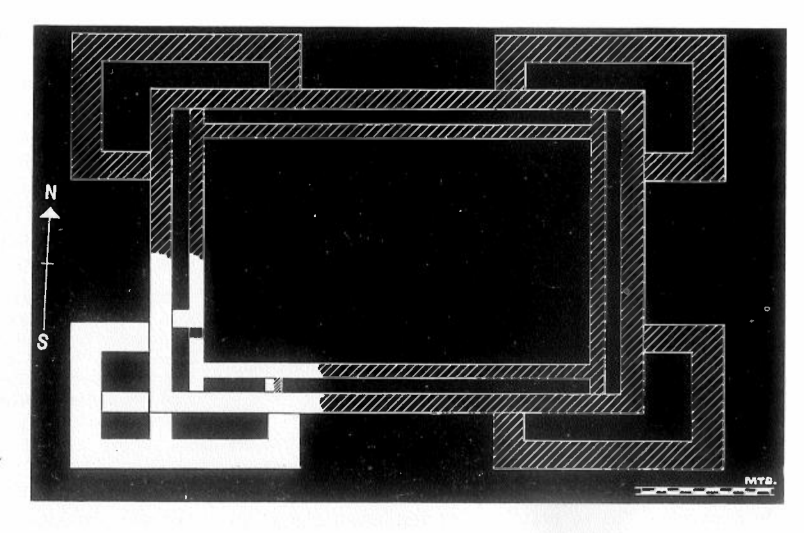
Mapa en el que se indica la situación de Tell el-Fūl y de las principales poblaciones circundantes



[A]*Bel. Iud.*, 1,5,2,2 (ed. Niese 51). [B]*Epist.*, 108,8, en *PL*, 22, col. 883. [C]CONDER - KITCHENER, III, pág. 159.

[1]Jue 19,14. [2]1 Sm 11,4. [3]Jue 19,10-14. [4]1 Sm 13,16; 14,16. [5]Jue 20,40.

Tell el-Fūl. Plano de la fortaleza, de sólida construcción, de la época de Saúl. Hacia el año 1000 A.C.



Bibl.: M. V. GUÉRIN, *Samarie*, II, París 1875, pág. 188 y sigs. W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, Nueva York 1922-1923, págs. 23 y 47-48; íd., *A New Campaign of Excavation at Gibeah of Saul*, en *BASOR*, 52 (1933), págs. 6-12. ABEL, II, pág. 334. L. HENNEQUIN, *Tell el-Foul (Gabaa de Saül)*, en *DBS*, III, cols. 404-406.

B. M.ª UBACH

FUNDAMENTALISMO. En sentido estricto, y dentro de la teología protestante, cabe definir el fundamentalismo como corriente de opinión surgida en Norteamérica de las conferencias bíblicas durante la segunda mitad del siglo XIX y consiste en un movimiento radical de protesta contra un liberalismo extremado y militante. El fundamentalismo, que ha encontrado un gran eco sobre todo en las comunidades norteamericanas de los baptistas, presbiterianos y *Disciples of Christ*, ha provocado también, no obstante, las más complicadas disputas. A causa de supuestas tendencias catolicistas, el fundamentalismo ha rechazado últimamente el movimiento ecuménico. Tras la constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Amsterdam (1948), las iglesias orientales según el fundamentalismo se unieron en el *International Council of Christian Churches* (1949).

Tell el-Fūl. Ángulo suroeste de la fortaleza de Gabaa de Saúl, vista desde el este. El muro occidental es claramente una reconstrucción posterior. (Goto J. Starcky)

Teológicamente, el fundamentalismo tiene como base una interpretación escrituristica que, apoyada en la inspiración verbal, admite el texto de la Escritura como expresión inmediata y absolutamente infalible de la revelación divina. Menospreciando los caracteres históricos de la revelación, el fundamentalismo no sólo discute el derecho de la crítica histórica en relación con la SE (clasificación de fuentes, cuestiones de autor) sino que rechaza radicalmente incluso la aplicación de los criterios literarios e histórico-formales (*genera litteraria*) como medio hermenéutico. La tendencia exegética esencial del fundamentalismo se manifiesta no sólo en su procedencia de las conferencias bíblicas, sino también sobre todo, en su protesta contra la introducción de la *Revised Standard Version* en América (1952).

La concepción teológica del fundamentalismo se concreta en los cinco puntos de su programa: infalibilidad de la Biblia, parto virginal, sustitución del sacrificio expiatorio, resurrección corporal y segundo advenimiento de Jesucristo. En la práctica, los fundamentalistas alcanzaron una significación especialmente importante en la lucha contra la teoría darwinista de la evolución.

Por encima de ese ámbito de aplicación, históricamente angosto e indiscutiblemente concreto, la expresión fundamentalismo ha alcanzado en la terminología protestante actual una significación de acuerdo con la cual toda idea basada en el texto, no sólo de la Sagrada Escritura, sino también de los escritos apócrifos es considerada a la luz del fundamentalismo. Este significado más amplio se da sobre todo en la confrontación del fundamentalismo y el existencialismo. En cuanto la moderna exégesis protestante inquiere singularmente el sentido existencial de las afirmaciones bíblicas y la «trascendencia» también existencial de las mismas como única interpretación válida reconocida (→ **Desmitologización del NT**), cabe comprender la motivación en el texto «objetivo» como fundamentalismo, identificable con «legitimismo». También allí donde un llamado «canon interno» de la Escritura se propugna y asimismo se aplica como norma hermenéutica, hay una discrepancia entre el texto y el sentido de la SE. La apelación al texto de la Escritura como tal equivale entonces a fundamentalismo, y lleva consigo cierta mengua de valoración.

Bibl.: E. C. VANDERLAAN, edit. *Fundamentalism versus Modernism*, Nueva York 1925 (documentos). W. B. RILEY, *Inspiration or Evolution?*, Cleveland 1926. S. G. COLE, *The History of Fundamentalism*, Nueva York 1931. N. F. FURNISS, *The Fundamentalist Controversy 1918-1931*, New Haven 1954. J. SCHIEDER, *Zwischen Fundamentalismus und Existencialismus*, en *Luthertum*, 27, Berlin 1962.

P. BLÄSER

FUNDAMENTO. Uno de los títulos de la obra apócrifa, también llamada → **Tesoro de la vida**.

FUNDICIÓN. → **Metalurgia.**

FUNÓN. Una de las estaciones de los israelitas en el desierto durante el Éxodo, llamada en hebreo → **Pūnōn**.

FUQQŪʿAH, ǦEBEL. Monte de la actual Palestina relacionado con la identificación de → **Gelboe**.

FUT. Uno de los descendientes de Cam, hijo de Noé. → **Pūṭ**.

FUTIEL. → **Pūṭīʾēl.**

G

G. La *g* es la tercera letra del alefato hebreo ג (*gîmel*) y asimismo la tercera del alfabeto griego, γ (*gamma*), pero es la séptima del abecedario latino, *g* (*ge*); en castellano ocupa el octavo lugar.

1. La «g» como signo. La epigrafía semítica junto con la griega más antigua presenta un tipo idéntico de letra *g*, muy definido y poco variante, excepto en la dirección del escrito que es hacia la derecha en el griego y hacia la izquierda en el semítico. El latín cerró más el signo y colocó un trazo horizontal.

Los principales pasos evolutivos en hebreo-arameo son los siguientes:

1 2 3

1. Derivaciones de los caracteres jeroglíficos egipcios. 2. Paso al alfabeto protosinaítico. 3. Desarrollo tamúdico

4 5 6 7 8 9

4. Alfabeto fenicio. Sarcófago de Ḥîrām, rey de Biblos (siglo XIII A.C.). 5. Alfabeto fenicio (1000 A.C.). 6. Estela de Mēšaᶜ, rey de Moab (*ca.* 890-875 A.C.) 7. Cartas arameas (800 A.C.). 8. Inscripción de Siloé (700 A.C.) 9. Letras talladas en sellos y piedras preciosas (800-500 A.C.)

10 11 12

10. Papiros egipcios (500-300 A.C.). 11. Inscripciones en monedas de época macabea (150-40 A.C.). 12. Siglo primero de la era actual y escritos de la época de Bar Kōkĕbā', 1-150 D.C.

13 14 15 16 17 18

13. Papiros (siglos V-VIII D.C.). 14. Siríaco (500-800 D.C.). 15. Pentateuco samaritano (siglo XIII D.C.). 16. Escritura rabínica *rāšî* (siglo XIII D.C.). 17 Caracteres alemanes cursivos (siglo XIX D.C.) 18. Escritura árabe del Corán

2. La «g» como sonido. El fuerte sonido gutural que a veces tiene la *g* en castellano (por ejemplo, en «virgen») es una modificación profunda, relativamente reciente en la historia del lenguaje, debida a influencia árabe. En las tres lenguas indicadas, nunca tuvo tal sonido y equivalió siempre a la forma castellana palatal («gozo», «gloria», «guerra»). Mucho menos tuvo en hebreo y griego el sonido prepalatal fricativo sonoro o bien el africado sonoro, propio de las lenguas romances y del antiguo castellano, como en francés, catalán, italiano o portugués (*j* o *g*).

En hebreo, la *g* forma parte del grupo de las *begadkefat*. Tendrá, pues, según los casos, un sonido duro de velar oclusiva sonora que es el primigenio, y entonces habrá de escribirse daguesada, o bien poseerá un sonido velar aspirado sonoro, y entonces irá rafeada o sin señal diacrítica alguna. Se dará el último caso siempre que se halle precedida de un sonido vocálico, *šĕwā'* o incluso alguna ligadura interverbal, por tenue que sea.

En griego, la γ (*gamma*) ante gutural (γ, κ, χ, ξ) se pronuncia como *n* ligeramente gangosa.

La *digamma* (ϝ) gráficamente no es más que la unión de dos gammas superpuestas. Como sonido equivale a la *wāw* semiconsonántica. Como número, la *digamma*=6 (→ **F**).

3. La «g» como valor numeral. Como signo numérico la *g* equivale: en hebreo ג = 3; en griego γ = 3, γ̈ = 3000, ͵γ = 30 000.

Bibl.: Véase la citada en → **B** y **E**.

S. Bartina

GÁʿAL («escarabajo?», cf. sudar. *guʿal/giʿal*; ár. *guʿal^{un}*; «palmera en tierra regada»?, cf. ár. *gaʿl^{un}*; Γαάλ; Vg. *Gaal*). Hijo de ʿÉbed. Se ignora si era israelita o cananeo. Gáʿal y sus hermanos incitaron a los siquemitas a sublevarse contra → **ʾĂbīmélek**, durante la fiesta en que los viñadores ofrecían a los dioses las primicias de la cosecha; Gáʿal logró su propósito y se puso al frente de ellos. Zĕbul, representante de ʾĂbīmélek en Siquem, participó a su jefe lo que se maquinaba y le explicó el modo de reprimir al aventurero y sus hermanos. ʾĂbīmélek condujo un ejército frente a la ciudad y los derrotó, y Zĕbul expulsó de Siquem a los rebeldes[1].

[1] Jue 9,26-41.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 5,7,3.4. Noth, 359, pág. 230. G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 62. R. Tamisier, *Les Juges*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 227-229. A. Penna, *Gaal*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 1831.

P. ESTELRICH

GÁʿAŠ («tembloroso»; Γαάς; Vg. *Gaas*). Monte de Efraím, situado al sur de Timnat Sérah̩, lugar en donde fue enterrado Josué[1]. Su identificación está en función de la que se asigne a → **Timnat Sérah̩**, pero teniendo en cuenta los pasajes bíblicos en que se alude a los ríos de Gáʿaš (*nah̩ălē gáʿaš*) y a los valles de Gáʿaš[2]. Si se identifica Timnat Sérah̩ con Kafr H̩āris (15 km al suroeste de Nāblus), el monte de Gáʿaš sería Ğebel el-Gassanah, al sur de tal lugar. Si se identifica con H̩irbet Tibnah (unos 14 km al noroeste de Rām Allah), la montaña de Gáʿaš sería alguna de las que se encuentran al sur, posiblemente Bēt ʾIllō, que como la anterior, está separada de Timnat Sérah̩, por varios wādīs.

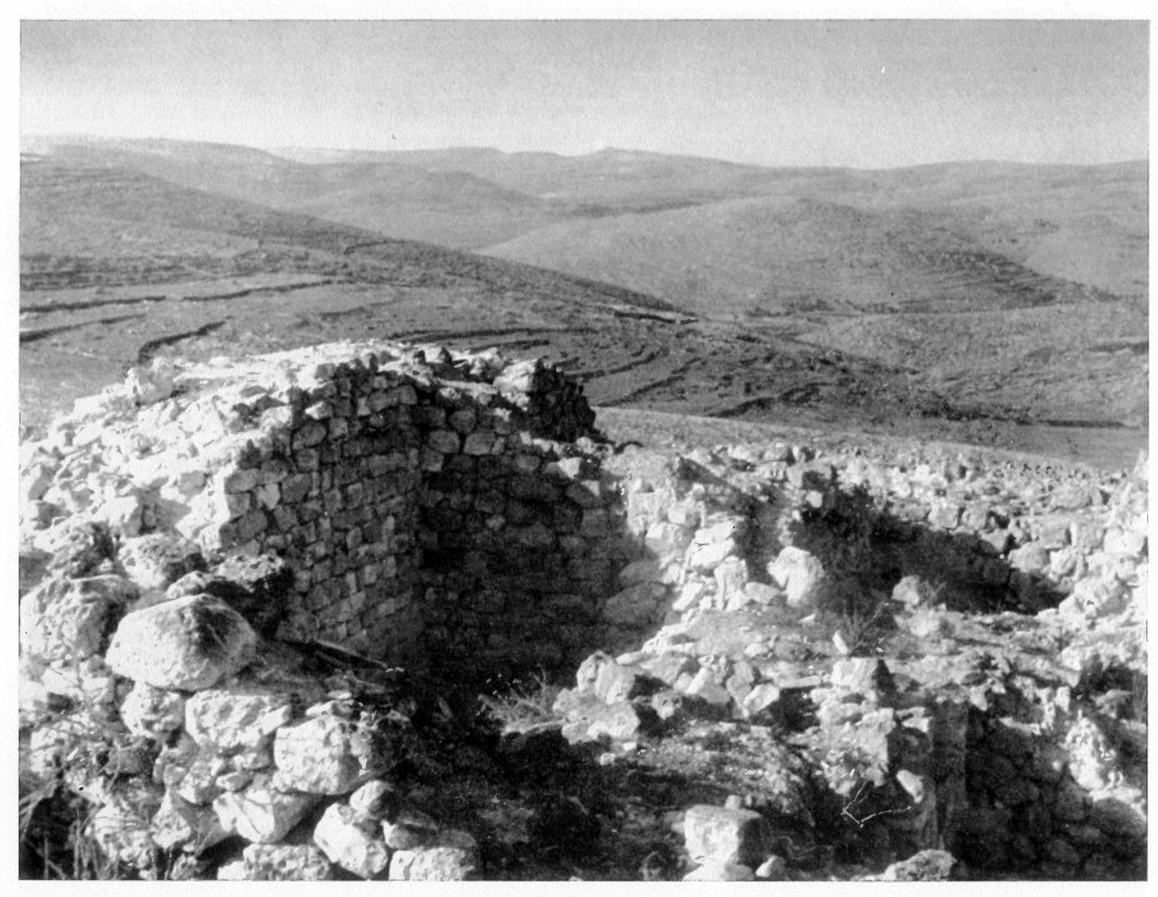
[1] Jos 24,30; Jue 2,9. [2] 2 Sm 23,30; 1 Cr 11,32.

Bibl.: Abel, I, pág. 399; II, págs. 481-482. B. Ubach, *Josuè*, en *La Bíblia de Montserrat*, IV, Montserrat 1953, pág. 188; íd., *I i II Samuel*, ibíd., pág. 325. *Miqr.*, II, col. 540, con bibliografía. Simons, §§ 540, 541, 810.

M. V. ARRABAL

GABAA. 1. (heb. *gibʿāh*, «altura»; Γαβαά; Vg. *Gabaa*). Ciudad asignada a la tribu de Judá, situada en la montaña[1]. Se menciona junto con Timnāh y los lugares propuestos para la identificación de ambos están muy próximos. Parece estar en relación con *gibʿāʾ* de 1 Cr 2,49, citado en la genealogía de Judá, y con Gibʿāh, antecesor del rey Abías[2]. Mencionada por Eusebio, que la sitúa a 12 millas de Eleuterópolis, afirmando la existencia en ella del sepulcro de Habacuc. La opinión más aceptada, la identifica con el-Ğabʿah, 6 km al oeste de Beit Immar. Simons da argumentos en favor

Restos de un ángulo de la muralla de Tell el-Fūl, identificada por algunos arqueólogos con la Gabaa de la tribu de Judá. (Foto A. Ubieta, Archivo Termes)





Tell el-Fūl, a unos 5 km al norte de Jerusalén, se identifica con toda seguridad con la Gabaa de Benjamín (§ 3). (Foto G. Lombardi)

de la identificación de Gibᶜāh de 2 Cr 13,2 con el-Ǧabᶜah, Ǧebaᶜ y Tell el-Fūl (vid. *infra*, § 2,3).

[1]Jos 15,57. [2]2 Cr 13,2.

Bibl.: *Onom.*, 70,25. ABEL, II, págs. 323, 333. SIMONS, §§ 319 (C/9), 322 (8), 983.

2. (heb. *gebaᶜ*, «altura»; Γαβαά, Γαβαέ, Γαβέ, Γαβέϑ, etcétera; Vg. *Gabaa*, *Gaba*, *Gabae*, *Geba*). Localidad asignada a la tribu de Benjamín[1], que correspondió más tarde a los levitas[2]. Se menciona en el episodio de las luchas que sostuvieron las tribus contra Benjamín, originadas por el episodio de la mujer violada y muerta por los habitantes de una de sus ciudades (vid. *infra*, § 3)[3]. Fue también escenario de algunos hechos acaecidos en la guerra sostenida por Saúl contra los filisteos[4]. Uno de los puntos desde los cuales David batió a los filisteos[5], aunque posiblemente a juzgar por las versiones, habría que leer Gabaón como aparece en el lugar paralelo de Crónicas[6]. Se cita en tiempo de Asa[7]. Después de la escisión quedó en la frontera norte del reino de Judá, de ahí la expresión «de Gabaa a Rimmōn», para significar todo el territorio[8]. Algunos de sus habitantes regresaron del exilio con Zorobabel y se les menciona alguna otra vez[9]. Se identifica con la actual Ǧebaᶜ. Dalman la identificó con el-Ḥoṣn, en Qurnet Ḥallet. La opinión moderna se inclina por la actual Ǧebaᶜ, unos 9 km al nornoreste de Jerusalén, junto al Wādī el-Suweiniṭ.

[1]Jos 18,24. [2]Jos 21,17; 1 Cr 6,45. [3]Jue 20,33. [4]1 Sm 13,3; 14,5. [5]2 Sm 5,25. [6]Cf. 1 Cr 14,16. [7]1 Re 15,22; 2 Cr 16,6. [8]2 Re 23,8; Zac 14,10. [9]Esd 2,26; Neh 7,30; 11,31; 12,29.

Bibl.: ABEL, II, págs. 328-329. *Miqr.*, II, cols. 411-412. SIMONS, §§ 327 (I/11), 669-670.

3. (heb. *gibᶜāh*, *gebaᶜ*, *gibᶜōn*; Γαβαά, Γαβαέ, Γαβέ, etc.; Vg. *Gabaa*). Ciudad de Benjamín, situada cerca de Rāmāh[1]. Se la cita muy frecuentemente en los capítulos 19-20 de Josué, en los que se describe la guerra que la mencionada tribu hubo de sostener contra las demás tribus. La causa de tal castigo se debió a la infamia que cometieron los habitantes de Gabaa con la mujer de un levita que, de paso hacia su ciudad, pernoctaba allí. Los hombres de la localidad violaron y dieron muerte a su esposa, lo que acarrearía la indignación de las demás tribus y el subsiguiente castigo. Fue el lugar de nacimiento de Saúl[2], y allí vivió haciéndola capital de su reino[3]. Aún existía en tiempos de Isaías[4]. Oseas recuerda la maldad de sus habitantes[5]. Posiblemente es la Gibᶜat, asignada a la tribu de Benjamín[6]. Es llamada en otros lugares Gabaa de Benjamín (*ha-gibᶜāh ʾăšer lĕ-binyāmīn*, *gebaᶜ binyāmīn*)[7], Gabaa de los hijos de Benjamín (*gibᶜat bĕnē binyā-*

mīn)[8] y Gabaa de Saúl (*gibᶜat šā'ūl*)[9]. Estaba situada entre Rāmāh y Jerusalén[10]. Josefo sitúa Ramāh a 40 estadios de Jerusalén y Gabaa (Γαβά) a 20 exactamente, por tanto, a mitad de camino. San Jerónimo varía un poco esta distancia. Se identifica con Tell el-Fūl, a unos 5 km al norte de Jerusalén. Las excavaciones allí efectuadas reflejan claramente la historia bíblica (→ **Fūl, Tell el-**).

[1]Jue 19,13. [2]1 Sm 10,26. [3]1 Sm 26,6; 23,19. [4]Is 10,29. [5]Os 9,9; 10,9. [6]Jos 18,28. [7]1 Sm 13,2; 1 Cr 11,31. [8]2 Sm 23,29. [9]1 Sm 11,4; 15,34; Is 10,29. [10]Jue 19,13.

Bibl.: JOSEFO, *Ant. Iud.*, 5,2,8; 8,12,3; íd., *Bel. Iud.*, 5,2,1. W. F. ALBRIGHT, en *AASOR*, 4 (1924); íd., *BASOR*, 52 (1933). ABEL, II, pág. 334. O. EISSFELDT, *Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat (Richter 19-21)*, en *Festschrift G. Beer*, Stuttgart 1935, págs. 19-40. A. VAN DEN BORN, *Haggibᶜah et Gibᶜon*, en *OTS*, 10 (1954), págs. 201-214. *Miqr.*, II, cols. 412-416. SIMONS, §§ 327 (II/13), 630, 669-670, 808, 1464, 1588 (7).

R. SÁNCHEZ

GABAEL (LXX, A, B, S, corresponde al heb. *gĕbāh'ēl*, «Excelso es Dios»; A, B y S Γαβαῆλος algún ms. Γαβῆλος, como indeclinable Γαβαήλ [B,A]: Vg. *Gabelus*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Uno de los antepasados de Tobit. En la lista genealógica está en cuarto lugar[1]. En A se lee la variante Γαμαήλ. No figura en la Vg. Según B y A es del linaje de Asiel y de la tribu de Neftalí. El S añade dos antecesores más antes de Asiel, que son Rafael y Ragüel.

En cuanto al nombre se ha de tener en cuenta que el original semítico de Tobit, del cual se han encontrado recientemente breves fragmentos, nos ha llegado en la traducción griega de los LXX en dos recensiones: la A, B y la S, y además en el latín de la Vg., que es más extensa. Según esto, el nombre Gabael aparece en los siguientes sitios:

Vg. 1,17; 4,21; 5,8.14; 9,3.6.8; 10,2; 11,18; 12,3. LXX 1,14; 4,1.20; 5,6; 9,2.5; 10,2.

2. Hermano o hijo de Gabrias (el texto es vacilante) de la tribu de Neftalí, como el mismo Tobit[2], que habitaba en el pueblecito de Rages (hoy las ruinas de Rai, a 13 km de Teherán, en las montañas de Ecbatana), a dos días de camino de esta ciudad[3]. Estuvo necesitado y Tobit le prestó diez talentos de plata contra recibo[4]. El griego (LXX) prescinde de su estado de indigencia y no habla de recibo, sino de depósito pecuniario[5].

Tobit, en la pobreza, encomienda a su hijo Tobías que vaya a recoger la cantidad prestada[6]. El ángel Rafael conoce perfectamente a Gabael y sus cosas[7].

Después de su matrimonio providencial con Sara, Tobías pide a Azarías [= Rafael] que se cuide de recuperar el préstamo. Rafael va a Rages con cuatro criados y dos camellos, entrega el recibo y recupera el dinero, que llevará a Tobías. Pero Gabael, al saber que el hijo de su amigo Tobit está cerca, va a Ecbatana a casa de Ragüel, abraza con lágrimas a Tobías, bendice a Yahweh y asiste a los festejos nupciales con alegría[7].

Tobit, inquieto por la tardanza de Tobías, queda lleno de dudas y piensa si en el entretanto Gabael murió y Tobías tiene que buscar entre sus herederos la suma prestada, sin conseguirlo[9]. Todo se aclara con el regreso.

[1]Tob 1,1. [2]Tob Vg., 4,17. [3]Tob S 5,6; Vg. 5,8. [4]Tob Vg. 1,17. [5]Tob LXX 1,14. [6]Tob Vg. 4,21; LXX 4,1.20. [7]Tob Vg. 5,8.14; LXX 5,6. [8]Tob Vg. 9,3.6.8; B, A y S 9,2.5. [9]Tob Vg. 10,2.

Bibl.: A. CLAMER, *Tobie*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952.

S. BARTINA

GABALITA. Natural de Gĕbal o → **Biblos.**

GABAÓN (heb. *gibᶜōn*; Γαβαών; Vg. *Gabaon*).

1. HISTORIA. La primera vez que se menciona esta ciudad es en tiempos de la conquista. Estaba enclavada en el territorio de la tribu de Benjamín[1] y fue asignada a los levitas[2].

Asustados sus habitantes ante la toma por Josué de las ciudades de Jericó y ᶜAy, y previendo un destino similar para ellos, deciden recurrir a la astucia para salvarse[3]. Un grupo de sus habitantes se vistió con ropas deterioradas y emprendieron el camino hacia el campamento de los israelitas enclavado en aquellos momentos en Galgal; ante Josué se presentan como moradores de una región lejana y que desean firmar la paz con él[4]. Momentáneamente, Josué desconfía de ellos[5], pero después de la explicación que estos delegados hacen de la fama de Israel por el milagro del Éxodo y las victorias en la Transjordania (ocultando ladinamente su conocimiento de las últimas hazañas en Jericó y ᶜAy), Josué firma la paz con ellos por medio de un juramento[6]. A los pocos días se descubre el engaño y los israelitas se dan cuenta que la liga de las cuatro ciudades hiwwitas, Gabaón, Kĕfīrāh, Bĕ'ērōt y Qiryat Yĕᶜārīm — con centro en la primera, que era la más importante de todas —, estaban en realidad a muy corta distancia de Galgal[7]. A causa del juramento por el que se habían comprometido a respetar sus vidas, Israel no los destruye, mas decide convertirlos en esclavos de la comunidad, destinándolos al servicio del santuario como aguadores y leñadores, en cuyo cargo continuaron posteriormente[8].

[1]Jos 18,25. [2]Jos 21,17. [3]Jos 9,1-4. [4]Jos 9,4-6. [5]Jos 9,7. [6]Jos 9,7-15. [7]Jos 9,16-17. [8]Jos 9,18-27.

Esta alianza supone un peligro para las regiones situadas al sur de Gabaón, ya que ésta podría representar una avanzada para su conquista. Ello hace que 'Ădōnī-ṣédeq, rey de Jerusalén, el más inmediatamente amenazado, forme una liga con Hebrón, Yarmūt, Lākīš y ᶜEglōn[1]. Ponen sitio a Gabaón, y sus habitantes aterrorizados piden auxilio a Josué, quien inmediatamente parte de Galgal[2]. Después de una marcha de 30 km, éste sorprende al enemigo en la madrugada y les ocasiona una gran derrota, persiguiéndolos por el camino de Bēt Ḥōrōn, a cuya derrota coopera un fuerte granizo o quizá pedrisco que cae desde el cielo, enviado, según manifiesta el texto, expresamente por voluntad de Yahweh[3].

[1]Jos 10,1-4. [2]Jos 10,5-7. [3]Jos 10,9-11.

El texto sagrado nos conserva a continuación una semblanza poética de esta victoria conducente no sólo a destacar la personalidad de Josué, sino también a poner por escrito un hecho glorioso, cuya narración estaría muy en boga entre el pueblo: «...Habló Josué a Yahweh y dijo delante de Israel: "¡Sol detente en Ga-



El-Ǧib, vista desde el este, es la población moderna que se identifica con la población bíblica de Gabaón de la tribu de Benjamín. (Foto S. Bartina)

baón, y tú, luna, en el valle de ʾAyyālōn!" Y detúvose el sol y la luna se paró hasta que la gente se hubo vengado de sus enemigos. ¿Acaso no está escrito en el Libro del Justo: "y paróse el sol en medio del cielo y no se dio prisa en ponerse casi un día entero"? Ni antes ni después de él hubo día como aquel en que Yahweh escuchase la voz de un hombre, pues Yahweh peleaba por Israel»[1]. Este hecho milagroso no representó apenas problema para los exegetas cuando estaba en boga la teoría geocéntrica, mas la cosa cambió a partir del siglo XVI en que Copérnico descubre la teoría heliocéntrica. Unos explican el problema en relación con la tempestad de granizo narrada anteriormente, que permitió una noche singularmente clara a causa de la refracción de los rayos solares (Fernández). Para otros no fue sino que, gracias a la intercesión de Josué, Yahweh hizo desaparecer las nubes que cubrían el cielo durante las primeras horas de la mañana, permitiendo la salida del sol (Hummelauer). Maunder cree que, más que detenerse el sol, lo que Josué solicitó de Yahweh fue que «cesase» su calor, con lo cual sus soldados podrían combatir mejor. Aparte de otras explicaciones exegéticas, merece mención especial la que supone que no hay que buscar un hecho real distinto del de la tempestad con fuerte granizo, que por ocurrir en verano y por especial disposición divina constituía un verdadero prodigio. La narración poética, popular, se refiere al mismo hecho de la tempestad, pues los verbos «detenerse» y «callarse» se usan, tanto en la terminología babilónica como en la bíblica[2], en el sentido de oscuración bien sea atmosférica, como en nuestro caso, bien sea astronómica[A]. Otros, en cambio intentan combinar la teoría científica con la explicación poéticopopular (Lesêtre, Schulz, Clamer, etc.).

[A]H. Höpfl - S. Bovo, *Instructio specialis in Vetus Testamentum*, 6.ª ed., Roma 1946, n.º 190, pág. 185.

[1]Jos 10,11-14. [2]Cf. Hab 3,11; Sal 18,8-16.

Después de un silencio de unos ciento cincuenta años, Gabaón vuelve a aparecer en la historia con motivo de las luchas entre David y la casa de Saúl; los más notables generales de ambos, Joab y ʾAbnēr respectivamente, se encontraron con su fuerzas en las proximidades de Gabaón, cada uno de los grupos a ambos lados de un estanque allí existente; primeramente hubo un duelo en el que intervinieron doce jóvenes contendientes por cada una de ambas partes, a lo cual seguiría la batalla general. El encuentro sería tan violento que el lugar aquel recibiría el nombre de → **Ḥelqat ha-Ṣurīm**. La etimología «campo de las rocas» podría hacer referencia al terreno rocoso de la región; la propia ciudad de Gabaón estaba situada sobre una colina caliza con estratos horizontales de ascensión difícil. Debido al episodio sangriento, algunos han creído que mejor debiera llamarse «campo de la sangre»; otros han propuesto «campo de los centinelas» (*ḥelqat ha-ṣādīm*), «campo de los adversarios» (*ḥelqat ha-ṣārīm*) o «campo de los costados» (*ḥelqat ha-ṣiddīm*)[2].

Otros dos episodios sangrientos tendrán lugar allí: la muerte a traición de ʿĂmāšāʾ a manos de Joab[3], y la matanza de los siete hijos de Saúl que los gabaonitas exigieron que David les entregase para purgar así un

crimen que contra ellos había cometido anteriormente Saúl[4].

[1]Jos 10,12-14. [2]2 Sm 2,12-17. [3]2 Sm 20,1-10. [4]2 Sm 21,1-9.

En Gabaón permaneció el Tabernáculo aun después del traslado del Arca a Jerusalén[1]. Incluso en tiempo de Salomón, al menos antes de edificar el Templo, había allí un lugar alto, al cual fue a sacrificar el propio rey[2], y en el cual tuvo Salomón el sueño en el que Yahweh le prometía su proverbial sabiduría[3].

Posteriormente sus habitantes fueron deportados a Babilonia, de donde regresaron más tarde, tomando parte en la reedificación de las destruidas murallas de Jerusalén[4].

De Gabaón era el profeta Ananías, rival de Jeremías[5]. Jeremías hace mención de sus aguas o de su estanque[6]. Isaías, en su oráculo contra Senaquerib, menciona la victoria de Josué en Gabaón[7].

Aparece mencionada asimismo en las listas de Šîšaq como una de las ciudades por él conquistadas o visitadas. Cestio Gallo asentó su campamento allí en el año 66 D.C.

[1]1 Cr 16,39-40; 21,29. [2]1 Re 3,4; 2 Cr 1,3-6. [3]1 Re 3,5-15; 2 Cr 1,7-12. [4]Neh 3,7; 7,25. [5]Jer 28,1. [6]Jer 41,12. [7]Is 28,21.

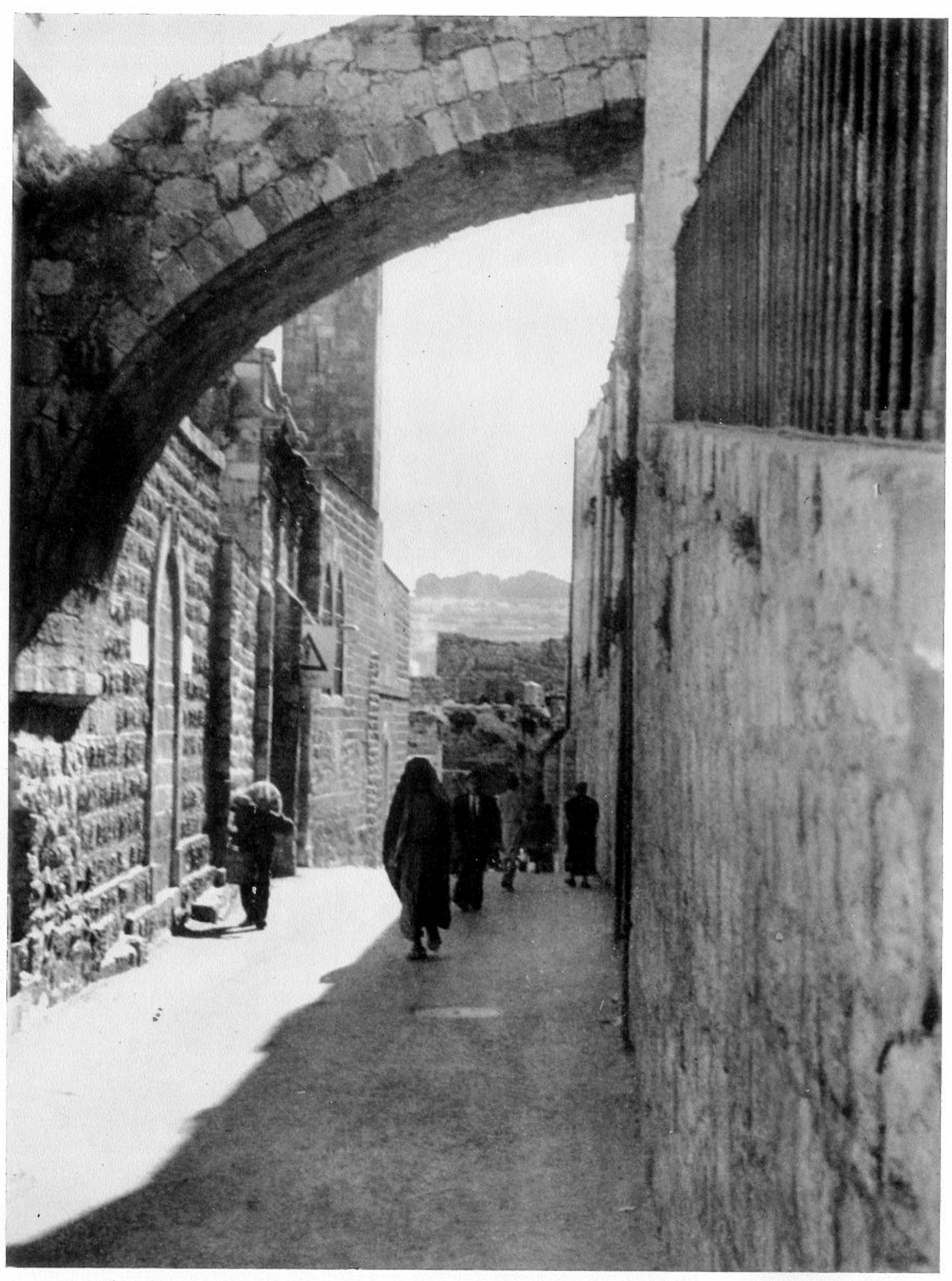
2. LOCALIZACIÓN. Está aceptada unánimemente, sobre todo después de los recientes resultados favorables de las últimas excavaciones, su identificación con la actual población de el-Ǧīb, situada a algo más de 9 km de Jerusalén y a unos 10 de ʿAy. Esta localización está apoyada no sólo por la grafía semejante de los nombres hebreo y árabe, sino también por el testimonio de escritores antiguos, como Josefo, Eusebio y san Jerónimo. Muy próximo a esta localidad está el monte, en el que estaría enclavado el lugar alto en el que Salomón ofreció sacrificios y tuvo el sueño antes mencionado, que se identifica con el actual Nebī Ṣamwīl.

Esta identificación, que ya Edward Robinson propuso en 1838, ha sido puesta en duda por algunos autores como Alt, entre otros, si bien recientemente ha sido refrozada por las inscripciones halladas durante las últimas excavaciones. La colina tiene una altura de 70 m y de ella manan ocho fuentes, una de las cuales posee caudal suficiente para abastecer prácticamente a la población. Está situada junto a la ruta que desde Jerusalén va hacia el mar por el noroeste.

3. EXCAVACIONES. Ha sido excavada en 1956-1957 por J. B. Pritchard, cuya expedición estaba patrocinada por las instituciones *University Museum of the Uni-*

El-Ǧīb vista desde el oeste. El trabajo en la era es sin duda todavía muy parecido al de los tiempos de la Gabaón bíblica. (Foto P. Termes)





Jerusalén. Calle situada sobre el emplazamiento de la Torre Antonia, vista desde la Flagelación hacia Santa Ana. El desnivel existente permite comprobar que la Antonia estaba en un lugar elevado o Gábbata. (Foto P. Termes)

versity of Pennsylvania y la *Church Divinity School of the Pacific*.

Dichas exploraciones han puesto de manifiesto aproximadamente dos períodos de ocupación. Fue habitada primeramente en el Bronce Antiguo (*ca.* 2800 A.C.), del cual se conservan restos de cerámica y paredes de adobes. En el Bronce Medio (*ca.* 1800 A.C.) sólo estuvo habitada la parte noroeste del tell; muestra de ello son las doce tumbas excavadas y que pertenecen a dicha época, si bien dos de ellas se volvieron a utilizar en el Bronce Reciente. En la misma zona se han encontrado restos pertenecientes al Bronce Reciente que prueban la habitabilidad de la ciudad en la época de Josué. Se han encontrado también restos del Hierro I perteneciente a la época de la monarquía hebrea, pero los más importantes son del Hierro II (900-600 A.C.), que muestran una ciudad amurallada, cuyos muros llegan a tener en algunos lugares una anchura de ocho metros. Las excavaciones efectuadas en 1959-1960 han sacado a la luz 66 especies de cubas, conductos y depósitos para la fermentación del vino. Los últimos hallazgos pertenecen al siglo I A.C., del cual se han hallado monedas de la época de Alejandro Janneo, así como otros restos.

Típico de Gabaón es el hallazgo de un sistema de aprovisionamiento y conducción de agua. En el lado norte se ha hallado una cisterna circular excavada en la roca de 10,80 m de profundidad por 11,30 de diámetro, adosada a la cual hay una escalera circular de 40 peldaños, tallada en la roca; la escalera continúa en dirección a un túnel hasta llegar a alcanzar otros 13,60 m de profundidad y desemboca en un depósito de 6,80 por 3,40 m; el total de los escalones en ambos tramos es de 79. El fondo comunica con la ciudad inferior a través de un túnel a su vez excavado en la roca que consta de 43 peldaños y una longitud de unos 52 m, siendo el desnivel de 24,60 m (→ **Agua. Conducción y canalización en tiempos bíblicos**).

Bibl.: F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 2,19,1.7; íd., *Ant. Iud.*, 7.11,7. EUSEBIO, *Onom.*, págs. 103, 127, 233, 243. GUÉRIN, *Judée*, I, pág. 385. CONDER-KITCHENER, III, págs. 94-100. F. DE HUMMELAUER, *L'arret du soleil*, en *RC*, 41 (1905), págs. 585-609. H. LESÊTRE, *Josué et le soleil*, en *Revue Practique Apologétique*, 4 (1907), págs. 351-356. W. MAUNDER, *A Misinterpreted Miracle*, en *Exp*, 10 (1910), págs. 239-372. A. LEGENDRE, *Gabaon*, en *DB*, III, cols. 15-21 (con un pormenorizado análisis de las pruebas conducentes a su identificación con el-Ǧib). A. VAN HOONACKER, *Das Wunder Josuas*, en *ThGl*, 5 (1913), págs. 454-461. A. SCHULZ, *Das Buch Josue (Die Heilige Schrift des A.T.)*, II, 3, Bonn 1924, pág. 141. A. CLAMER, *Josue*, en *DThC*, VIII, 1924, cols. 1560-1562. J. SIMONS, *Opgravingen in Palestina*, Roermond 1935, págs. 94-95. ABEL, II, págs. 335-336; íd., *La question gabaonite et l'onomasticon*, en *RB*, 43 (1936), págs. 346-373. A. FERNÁNDEZ, *Commentarius in Librum Josue (Cursus Script. Sacrae)*, París 1938, pág. 137. M. J. GRUENTHANER, *Two Sun Miracles of the Bible*, en *CBQ*, 10 (1948), págs. 271-290. *ANET*, págs. 335-336. J. FRAINE, *De miraculo solari Josue*, en *VD*, 28 (1950), págs. 227-236. A. VAN DEN BORN, *Haggibʿah-Gibʿon*, en *OTS*, 10 (1954), págs. 201-214. G. LAMBERT, *Josué à la bataille de Gabaon*, en *NRTh*, 76 (1954), págs. 374-391. A. MALAMAT, *Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography. A Parallell*, en *VT*, 5 (1955), págs. 1-12. D. BALDI, *Giosuè*, en *La Sacra Bibbia*, Turín 1956, págs. 70-87. J. B. PRITCHARD, *The Water System at Gibeon*, en *BA*, 19 (1956), págs. 60-75; íd., *Discovery of the Biblical Gibeon*, en *Bulletin of the Biblical Museum*, Filadelfia 1957; íd., en *ILN* (29 marzo 1958), págs. 505-507; ibíd. (10 septiembre 1960), págs. 433-435; ibíd. (24 septiembre 1960), págs. 518-519. *Miqr.*, II, cols. 416-419 (con amplia bibliografía). J. B. PRITCHARD, *Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon*, Filadelfia 1959. M. NOTH, *Geschichte Israels*, Gotinga 1959, págs. 135, 137, 141, 174. J. B. PRITCHARD, *The Wine Industry at Gibeon. The 1959 Discoveries Expedition*, en *Bulletin of the University Museum*, Fildaelfia 1959, págs. 17-25; íd., *More Inscribed Jar Handles from el-Jib*, en *BASOR*, 160 (1960), págs. 2-6; íd., *Gibeon's History in the Light of Excavations*, en *VTS*, 7 (1960), págs. 1-12; íd., *Industry and Trade at Biblical Gibeon*, en *BA*, 23 (1960), págs. 23-29; íd., *Les plus vieilles caves du monde à Gabaon*, en *BTS*, 27 (1960), págs. 8-13; íd., *Seeking the Pre-Biblical Gibeon: Bronze Age Tombs which the Story back 1500 Years before Joshua*, en *ILN*, 237 (1960), pág. 518 y sigs.; íd., *Wine Making in Biblical Gibeon. A Conventional Winery in the 7th-6th Centuries B.C. New Finds in the Bronce Age and Biblical Cities*, en *ILN*, 237 (1960), págs. 433-435. J. DUS, *Gibeon, eine kultstät des Gottes Sm: und die Stadt des benjaminitischen Schicksals (Jos 10,12; 2 Sm 21,6.9)*, en *VT*, 10 (1960), págs. 353-370. P. COLELLA, *Scavi a el-Gib*, en *RivB*, 9 (1961), págs. 184-186. J. B. PRITCHARD, *A Bronce Age Necropolis at Gibeon*, en *BA*, 24 (1961), págs. 19-24; íd., *Gabaon, Douze tombes découvertes en 1960 révèlent la vie quotidienne des Cananéens du «Bordeaux biblique»*, en *BTS*, 35 (1961), págs. 16-17. L. ARNALDICH, *Josué*, en *La Biblia Comentada*, II, Madrid 1961, págs. 39-45. A. ROLLA, *La Conquista del Canaán*, Roma 1962, págs. 100-112.

R. SÁNCHEZ

GABAONITA (heb. *ha-gibʿōnī, ha-gib-ʿōnīm*; ὁ Γαβαωνίτης; Vg. *Gabaonita, Gabaonitae*). Individuo oriundo de la ciudad de → **Gabaón**.

GABATÓN. Forma castellanizada del nombre de la población de → **Gibbĕtōn**.

GÁBBATA (et. «lugar elevado», cf. aram. *gabbĕtāʾ*; Vg. *Gabbatha*). Nombre derivado del arameo del lugar en donde Pilato juzgó y condenó a muerte a Jesús, llamado así por estar en una altura de la ciudad[1]. En cambio en griego se llamaba Λιθόστρωτον, a causa de las grandes baldosas que recubrían su pavimento (→ **Litóstrotos**). Su situación exacta en Jerusalén depende del lugar en donde Pilato tuviera su residencia en los días aciagos de la pasión y muerte de Jesús. Si la tuvo en la Torre Antonia, en el ángulo noroccidental de la explanada del Templo, vemos que allí el terreno se eleva efectivamente sobre el nivel restante.

[1]Jn 19,13.

P. TERMES

GABBAY (et. ?; Γηβή; Vg. *Gebbai*). Benjaminita que vivió en Jerusalén en el tiempo de Nehemías[1]. Dado lo confuso del texto, se han propuesto enmiendas que convierten el nombre de propio en sustantivo, lo cual carece, al parecer, de base por cuanto entre los nombres propios sudarábigos existe el de Gābī («el perceptor de impuestos»?, «el que se prosterna»?), de raíz muy similar al de Gabbay. También se ha querido ver en él una abreviatura de Gabriel (heb. *gabrîʾēl*).

[1]Neh 11,8.

Bibl.: NOTH, 322, pág. 240. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 57. *Miqr.*, II, col. 400.

J. GRAU

GABBETÓN. Forma castellanizada del nombre de la población llamada → **Gibbĕtōn**.

GABEE. Grafía adoptada por la Vg. para designar a la ciudad de → **Gabaa**.

Gadara. Actualmente Umm-Qēs. Famosa ciudad de la Decápolis helenística, que gozaba de un emplazamiento admirable; estaba situada cerca del río Yarmūk, que aparece en la ilustración antes de desembocar por la izquierda en el Jordán. (Foto S. Bartina)

Lago Genesaret o Tiberíades. La Cafarnaúm del NT estaba en este lugar, situado en el extremo noroeste del lago. En estos parajes se desarrolló buena parte de la actividad de Jesucristo, de la que dan fe los evangelios. (Foto S. Bartina)

GABELO. Traducción antigua y corriente, basada en la Vg., del nombre de → **Gabael.**

GABER. Modo con que la Vg. transcribe el nombre hebreo de un personaje llamado → **Géber.**

GABIM. Forma en que la Vg. transcribe el nombre de una población llamada en hebreo → **Gēbīm, Ha-.**

GABRIAS (Γαβρίας, Γαβρία [B], Γαβρεί [S]; Vg. omite). → **Gabael,** § 2.

GABRIEL (heb. *gabrî'ēl,* «varón de Dios»; Γαβριήλ; Vg. *Gabriel*). Uno de los tres ángeles mencionados por este nombre en las SE (→ **Miguel y Rafael**).

1. En el AT aparece sólo en el libro de Daniel. Su aspecto es el de un varón[1], pero se da a entender que tiene alas como símbolo de su espiritualidad[2]; obedece al Señor de todo: levanta al profeta Daniel caído en el suelo e interpreta para él la visión del carnero y del macho cabrío[3]. También aclara el significado mesiánico de las → **Setenta Semanas,** una de las profecías más trascendentes del AT[4].

2. En el NT se aparece a Zacarías, a la derecha del altar del incienso, le anuncia el nacimiento de san Juan Bautista, castiga la incredulidad del anciano padre con la mudez temporal y declara su propio nombre y su dignidad[5]. Es el portador a María del mensaje de la encarnación de Jesús[6], por lo que se le conoce por el título de «ángel de la Encarnación».

No se le menciona por su nombre en el Apocalipsis, mas podría ser el que entrega a Juan el pequeño rollo, porque le da un mensaje de Buena Nueva[7]. En la literatura apócrifa se le da el título de «arcángel». La iconografía de Gabriel es muy abundante, en especial en imágenes sobre el tema de la Anunciación.

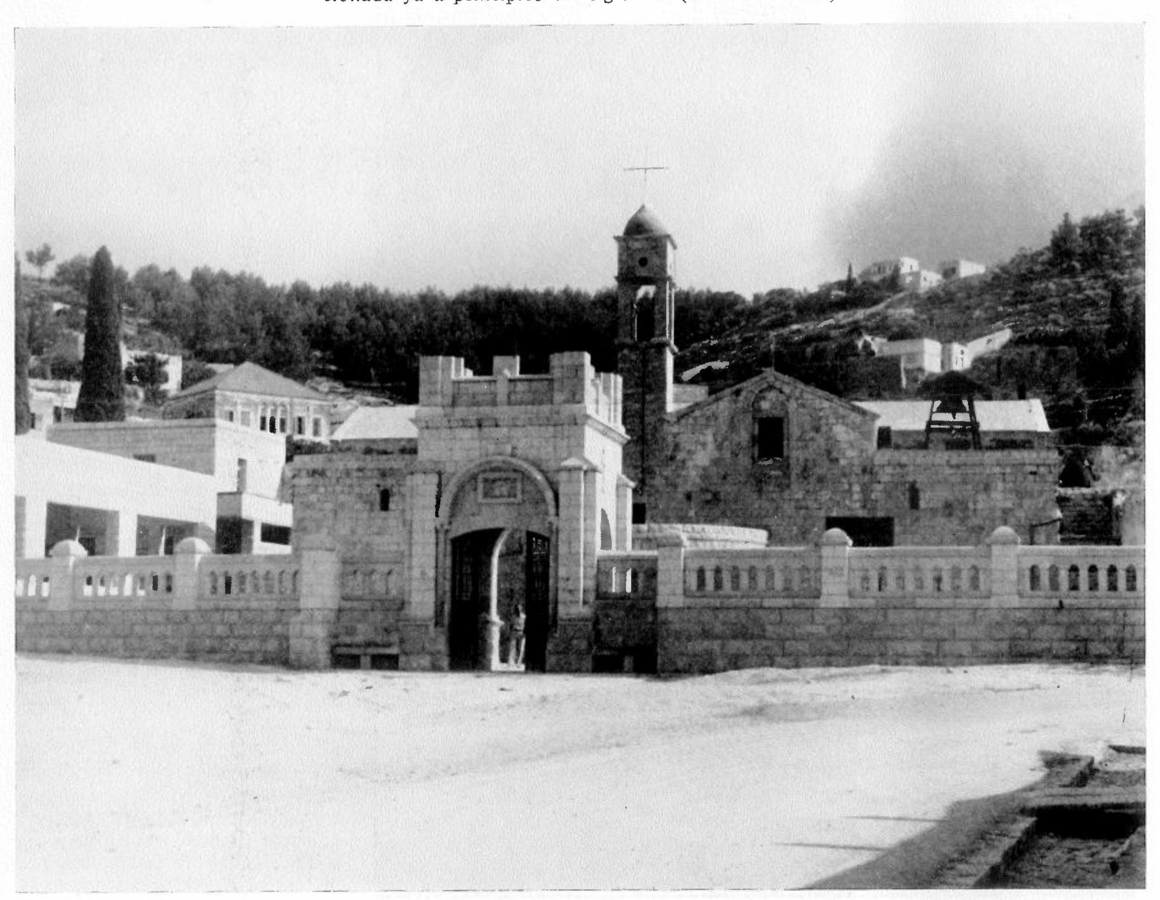
[1]Dn 8,15-16. [2]Dn 9,21. [3]Dn 8,16-26. [4]Dn 9,21-27. [5]Lc 1,11-20. [6]Lc 1,26-38. [7]Ap 10,1-11.

Bibl.: L. DENNEFELD, *Les Grands Prophètes,* en *La Sainte Bible,* VII, París 1947, págs. 684, 687. U. HOLZMEISTER, *Gabriele,* en *ECatt,* V, Roma 1950, cols. 1833-1834, con abundantes indicaciones bibliográficas.

M. V. ARRABAL

GACELA (heb. *ṣĕbî*; ár. *gazāl*[un], fem. *gazālat*[un]; δορκάς; Vg. *caprea*). Mamífero rumiante de la familia de bóvidos o cavicornios, subfamilia de los antilopinos,

Nazaret. Exterior de la iglesia dedicada al ángel Gabriel, propiedad de los monjes ortodoxos griegos, mencionada ya a principios del siglo XII. (Foto P. Termes)



con numerosas especies extendidas por el norte y este de África, y centro y suroeste de Asia. Viven generalmente en pequeños grupos. Llegan a tener una alzada de 85 cm. El pelo es de un color castaño claro, blanco por el pecho, vientre y parte de las extremidades. La gracia de sus movimientos y la vivacidad de sus grandes ojos negros ha hecho que se las mencione frecuentemente en la literatura; el ejemplo mejor es el de la poesía árabe en donde, a menudo, se compara a una mujer de hermosos ojos negros con una gacela, de la misma forma que un «talle de palmera» indica un talle femenino esbelto y tantas otras imágenes poéticas en que tan rica es la poesía beduína.

En las SE se menciona a la gacela como uno de los animales puros, cuya carne podía comerse[1]. Se alaba asimismo su agilidad, mansedumbre y gracia[2] (→ **Fauna**).

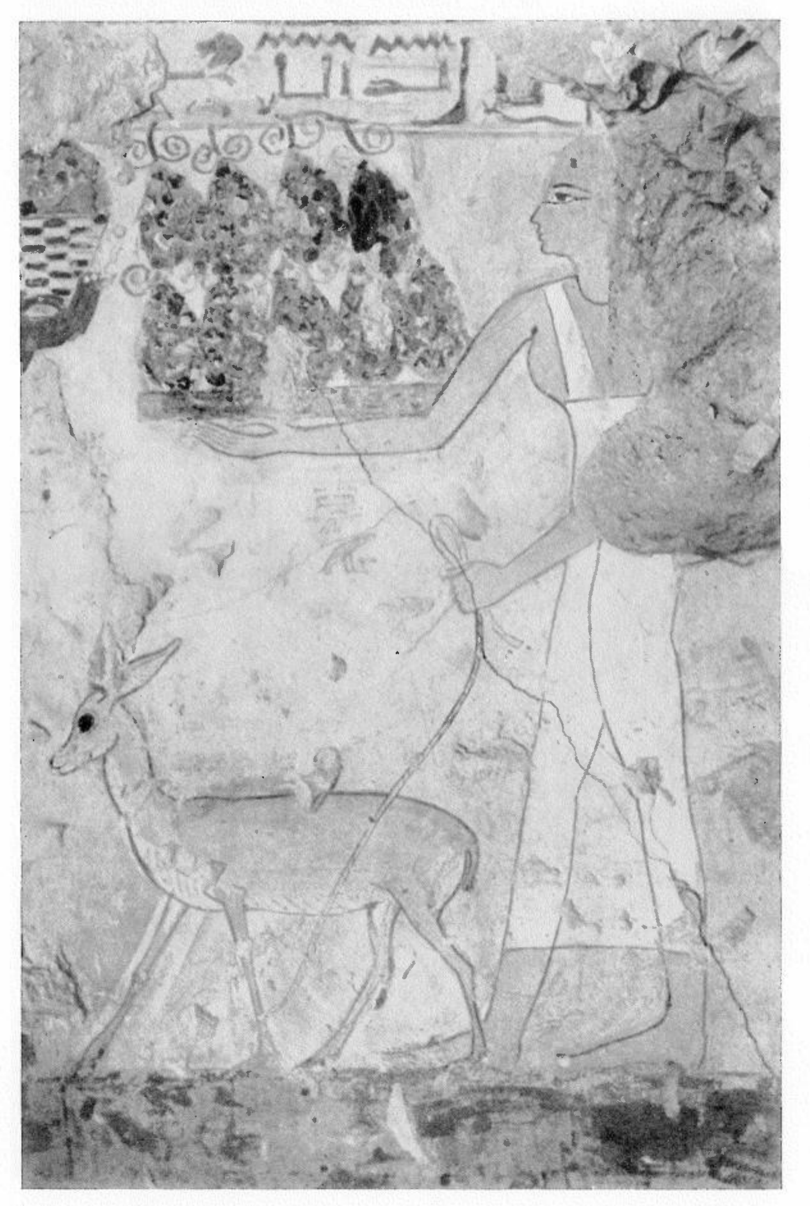
[1]Dt 12,15.22; 14,5; 15,22. [2]2 Sm 2,18; 1 Cr 12,18; Cant 2,9.17; 8,14.

J. A. PALACIOS

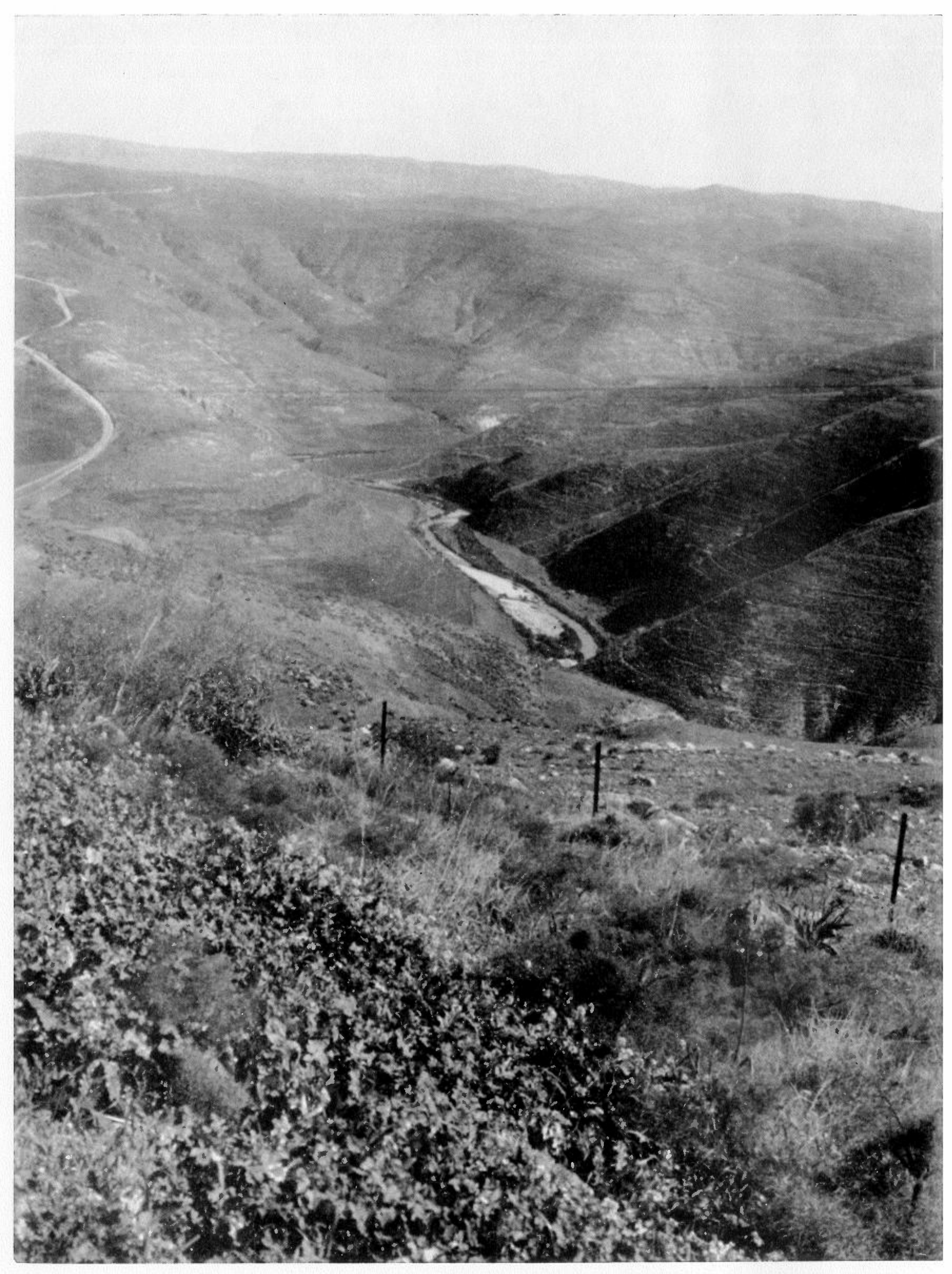
GAD (heb. *gād*, de la raíz *gādad*, Γάδ; Vg. *Gad*). Nombre de un dios y de dos personajes bíblicos:

1. Divinidad secundaria que se halla en casi todo el dominio semítico. Se identificó con la Τύχη de los griegos y la *Fortuna* de los romanos. Originariamente fue un apelativo común que tomaba su sentido de una raíz *gdd*, «contar» (de donde «destino», «fortuna» en cuanto «termina» o «determina»). Así en Gn 30,11. En tiempos postexílicos principalmente, llegó a personificar a una divinidad que fue adorada por algunos grupos de israelitas dados a ciertas tendencias politeístas. En efecto, en Is 65,11 se impreca contra los que «ponen mesa para la fortuna (*ha-gad*)». Más tarde fue considerado como un δαίμον y en una tablilla en bronce de Ibiza, *hgd* es equiparado a un «genio» local. Es ésta, juntamente con Is 65,11, la única vez en que *gad* se presenta como nombre independiente en un escrito semítico. En los demás casos sólo se atestigua en la onomástica personal.

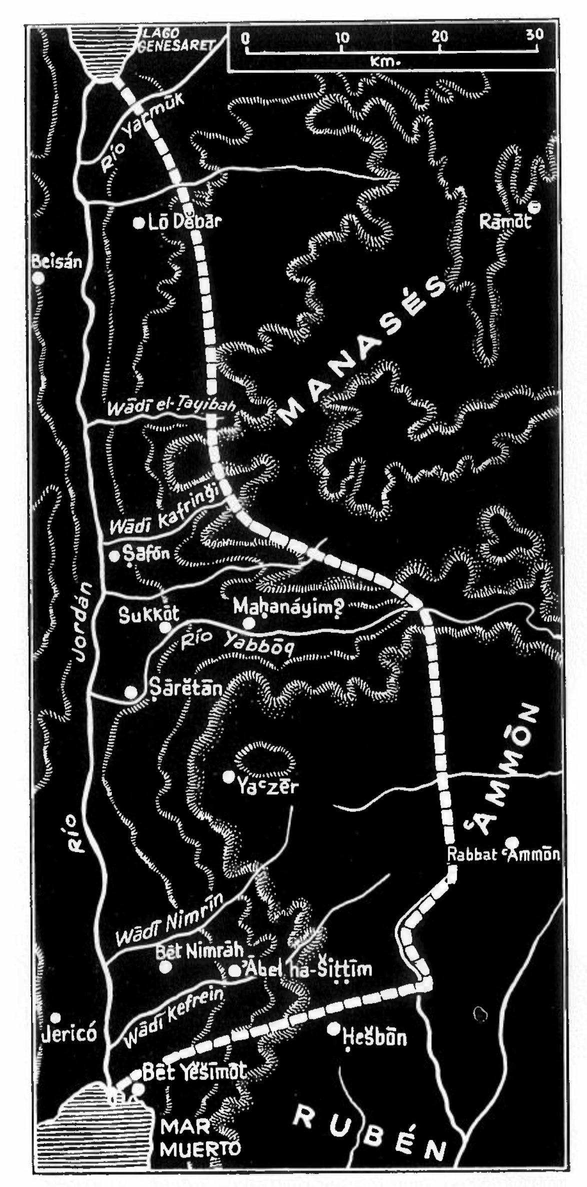
2. Es el séptimo hijo de Jacob y el epónimo de la tribu que lleva su nombre. Su nacimiento se narra en Gn 30,9-11 con las siguientes palabras: «Viendo Lía que había dejado de parir, tomó a Zilpāh, su esclava, y se la dio por mujer a Jacob, y Zilpāh, esclava de Lía, parió a Jacob un hijo, y dijo Lía: ¡"Qué fortuna (*bĕ-gād*)"! Zilpāh parió de nuevo y dio a luz a Aser». Por el texto, aparece que Gad y Aser eran hermanos de parte de padre y madre, y ambos llevan un nombre de una antigua divinidad oriental. Una variante del texto hebraico, el Pentateuco Samaritano y el Targūm de ʾŌnquĕlōs y de Jonatán ponen en boca de Lía estas palabras: *bāʾ gād*, «llegó la fortuna»; los LXX leen ἐν τύχη; la Vg., *feliciter*. El nacimiento de un nuevo hijo suponía para Lía una suerte, una fortuna, por contar con un nuevo vástago que,



Oferente llevando una gacela al sacrificio. Detalle de una pintura policroma de una tumba egipcia



El valle del río Yabbōq en el territorio de Gad. En la ilustración se ve desde las alturas que dominan el puente sobre el río en la carretera de Ammán a Ğeraš. (Foto V. Vilar. Archivo Termes)



Principales ciudades y territorio de la tribu de Gad, limitada por las de Rubén y Manasés

a pesar de haberlo obtenido por mediación de su esclava Zilpāh, le pertenecía a ella.

3. Vidente (*ḥōzeh*) de David que, en dos pasajes[1], recibe el nombre de profeta. Tal vez en ambos casos se trate de interpolaciones. Su actividad como vidente se situaría en los primeros tiempos del reinado de David. En una ocasión[2], Dios le envía a David para que éste escoja él mismo el castigo por el censo ordenado de su pueblo. En otra[3], prescribe al rey que levante un altar en la era de ʾĂrawnāh. En una tercera[4], le aconseja que salga de la fortaleza de Miṣpāh, en Moab, y se vaya a Judá. Según 2 Cr 29,25, juntamente con David y Nātān, participó en la ordenación del culto del Templo. En fin, según 1 Cr 29,29 sería el redactor de una crónica del rey David.

[1] 1 Sm 22,5; 2 Sm 24,11. [2] 2 Sm 24,11-14; 1 Cr 29,9-13. [3] 2 Sm 24,18. [4] 1 Sm 22,5.

Bibl.: NOTH, págs. 5, 126-127. R. DE VAUX, *Notes d'histoire et de topographie transjordaniennes*, en *VP* (= *RB*), 1 (1941), págs. 16-47. M. NOTH, *Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab*, en *ZAW*, 60 (1944), págs. 11-57. J. M. SOLÁ SOLÉ, en Sef, 16 (1956), págs. 348-350.

J. M. SOLÁ SOLÉ

GAD, Tribu de (heb. *gād, gādī, ha-gādī, bĕnē gād*; Γάδ, υἱοὶ Γάδ; Vg. *Gad, filii Gad*). La fortuna no acompañó siempre a la tribu de Gad, que ocupó un lugar secundario entre las otras tribus de Israel y llevó una vida agitada y azarosa. Según el censo del Sinaí[1], los efectivos de la tribu de Gad alcanzaban 45 650 guerreros, que en el censo de Moab[2] se reducen a 40 500. En Nm 32,1-38 se indican las razones que movieron a Gad y a Rubén para pedir a Moisés su establecimiento en la tierra de Yaʿzēr y de Galaad (ver. 1), y las condiciones que les impuso para ello Moisés. En todo el mencionado capítulo, menos en el ver. 1, se cita a Gad antes que a Rubén, lo que supone un documento de una época en que Gad tenía preeminencia sobre Rubén. En otros textos[3], el nombre de Gad sigue al de Rubén.

[1] Nm 1,24. [2] Nm 26,15-18. [3] Dt 3,12-16; 4,43; 29,7; Jos 1,12; 4,12; 6,13, etc.

Los límites de la tribu de Gad se extendían desde el Arnón, al sur, hasta el torrente Yabbōq, al norte. Los límites territoriales señalados por Nm 32,3.34-38 entre la tribu de Gad y la de Rubén favorecen más a aquélla y no se ajustan a los que señala Jos 13,15-28. Rubén indolente para la guerra[1] acabó fundiéndose con Gad[2]. Inciertos son los límites entre la tribu de Gad y la media tribu de Manasés[3]. Aparte las dificultades de ocupación progresiva de un territorio habitado por pueblos extranjeros, tuvo que luchar Gad continuamente contra las incursiones de los nómadas del desierto, de los madianitas, ammonitas y arameos. Quizá por esta razón no acudió Gad al llamamiento de Débora, la cual, en su cántico[4], dice que Galaad, con cuyo nombre designa a Gad, descansaba en Transjordania, empeñado en defender la integridad de su territorio. Gad se mantuvo fiel a la promesa hecha a Moisés de ayudar a sus hermanos en la conquista de Palestina[5], y rechazó indignado la acusación de provocar un cisma religioso y político[6]. Cuando los ammonitas presionaron para establecerse en el curso inferior del Yabbōq[7], se reunieron en Miṣpāh[8] los jefes de Gad y eligieron al aventurero Jefté por libertador, transigiendo con su exigencia de ser llamado príncipe y prestársele juramento ante Yahweh[9]. A estas circunstancias históricas hacen referencia las palabras que el redactor del capítulo 49 del Génesis pone en boca de Jacob: «Gad: salteadores le asaltan, mas él les pica los talones»[10] y las del Dt 33,20: «Bendito el que ensanchará a Gad; tendido se halla como leona, y desgarra el brazo y la cabeza».

[1] Jue 5,15-16. [2] 1 Sm 13,7; 2 Sm 24,5. [3] Nm 32,33 (adición redaccional posterior); Jos 13,29-30. [4] Jue 5,17. [5] Jos 1,12-18. [6] Jos 22,1-34. [7] Jue 10,8. [8] Jue 10,17. [9] Jue 11,4-11. [10] Gn 49,19.



Escena de población deportada que sugiere lo que sería la deportación de Gad a Asiria por Tiglatpileser III. Detalle de un relieve procedente de Nínive. Siglo VII A.C.

En tiempo de Saúl, muchos israelitas huyeron de los filisteos y buscaron refugio «en la tierra de Gad y de Galaad»[1]. Según 1 Cr 12,9, algunos gaditas desertaron de Saúl y se pasaron a David. Ellos «eran valientes guerreros, diestros para el combate, avezados en el manejo del escudo y de la lanza, de rostro de león y ligeros como gacelas en los montes[2]». Entre los «treinta» de David había el gadita Bānī[3]. David empezó el censo por el territorio de Gad[4]. En la estela de Mēšāᶜ, rey de Moab, se dice en la línea 10 que «las gentes de Gad habitaban en el país de ᶜĂṭārōt desde muy antiguo», no haciendo mención de Rubén. El rey moabita se apoderó del país, cuyos habitantes tuvieron que huir o someterse al nuevo conquistador. Más tarde sufrió la tribu de Gad la invasión de las tropas de Ḥăzāʾēl, rey de Damasco[5]. El gadita Menahem subió de Tiršāh y entró en Samaría, ocupando durante diez años el trono de Israel[6]. La tribu de Gad fue deportada a Asiria por las tropas de Tiglatpileser III[7], ocupando los ammonitas su territorio. A estos sucesos alude Jeremías[8] al decir que los ammonitas habían suplantado injustamente a la tribu de Gad. Con ello recuperaban los ammonitas el territorio que les arrebató Gad[9], vengándose de los que consderaban como intrusos[10]. Nabucodonosor ocupó y saqueó ᶜAmmōn cinco años después de la toma de Jerusalén, en 587 (Josefo). En la distribución ideal de las tribus de Israel se asigna a Gad el último lugar, el más alejado de la ciudad que albergaba el Templo[11].

[1] 1 Sm 13,7. [2] 1 Cr 12,9.14. [3] 2 Sm 23,36. [4] 2 Sm 24,5-6. [5] 2 Re 10,33. [6] 2 Re 15,14-20. [7] 2 Re 15,29. [8] Jer 49,1-6. [9] Jue 11,13. [10] Jue 10,8-9; 1 Sm 11,1-11. [11] Ez 48,27-28.

Bibl.: JOSEFO, *Ant. Iud.*, 10,9,7. N. GLUECK, *The Other Side of the Jordan*, New Haven 1940. R. DE VAUX, *Notes d'histoire et de topographie transjordaniennes*, en *VP* (= *RB*), 1 (1941), págs. 16-17. N. GLUECK, *Some Ancient Towns in the Plains of Moab*, en *BASOR*, 91 (1943), págs. 7-26. M. NOTH, *Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab*, en *ZAW*, 60 (1944), págs. 11-57. N. GLUECK, *The River Jordan*, Filadelfia 1946. J. SIMONS, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959. K. ELLIGER, *Gad*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, II, Nueva York 1962, págs. 333-335.

L. ARNALDICH

GAD, Valle de (heb. *ha-naḥal ha-gād*; ἡ φάραγξ Γαδ; Vg. *Vallis Gad*). Topónimo mencionado con motivo del censo que ordenó David en sus últimos días[1]. Se menciona en relación con ᶜĂrōᶜēr, como en otros lugares[2], lo que ha hecho suponer se trate del valle del río Arnón, junto al cual está ᶜĂroᶜēr. Sin embargo, lo corrupto del texto hace imposible tal traducción. Para otros sería el valle del río Yabbōq.

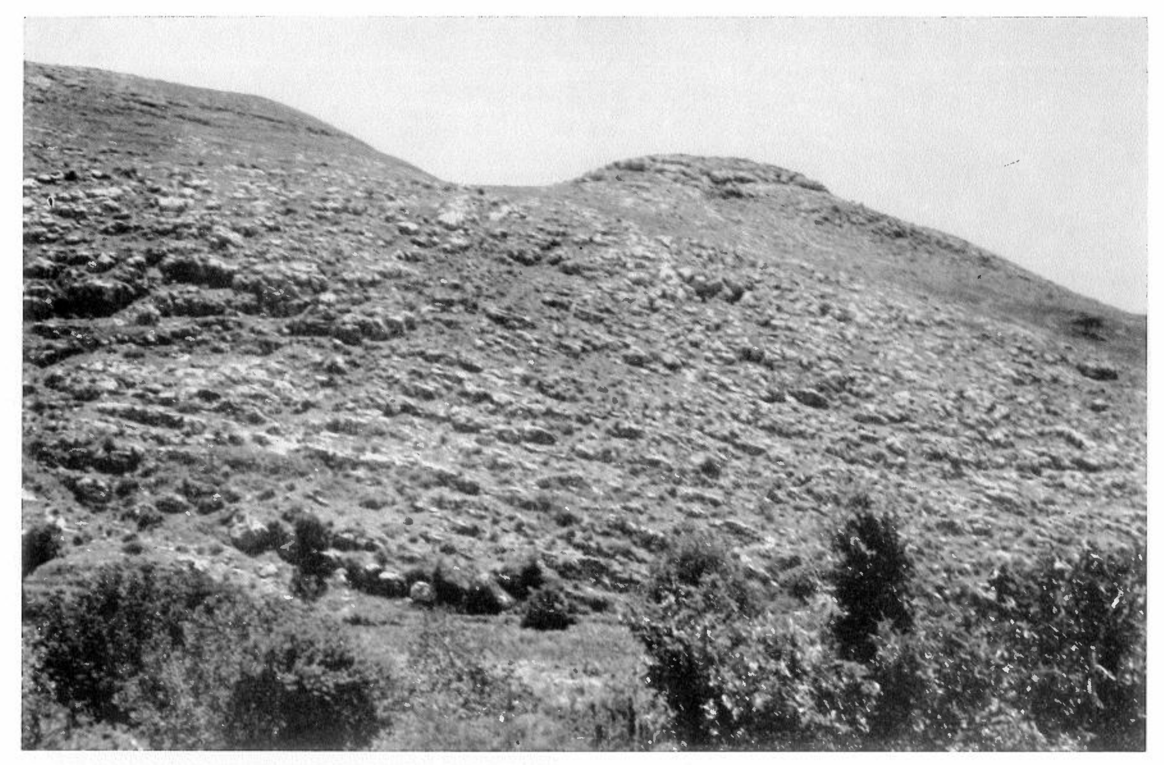
[1] 2 Sm 24,5. [2] Dt 2,36; 2,36; 2 Re 10,33.

Bibl.: ABEL, II, págs. 77, 80-82. B. UBACH, *I i II Samuel*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1952, pág. 328. SIMONS, § 872, n. 248.

D. VIDAL

GAD EL VIDENTE, Crónica de (heb. *dibrē gād hā-ḥōzeh*; λόγοι Γὰδ τοῦ βλέποντος; Vg. *volumen Gad Videntis*). Fuente profética no canónica mencionada una sola vez en el AT, en el libro de las Crónicas, que abarca hechos concernientes a David y su reinado, y a su relación con las naciones que estaban en contacto con Israel[1] (→ **Midrāš del libro de los reyes**).

[1] 1 Cr 29,29-30.



Ruinas de Ḫirbet Ǧazzir, identificadas con Yaᶜzēr, una de las poblaciones que perteneció a la tribu de Gad. (Foto Monasterio de Montserrat)

Bibl.: L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 9-10, 127.

J. A. G.-LARRAYA

GADARA, GADARENOS (heb. *gādār*, *gĕdōr* en el Talmūd[A]; Γάδαρα, Γαδώρα, Γαδαρεῖς, Γαδαρενοί; Vg. omite). Ciudad fuerte helenística de la → **Decápolis**, actualmente Um Keis y también Ǧedar. Estaba situada al borde de la montaña que limita por el este el valle del Jordán y por el sur el valle profundo por donde corre el río llamado hoy Yarmūk. El lago de Genesaret se divisa bajo la montaña a unos 10 km hacia el noroeste. Existía otra Gadara, metrópolis de Perea, frente a Jericó, cuyas ruinas se conservan en Tell Ǧedūr, junto a la actual el-Salṭ[B]. Cuando los escritores antiguos hablan de Gadara, no siempre resulta claro a cuál de las dos se refieren.

No consta cuándo empezó la helenización de Gadara, pero sin duda fue activada por la conquista de los distritos de la Transjordania llevada a cabo por Antíoco III (218 A. C.), con establecimiento de guarniciones y la consiguiente helenización del país[C]. Conquistada e incorporada al reino judío por Alejandro Janneo (hacia 98 A. C.), fue luego libertada y reconstruida por Pompeyo (64-63 A. C.) y perteneció desde aquellos días a la provincia romana de Siria, dentro de la federación autónoma de ciudades llamada Decápolis[D]. Más tarde, Augusto la cedió a Herodes junto con Samaría (30 A. C.). Gadara sufrió mal esta sujeción, y después de la muerte de Herodes recobró su autonomía[E]. Varios nombres conocidos en la literatura griega atestiguan el desarrollo que la cultura helenística adquirió en aquella ciudad[F].

El país de los gadarenos figura en el texto probable de Mt 8,28, como el lugar donde Jesús libró a dos posesos. En los lugares paralelos de Marcos y Lucas[1], en cambio, la tradición manuscrita parece indicar que se hablaba del país de los gerasenos. El texto de Mateo puede tener su fundamento en el hecho que el territorio de Gadara, según Flavio Josefo, confinaba con el de Galilea o de Tiberíades[G], probablemente en la orilla del lago, puesto que más al sur confinaba ya con el de Escitópolis. El territorio de Gerasa, en cambio, si así se entendía aquel nombre, quedaba separado del lago por los territorios de Hippos, Gadara y Pella. No obstante, las condiciones topográficas requeridas por la narración evangélica[2] muy difícilmente se verificarían dentro del territorio propiamente dicho de los gadarenos. Se puede suponer, por consiguiente, que el evangelista designó el lugar como país de los gadarenos por ser Gadara en aquel momento la ciudad más importante de las cercanías al este del lago y del Jordán.

Cabría también, aunque es poco probable, que el texto original fuese *el país de los garadenos*, variante atestiguada por algunos manuscritos, y que designaría una localidad al sur de el-Kursi, cuyo nombre pudo conservarse en una roca llamada actualmente Qurein el-Ǧerādah[H].

[A] A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris 1868, págs. 242-245. [B] H. Guthe, en *MNDPV* (1896), págs. 5-6. R. de Vaux, *Notes d'histoire et de topographie transjordaniennes*, en *Vivre et Penser*, París 1941, págs. 41-42. [C] Polibio, 5, 71, 15, 39. Josefo, *Ant. Iud.*, 12,3,3 (ed. Niese, págs. 129-144). [D] Josefo, *Ant. Iud.*, 13,3 y 15,4 (ed. Niese, págs. 356-396); 74-76; íd., *Bell. Iud.*, 1,4,2 y 7,7 (ed. Niese, págs. 86, 155). [E] Josefo, *Ant. Iud.*, 15,7,3 y 10,3 (ed. Niese, págs. 217, 354-359); íd., *Bell. Iud.*, 1,20,3 y 2,6,3 (ed. Niese, págs. 396, 397). [F] E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, Leipzig 1907, págs. 54-55, 161. [G] Josefo, *Bell. Iud.*, 3,3,1 (ed. Niese, pág. 37); íd., *Vita*, 9 (ed. Niese, pág. 42). [H] M. J. Lagrange, *Origène, la critique textuelle et la tradition topographique*, en *RB* (1895), págs. 512-522.

[1] Mc 5,1; Lc 8,26.37. [2] Mt 8,28.

Bibl.: Pauly-Wissowa, VII, cols. 436-438. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, Leipzig 1907, págs. 157-161. Abel, II, pág. 323. C. Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburgo 1959, págs. 282-287.

G. CAMPS

GADDĀH. Forma incompleta del nombre de una población llamada → **Ḥăṣar Gaddāh.**

GADDĪ («mi dios es Gad»; Γαδδί; Vg. *Gaddi*). Hijo de Sūsī, de la tribu de Manasés, y uno de los jefes del pueblo que Moisés envió a explorar la tierra de Canaán.

Nm 13,11.

Bibl.: Noth, 329, págs. 38, 126. *Miqr.*, II, col. 435.

C. COTS

GADDĪʾĒL («mi Gad es Dios»; fen. *gdy*, *gdʾ*, *gdnᶜm*, etc.; sudar. *gadd*, *gaddnaᶜam*, *gaddyafaᶜ*, etc.; Γουδιήλ; Vg. *Geddiel*). Hijo de Sōdī, de la tribu de Zabulón, y uno de los jefes que Moisés envió para que explorasen la Tierra Prometida.

Nm 13,10.

Bibl.: Noth, 330, págs. 126, 140. G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, Lovaina 1934, págs. 222,232, 237. *Miqr.*, II, col. 437.

C. COTS

GADDIS (Καδδίς, Γαδδίς [Al; Vg. *Gaddis*). Sobrenombre de Juan Macabeo[1], que lo debió probablemente a sus hazañas guerreras, lo mismo que los que recibieron sus cuatro hermanos. Josefo ofrece al texto griego las variantes Γάδδης y Γαδδείν. El significado del nombre pudiera ser «dichoso», «afortunado», según suele interpretarse aceptando una de las posibles etimologías de Gad; en tal caso, correspondería al hebreo Gaddi.

[1] 1 Mac 2,2.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 12,6,1; 13,1,2. M. Grandclaudon, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, pág. 35.

M. GRAU

GADER. Nombre castellano de → **Géder.**

Desde el sur de Gadara, actualmente Umm Keis, vista del lago Genesaret, apenas distinguible de las montañas del fondo. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)



GADEROTH. Una de las grafías adoptadas por la Vg. para designar a la población de → **Gĕdērōt**.

GADGAD. Nombre dado por la Vg. a la estación de los israelitas llamada en hebreo → **Gidgād**.

GĀDĪ (abr. de → **Gaddīʾēl**; Γαδδ[ε]ί; Vg. *Gadi*). Padre de Menahem, rey de Israel[1].

[1] 2 Re 15,14.17.

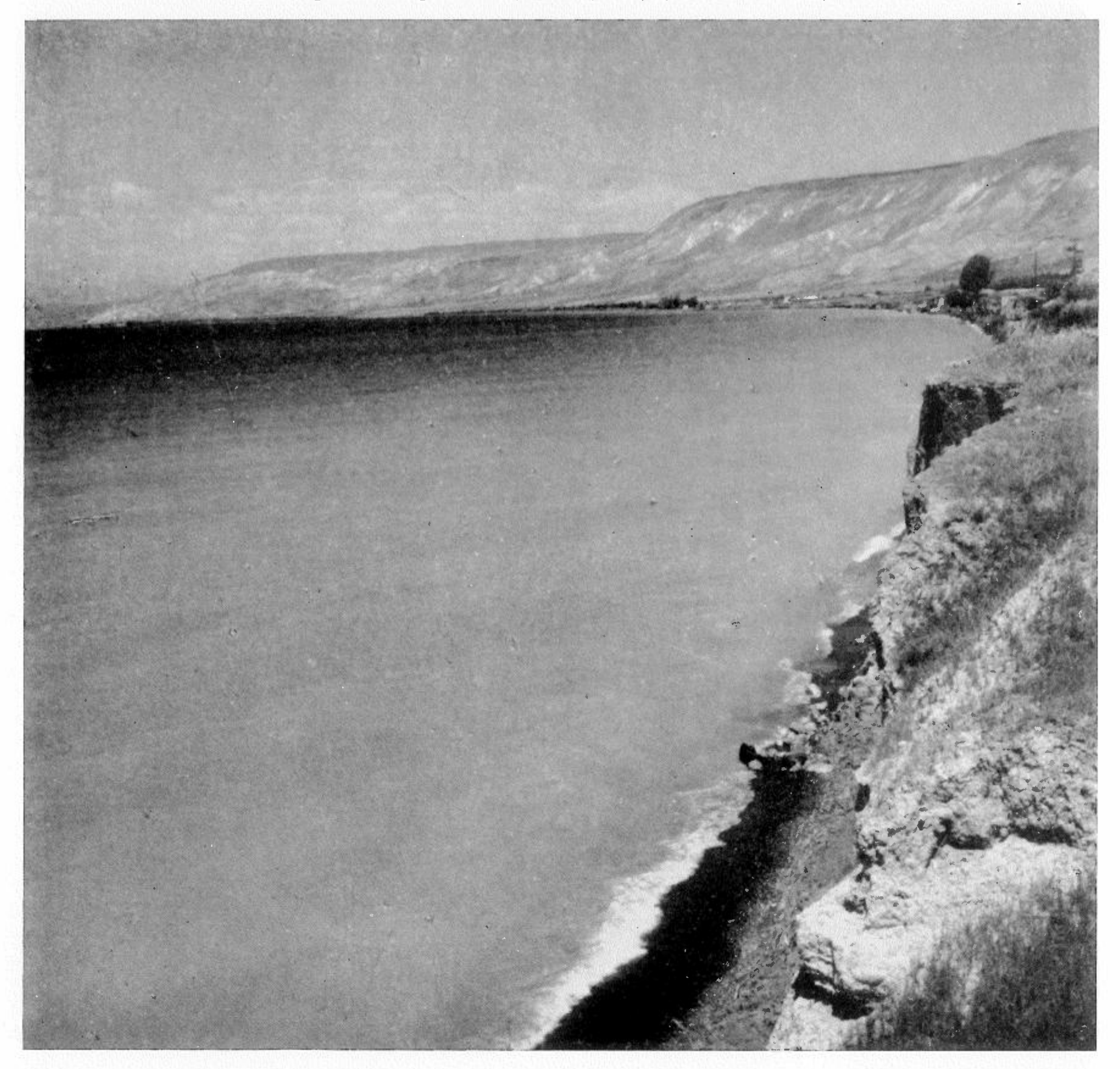
Bibl.: Noth, 328, págs. 38, 126.

GADOR. Nombre que da la Vg. a una de las ciudades que el T. M. llama → **Gĕdōr** (§ 7).

GAÉLICAS, Versiones. En Irlanda comienzan las traducciones con el establecimiento de la Iglesia anglicana: El NT, traducido del inglés por John Kearney, Nicholas Walsh, Nehemías Donellan, W. O'Donnell y Mortagh O'Cionga, se publica de 1595 a 1603. En 1685, el AT preparado por W. Bedell, y el 1690 toda la Biblia. E. O'Kane publica una nueva traducción del NT (Dublín 1858). Whitley Stokes publica una edición bilingüe, inglés e irlandés: Lucas, Hechos (1794) y evangelios (1806). Posteriormente, el metodista E. Joint publica otra traducción del NT (Dublín 1952). La *British Bible Society* publica en 1811 el NT, y la Biblia completa en 1817.

Traducciones católicas: El arzobispo J. McHale traduce de Génesis a Josué (Tuam 1861). Peadar Ua Laoghaire emprende la versión de evangelios y Hechos de la Vg., la cual fue revisada según el original y la traducción inglesa por Gearóid O'Nuallain (Dublin 1915,

Costas escarpadas en la parte oriental del lago Genesaret, en un lugar que corresponde, probablemente, a la región de los gadarenos (cf. Mt 8,28.32). (Foto *Orient Press*)



1922). Pádraig McGiolla Cheara traduce evangelios y Hechos, según la Vg. y el griego (Belfast 1943); Michael McCraith añade las epístolas y Apocalipsis (Dublín 1948). Pádraig O'Baoigheallain y Pádraig Brün: una armonía de los evangelios, traducida del griego (Dublín 1929). Ch. J. Doherty traduce el Pentateuco de la versión inglesa de Douay.

En gaélico de Escocia: James Stuart publica el NT (1767); su hijo, John Stuart, el VT (1802); estas ediciones fueron revisadas en 1807, 1826, 1902.

En dialecto de Manx: Biblia completa en 1767-1773.

En dialecto de Gales: W. Morgan, NT (1567), Biblia completa (1588); fue revisada por R. Parry, según la *King James Version* (1620).

Bibl.: K. SMITH - P. SKEHAN, en *ZKT*, 82 (1960), págs. 311-312.

L. ALONSO SCHÖKEL

GAFR, Wādī el-. Arroyo relacionado con la localización de → **Bēt lĕ-ʿAfrāh.**

GÁḤAM (et.?; Γαάμ; Vg. *Gaham*). El segundo de los cuatro hijos que tuvo Nāḥōr, hermano de Abraham, de su concubina Rĕʾūmāh[1]. Es muy posible que se trate del epónimo de una de las primitivas tribus arameas.

[1] Gn 22,24.

Bibl.: *Miqr.*, II, cols. 474-475.

D. VIDAL

GÁḤAR («pobre de espíritu»; ár. *gaḥīr*^{un}; Γαάρ; Vg. *Gaher*). Fundador de una familia de netineos, cuyos descendientes regresaron de la cautividad babilónica en tiempo de Zorobabel[1].

[1] Esd 2,47; Neh 7,49.

Bibl.: NOTH, 342, pág. 229.

D. VIDAL

GAHER. La Vg. transcribe de este modo el nombre de persona que en el T. M. es propiamente → **Gáḥar.**

GAIBAÍ (Γαιβαί, Γαιβάν [S], Ταςβᾶ [A]; Vg. *Gabaa*). Al llegar Holofernes a la llanura de Esdrelón, antes de iniciar la marcha por la cordillera sur, plantó su campamento entre Gaibaí y Escitópolis[1]. Según se desprende del contexto, Gaibaí era, por tanto, un lugar del gran valle. En estos lugares estableció posteriormente Herodes un asentamiento de soldados. Algunos han creído identificar tal lugar con la *qbʿ* de las listas de Thutmosis. La localización exacta no es conocida. Alt propuso las proximidades de Qīrah, al sur de Tell Qaimūn. Para Guerin sería Šeiḫ Abrēq. Para otros habría de estar en algún punto del Nahr Ğālūd, entre Gelboe y Escitópolis. Otros han propuesto Ğebaʿ, a uno 50 km al sur de Nazaret o el monte Gelboe.

[1] Jdt 3,10 (Vg. 3,14).

Bibl.: GUERIN, *Galilea*, I, págs. 395-396. ABEL, II, págs. 138, 176, 201, 321-322. A. ALT, en *ZDPV*, 62 (1939), pág. 3 y sigs. L. SOUBIGOU, *Judith*, en *La Sainte Bible*, París 1952, pág. 518. SIMONS, § 1605.

M. GRAU

ĞĀLĀ, Ḫirbeṭ. Nombre árabe actual del lugar de emplazamiento de → **Gilōh.**

GALAAD (heb. *gilʿād*; et.?; ugar. *glʿd*; Γαλαάδ; Vg. *Galaad*). Nombre de tres personajes del AT. Resulta en ocasiones difícil decidir, según los pasajes, si se trata de un personaje epónimo, de un nombre de lugar o de un clan:

1. Hijo de Mākīr y nieto de Manasés, que quizá haya de verse también en los dos personajes siguientes[1].

2. Padre o antepasado de Jefté o tal vez el territorio en que este individuo vio la luz[2].

3. Hombre de la tribu de Gad. Fue hijo de Mīkāʾēl y padre de Yārōaḥ. Quedó registrado en las genealogías en el reinado de Jotam, soberano de Judá, y de Jeroboam, rey de Israel[3].

[1] Nm 26,29-30; 27,1; 36,7; Jos 17,1.3; Jue 5,17; 1 Cr 2,21.23; 7,14.17. [2] Jue 11,1-2. [3] 1 Cr 5,14.

Bibl.: *Miqr.*, II, col. 511.

J. A. G.-LARRAYA

GALAAD. I. NOMBRE. Aparece mencionado en casi todos los libros de la Biblia, con diferentes nombres: *gilʿād*, *ʾereṣ gilʿād*, *har ha-gilʿād* o *har gilʿād* (Γαλαάδ, Γαλααδῖτις, ἡ χώρα Γαλαάδ; Vg. *Galaad*). Para unos deriva de *galʿēd*[1], «majano del Testimonio», que es una etimología popular; L. Koehler lo deriva de *giʿad*, de *gāʿad*, equivalente al árabe *gaʿuda* que, contrariamente a la etimología de Basán, indica la dureza, rugosidad y desigualdad del terreno.

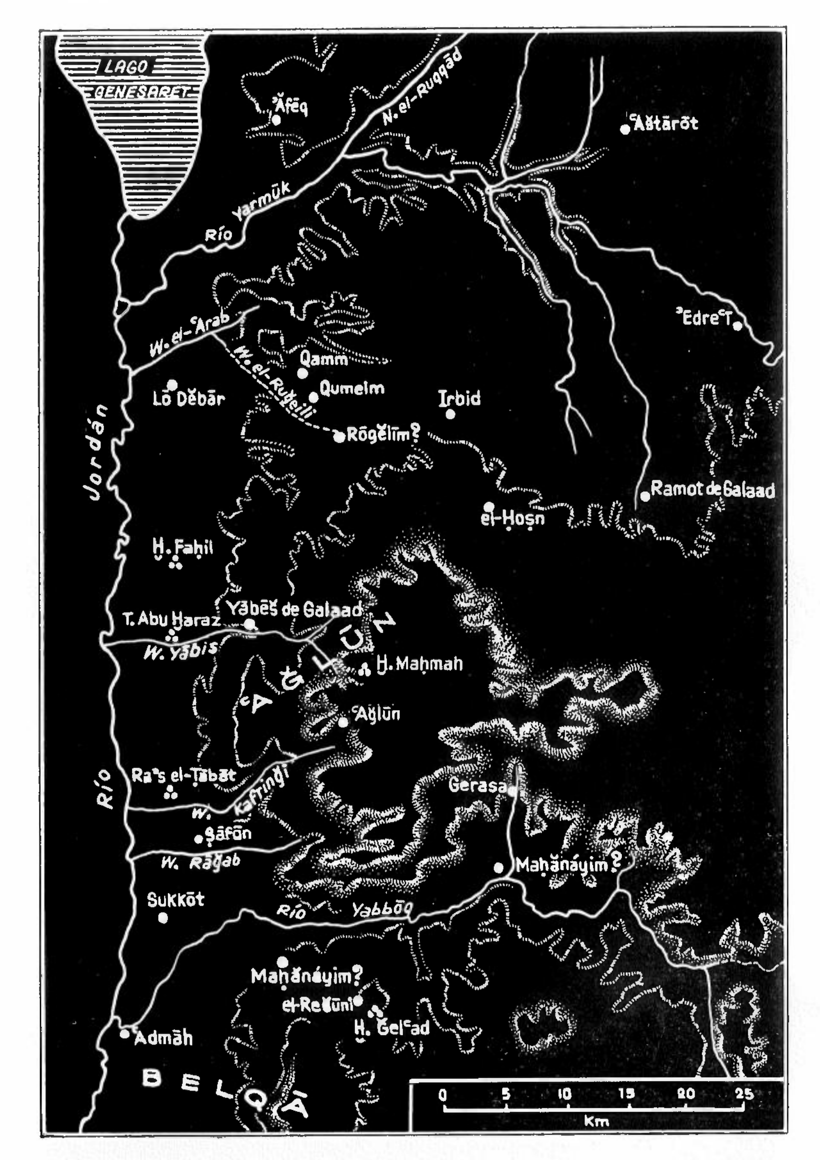
[1] Gn 31,45-53.

II. GEOGRAFÍA. 1. DIVISIÓN, LÍMITES Y EXTENSIÓN. El término Galaad se refiere a una región más o menos extensa de la Transjordania, según los diversos pasajes bíblicos. En un principio designaba únicamente la región circunvecina a la montaña homónima, por donde se ha conservado el nombre en Ḫirbet, ʿĒn, Wādī y Ğebel Ğelʿad, situado aproximadamente en el Wādī el-Numeimīn y el Wādī Abu Quṭṭein, al sur del Yabbōq[1].

Más tarde se aplica al territorio situado al norte, hasta el Yarmūk, y por el sur aproximadamente hasta Mádaba o quizá hasta el Arnón[2]. Esta misma acepción, comprendiendo la región sur del Yabbōq, se acepta más tarde[3], sobre todo después de ser ocupado el territorio por Manasés. Posteriormente, se aplicó a toda la región, incluso la parte situada al norte del Yarmūk (englobando parte de Basán), y también toda la Transjordania. En la época de los Macabeos con el nombre de Galaad se designa a la región del Basán[4] (→ **Galaadítide**). En tiempo de la dominación romana designa a toda la región situada al otro lado del Jordán (πέραν τοῦ Ἰορδάνου; *trans Jordanem*), y lo mismo hacen los evangelios[5]. La misma acepción se encuentra en la Mišnāh y el Talmūd; el nombre de Perea no es otra cosa que esta misma región, designación que se hizo en época posterior.

Durante la dominación árabe, la región septentrional de Galaad, situada entre la orilla septentrional del Yabbōq y la meridional del Yarmūk, recibe el nombre de ʿAğlūn, mientras que el sur se llamará Belqā, y comprende desde el Yabbōq hasta el Wādī Ḥesbān aproximadamente. Ésta es la designación y división que ha regido hasta hoy.

[1] Gn 31,47-54. [2] Nm 32,1; Jos 22,9-15; 2 Re 10,37. [3] Jue 10-11. [4] 1 Mac 5,17.36. [5] Mt 4,15.25; Mc 3,8; 10,1; Jn 1,28; 3,26; 10,40.



Mapa de la región de Galaad en la Transjordania, ʿAǧlūn en el norte y Belqā en el sur

2. Geología. Toda la margen del Jordán está formada por terreno aluvial. La región comprendida inmediatamente al sur del Yarmūk es del cretáceo; desde este lugar hasta aproximadamente el borde superior del mar Muerto es también del cretáceo con terrenos calizos, si bien se prolonga en una estrecha franja oblicuamente hasta los márgenes del Arnón. La desembocadura del Yabbōq y la franja marítima que desde el Arnón se prolonga por el mar Muerto y hasta las proximidades de Ammán son de arenisca.

3. Orografía. El relieve de la región de Galaad viene a ser una prolongación del desierto sirio de Ḥamād hasta llegar al Jordán, con altitudes menores en las proximidades de este río. Es un terreno calcáreo, si bien en la parte más septentrional se encuentra mezclado con basaltos. La parte norte, comprendida entre el Yarmūk y el Wādī el-Yābis, es de relieve más suave, siendo la parte comprendida entre este último río y el Yabbōq más accidentada, recibiendo el nombre general de Ǧebel ʿAǧlūn. Como en el resto de la región, las pendientes que parten del Jordán hacia el este, entre los diversos afluentes de este río, llegan a alcanzar alturas superiores a los 1000 m, siendo las más destacadas Qalʿat el-Rabaḍ, Umm el-Dereǧ y Qalʿat Elyās.

La región sur, el Belqā, es más accidentada que el ʿAǧlūn; el Ǧebel Ǧelʿad tiene su máxima altura en el Ǧebel Nebī Ōšā (1096 m), en donde la tradición supone está enclavada la sepultura de Oseas. De menor importancia es la altura de la región de el-Salṭ (795 m), situada en medio del Belqā.

4. Hidrografía. Los ríos de la región, dado su relieve accidentado, son de tipo torrencial con un curso corto y poco caudal, a excepción de la época invernal en que las lluvias son abundantes. Aparte el Yarmūk que con sus afluentes de la izquierda forma la frontera norte de la región, los más importantes afluentes del Jordán — único desagüe de los ríos de Galaad — son el Wādī elʿArab, el Wādī el-Yābis, el Wādī Kafrinǧi y el Wādī Rāǧib. El Yabbōq, que divide en dos partes a la región, es el más importante de todos ellos. Al sur de él se encuentran el Wādī Nimrīn, el Wādī Kefrein y el Wādī Ḥesbān, marcando este último la frontera meridional de la región.

5. Producciones. Lo accidentado del terreno hace que su riqueza agrícola sea menguada. Sin embargo, las lluvias, relativamente abundantes que caen en invierno, permiten una cierta riqueza en bosques y pastos. Ya comenta la Biblia esta riqueza, comparando a Galaad con el Líbano[1], y de la cual vivía en parte su población. Abundaban las plantas medicinales e industriales, que se exportaban a Fenicia y Tiro[2], y sobre todo era rica en pastos, capaces de mantener considerables rebaños[3].

[1] Jer 22,6. [2] Gn 37,25; Jer 9,22; 46,11; Ez 27,17. [3] Nm 32,1; Cant 4,1; 6,5; Jer 50,19; Miq 7,14.

III. Historia. 1. Hasta la época de la Cautividad. Si bien la parte septentrional estuvo habitada ya desde los siglos XX al XII a. C., la parte sur del Yabbōq estuvo menos poblada[1]. Fue atravesada por rutas caravaneras que exportaban sus productos forestales o vegetales a otras regiones[2].

A la llegada de los israelitas de Egipto, Sīḥōn, rey de los amorreos, les prohíbe el paso por sus territorios, pero resulta derrotado y sus posesiones pasan a poder de las tribus de Gad y Rubén, con la condición de ayudar al resto de sus hermanos a conquistar la Cisjordania[3]. También ʿŌg, rey de Basán, y último resto de la raza de los *rĕfāʾīm*, es derrotado y anexionado su territorio a Israel, que se concede a Gad y a la familia de Mākīr, de la tribu de Manasés[4].

[1]Gn 14,5; Dt 2,10-11.20-21; 3,11-13; Nm 21,23-30. [2]Gn 37,25. [3]Nm 21,21-31; cap. 32; Dt 2,26-37; Jos 4,12; 12,2-3. [4]Nm 21,33-35; cap. 32; Dt 3,1-20; Jos 4,12.

Una vez conquistada Palestina y hecho el reparto correspondiente entre todas las tribus, las de Rubén, Gad y media de Manasés ocuparon la Transjordania: Rubén estaba en la parte sur de Galaad, Gad en el centro, corriéndose hacia el extremo meridional del lago Genesaret, y Manasés al norte[1]. De las varias ciudades que se asignaron a los levitas en la Transjordania, tres estaban enclavadas en Galaad[2], siendo a su vez una de ellas, Rāmōt de Galaad, ciudad de refugio[3].

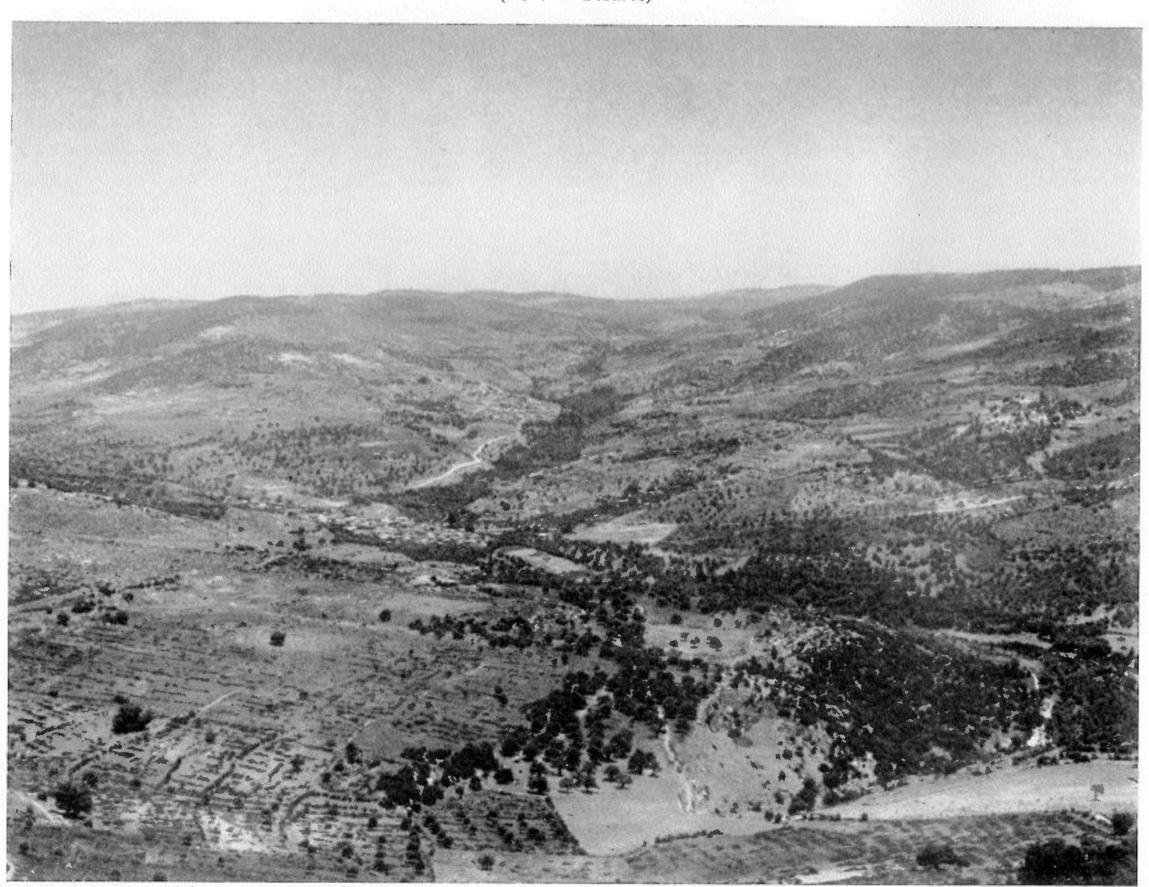
Después de la conquista, estas tribus debieron vivir en paz y rehusaron ir a prestar ayuda a sus hermanos contra Sīsĕrāʾ, lo cual les reprocha Débora[4]. Poco después, Gedeón les libraba de las amenazas de madianitas y amalecitas que no cesaban de hostilizarlos[5], mas castigó con severidad a los habitantes de Sukkōt y Pĕnūʾēl por haberse negado a abastecer a sus tropas cuando perseguían a los madianitas[6]. De Galaad procedieron dos jueces de Israel: Yāʾīr y Jefté[7], librando este último a sus moradores del poder ammonita[8].

[1]Jos 13,8-32; 17,1-6. [2]Jos 21,38-39. [3]Jos 20,8. [4]Jue 5,16-17. [5]Jue 6,7. [6]Jue 8,6-9.13-17. [7]Jue 10,3; 11,1. [8]Jue caps. 10-11.

Poco después de morir Jefté, los ammonitas vuelven a dominar la región o parte de ella, y lo primero que hace Saúl, después de ser proclamado rey, es recuperar Yābēš de Galaad de manos del ammonita Nāḥāš[1]. Al ser muerto Saúl por los filisteos, los habitantes de Yābēš de Galaad recuperaron heroicamente su cadáver y lo enterraron provisionalmente en su ciudad, hasta que David trasladó sus restos años más tarde a la sepultura de su familia[2]. En Maḥănáyim, ciudad de Galaad, ʾAbnēr proclamó rey a ʾĪš Báʿal a la muerte de Saúl[3], y en esta misma ciudad buscaría asilo ʾAbnēr cuando fue perseguido por Joab[4].

En Galaad se refugió David al ser perseguido por Absalón, y sus habitantes le tributaron una buena acogida[5], dándose allí la batalla en el curso de la cual el

Montañas de Galaad, en los alrededores del pueblecillo de ʿAğlūn, vistas desde el castillo del mismo nombre. (Foto P. Termes)



último fue derrotado y muerto[6]. Estuvo integrada en las prefecturas administrativas de Salomón[7].

[1] 1 Sm 11,1-11. [2] 1 Sm 31,8-13; 2 Sm 21,12-14. [3] 2 Sm 2,8-9. [4] 2 Sm 2,29. [5] 2 Sm 17,22-29. [6] 2 Sm cap. 18. [7] 1 Re 4,13-14.

El profeta Amós anuncia la amenaza que Damasco representó para Galaad durante los siglos IX y VIII A. C.[1] Durante el período de la monarquía dividida, Galaad estuvo algunas veces en poder de los sirios (en tiempos de Jehú de Israel)[2], siendo otras veces patrimonio de Israel, bajo Joás[3] o Jeroboam II[4]. La amenaza asiria hace que una facción mandada por Šallūm de Yābēš derrocase a la dinastía de Jehú, pero el proasirio Menahem acabó con él un mes más tarde[5].

Posiblemente Péqaḥ, auxiliado por los galaaditas, reinó unos años sobre Galaad antes de detentar definitivamente el trono de Israel[6]. Intentó formar una liga antiasiria que fracasó, siendo deportados los habitantes de Galaad y dejando de formar parte del reino de Israel[7].

[1] Am 1,3.13. [2] 2 Re 10,32-33; 13,3. [3] 2 Re 13,4-5.23-25. [4] 2 Re 14,26-28. [5] 2 Re 15,10-14. [6] 2 Re 15,23-26. [7] 2 Re 15,29.

2. DESDE LA CAUTIVIDAD HASTA LA ÉPOCA DE JESUCRISTO. La Biblia apenas nos da noticias de Galaad a partir de esta época, pero, por fortuna, Flavio Josefo suministra datos suficientes para reconstruirla con bastante fidelidad. Habla de Hircano, hijo de José y descendiente del sacerdote Onías, que durante unos años se convirtió en una especie de reyezuelo, fijando su residencia en una frontera hoy conocida con el nombre de ʿArāq el-Emīr, en las proximidades de Ḥešbān[A].

Los libros de los Macabeos hablan de una incursión que hace Judas Macabeo contra los hijos de ʿAmmōn; allí encuentra a Timoteo al frente de un pueblo numeroso, integrado por judíos apóstatas que anteriormente habían emigrado a la región, y los derrota después de varias escaramuzas[1]. Poco después, los gentiles residentes en Galaad comienzan a hacer la vida imposible a los judíos ortodoxos que allí vivían, llegando a emplear la violencia en algunos lugares; los judíos refugiados en Datema escriben una carta a Judas Macabeo, pidiéndole auxilio, que coincide con otra carta que, con la misma súplica, le envían desde Galilea[2]. Judas ha de dividir sus fuerzas y, mientras Simón, su hermano, marcha con tres mil hombres hacia Galilea, él acompañado por Jonatán, lo hace con otros ocho mil a Galaad[3]. Es informado por unos comerciantes nabateos de la crucial situación en que se hallan los judíos en toda la región y se apresura a atacar[4]. Conquista y extermina Bosora y a continuación se dirige a Datema; llega en el preciso momento en que Timoteo asaltaba la población, y dividiendo sus fuerzas en tres grupos, no solamente impide la conquista por Timoteo, sino que le origina una gran mortandad[5]. A continuación se apodera de varias plazas de la región, momento que Timoteo aprovecha para rehacer sus fuerzas, tomando mercenarios árabes[6]. El nuevo encuentro entre ambos rivales constituyó otro fracaso para Timoteo[7]. La campaña de Galaad termina para Judas llevándose consigo a la Cisjordania a todos los judíos ortodoxos, después de conquistar a ʿEfrōn, ciudad que no le permitió por las buenas cruzar por ella en dirección al Jordán y Beisán[8].

Nuevamente vuelve a informar F. Josefo de los azares de Galaad en tiempos de Alejandro Janneo, cuya suerte con las armas fue alternativa en sus encuentros con los nabateos[B]. Pompeyo, después de tomar Jerusalén en el 63 A. C., da libertad a las ciudades sometidas anteriormente por Alejandro Janneo y a partir de entonces, el nombre de Galaad se convertirá en → **Perea.** Forma parte de la tetrarquía de Hircano (junto con Judea, Galilea y parte de Idumea), quedando bajo la vigilancia de la provincia de Siria[C].

Poco tiempo transcurre antes de que aparezca en la historia de Palestina la → **Decápolis,** que más que una entidad geográfica era una liga de las principales ciudades —originariamente Escitópolis, Pella, Gadara, Dión e Hippos— de la Gaulanítide y de las regiones vecinas. Gadara pasa a formar parte del reino de Herodes[D] y a su muerte la ciudad se integra en Siria, mientras que Perea forma parte de la tetrarquía de Herodes Antipas[E].

La historia política de la región a partir de esta época pertenece en realidad a la de Perea y Decápolis, las cuales, por otra parte, aparecen mencionadas varias veces bajo esta denominación durante el ministerio de → **Jesucristo.**

[A] *Ant. Iud.*, 12,4,11. [B] *Ant. Iud.*, 13,15,3-4; *Bel. Iud.*, 1,4,3. [C] *Ant. Iud.*, 14,3,4; 4,4; *Bel. Iud.*, 1,6,5; 7,7. [D] *Ant. Iud.*, 15,7,3. [E] *Ant. Iud.*, 17,11,4; *Bel. Iud.*, 2,6,3.

[1] 1 Mac 5,6-8. [2] Mac 5,9-16. [3] 1 Mac 5,17-20. [4] 1 Mac 5,24-27. [5] 1 Mac 5,28-34. [6] 1 Mac 5,35-36. [7] 1 Mac 5,38-44. [8] 1 Mac 5,45-54; cf. 2 Mac 12,10-28.

IV. CIUDAD. Población situada en la región homónima. Solamente dos pasajes la mencionan: Jefté fue enterrado en ella: «Luego Jefté, el galaadita, murió y fue enterrado en su ciudad de Galaad»[1]. En el segundo pasaje, Oseas la califica de «ciudad de malhechores, llena de huellas de sangre»[2].

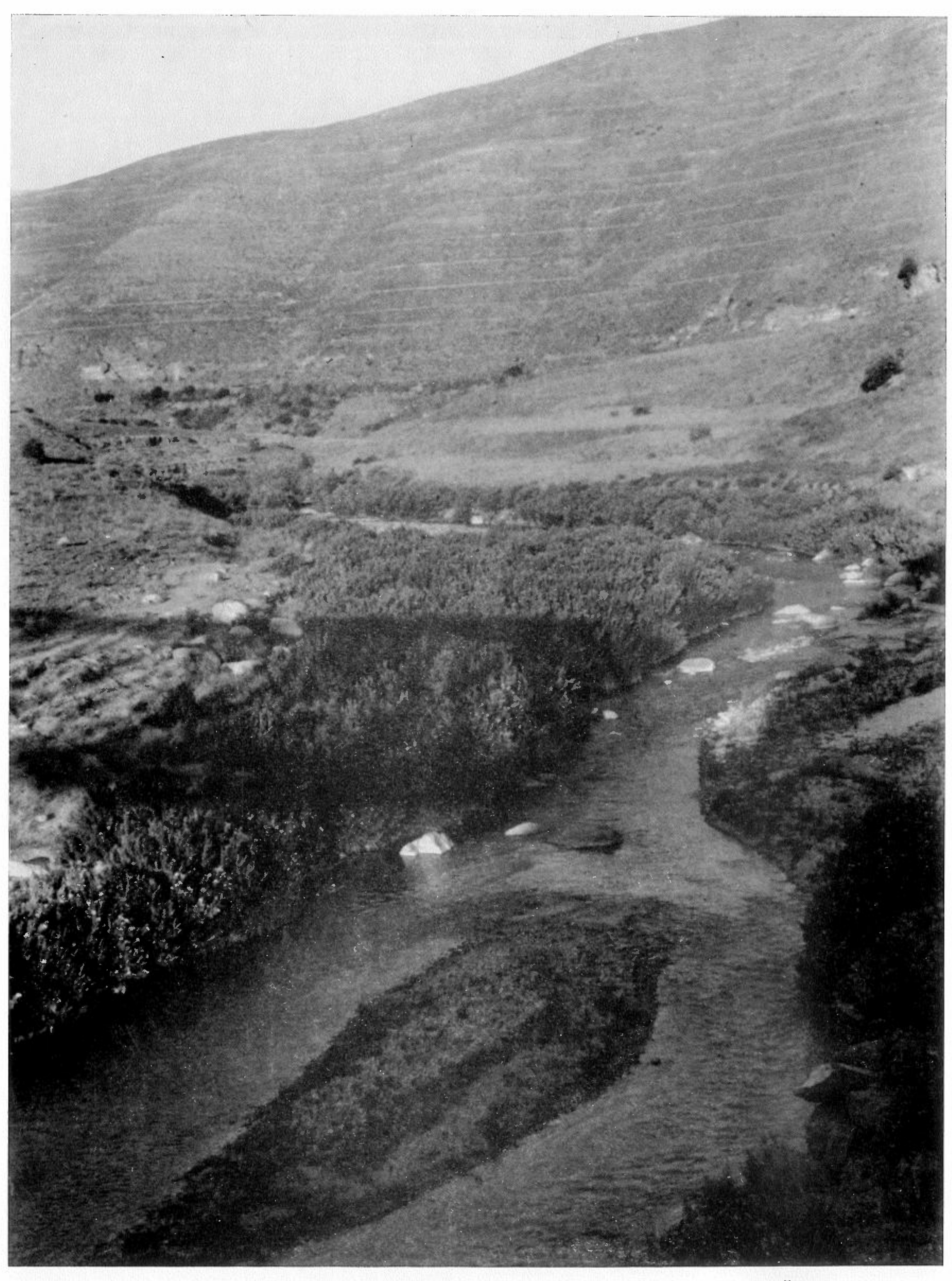
De estos dos pasajes se puede inferir la existencia de una ciudad de tal nombre, si bien algunos autores lo niegan.

El pasaje de Oseas ya daría pie para defender su existencia; aparte de eso, se añade el testimonio del pasaje de Jueces: *wa-yiqqābēr bĕ-ʿārē gilʿād*, en que el *yōd* del T. M. habría de corregirse según muchos manuscritos de los LXX por un *wāw*, con lo que en vez de «... en la ciudad» se leería «... en su ciudad».

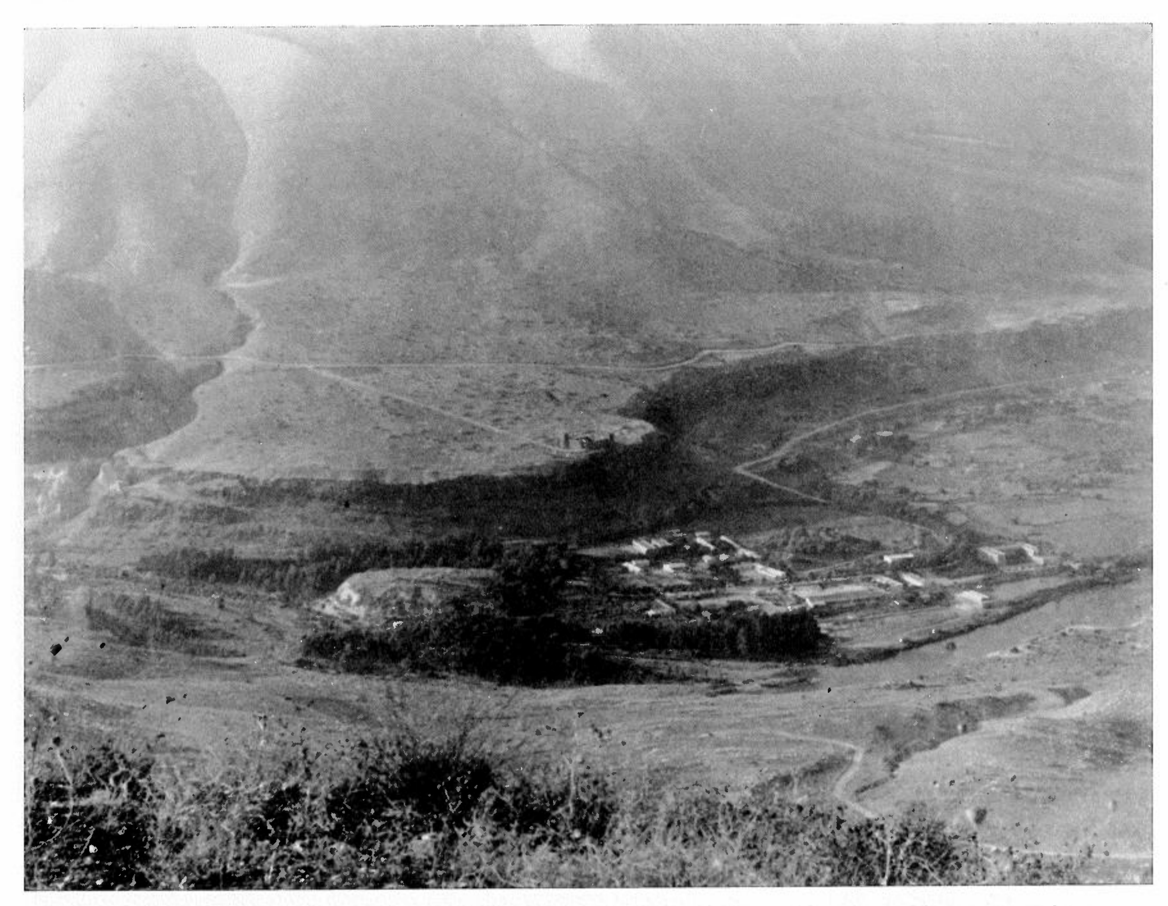
La misma opinión viene sustentada por Eusebio y san Jerónimo. Eusebio dice: «En el monte Líbano hay además una ciudad llamada Galaad, situada en la montaña homónima; fue arrebatada a los amorreos por Galaad, hijo de Mākīr, hijo de Manasés». San Jerónimo, por su parte, dice: «Galaad... la ciudad construida ha tomado su nombre de esta montaña.»

Unos defienden su identidad con Miṣpāh. El nombre de Galaad provendría de la estela erigida por Jacob (→ **Galʿēd**), si bien para otros le fue dado por Galaad, hijo de Mākīr, mientras unos terceros no creen que se trate de la misma localidad.

Los que niegan la existencia de la ciudad, alegan que el pasaje de Jueces ha de traducirse como «en una de las ciudades de Galaad» o «en su ciudad que está en Galaad».



El río Yabbōq, hoy Nahr el-Zerqā, en tierras de Galaad, visto desde el puente de la carretera de Ğeraš a Ammán.
(Foto P. Termes)



El río Yarmūk, límite norte de la región de Galaad, visto desde las afueras occidentales de Umm Keis. Al fondo vemos la ciudad de Hammah y el castillo. (Foto P. Termes)

Josefo la llama Σεβεῆς, posible corrupción de Miṣpāh. Para ellos, la lectura de Eusebio y san Jerónimo no manifiesta una tradición local.

Las ruinas existentes en Ḫirbet Ğelʿad, a unos 10 km al nordeste de el-Salṭ, que se identificaba con el majano de Génesis[3], es el lugar que según unos debería situarse la ciudad, mientras que otros prefieren Ḫirbet Ğilʿūd, a unos 3 km al norte del precedente. Para otros, en cambio, habría de buscarse dicho emplazamiento, una vez admitida la hipótesis de la existencia de dicha ciudad, en el territorio situado al norte del río Yabbōq.

[1]Jue 12,7. [2]Os 6,8. [3]Gn 31,45-47.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 5,7,12. Eusebio, *Onom.*, pág. 140. Jerónimo, *De situ et nominibus loc. hebr.*, en *PL*, 23, col. 898. A. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, París 1868, págs. 55, 250. L. Oliphant, *The Land of Gilead*, Edimburgo 1880. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Friburgo 1896. G. Schumacher, *Abila, Pella and Northern Ajlun*, Londres 1909. L. Heidet, *Galaad*, en *DB*, III, cols. 47-59. C. Steuernager, *Der Aghlun*, Leipzig 1927. J. G. Duncan, *Es-Salt*, en *PEQ* (1928), págs. 28-36, 98-100. A. Fernández, *Problemas de Topografía Palestinense*, Barcelona 1936, págs. 85, 97-98. Abel, I, págs. 67-68, 171-176, 276, 327, 378; II, págs. 94, 103. J. B. Glubb, *The Economic Situation of the Transjordan Tribes*, en *JRAS* (1938), págs. 448-459. C. H. Kraeling, *Gerara-City of the Decapolis*, New Haven 1938. R. de Vaux, *Exploration de la région de Salt*, en *RB* (1938), págs. 398-426; íd., *La Palestine et la Transjordanie au IIe millénaire et les origines Israélites*, en *ZAW* (1939). N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine, III-IV*, en *AASOR*, 18-19 (1939); 25-28 (1951). R. de Vaux, *Notes d'Histoire et de Topographie Transjordaniennes*, en *RB* (1941), págs. 16-47. L. Heidet, *Galaad*, en *DB*, III, cols. 46-47. R. de Vaux, en *Vivre et Penser*, 1 (1941), págs. 31-33. *Miqr.*, II, col. 516, con extensa bibliografía. G. Ricciotti, *Historia de Israel*, 2 vols., Barcelona 1945-1947. M. Arniemelech, *The Geological History of the Yarkon Valley and its Influence on Ancient Settlements*, en *IEJ* (1950-1951), págs. 77-83. P. Lemaire -D. Baldi, *Atlante Storico della Bibbia*, Roma 1955. L. H. Grollenberg, *Atlas de la Bible*, París-Bruselas 1955. H. E. Wright - F. V. Filson, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, Filadelfia 1956. D. Baldi, *Giosuè*, en *La Sacra Bibbia*, Turín 1956, págs. 98-101. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956. M. Noth, *Gilead and Gad*, en *ZDPV*, 75 (1959), págs. 14-23. D. Baly, *The Geography of the Bible*, Londres 1959, págs. 198, 219, 220, 222, 224, 226-231, etc. Simons, §§ 93, 284, 299-300, 406, 415, 556, 564, 671, 675 bis, 741-743, 784, 873, 874, 921, 1233, 1493. A. Rolla, *La conquista del Canaán*, Roma 1962.

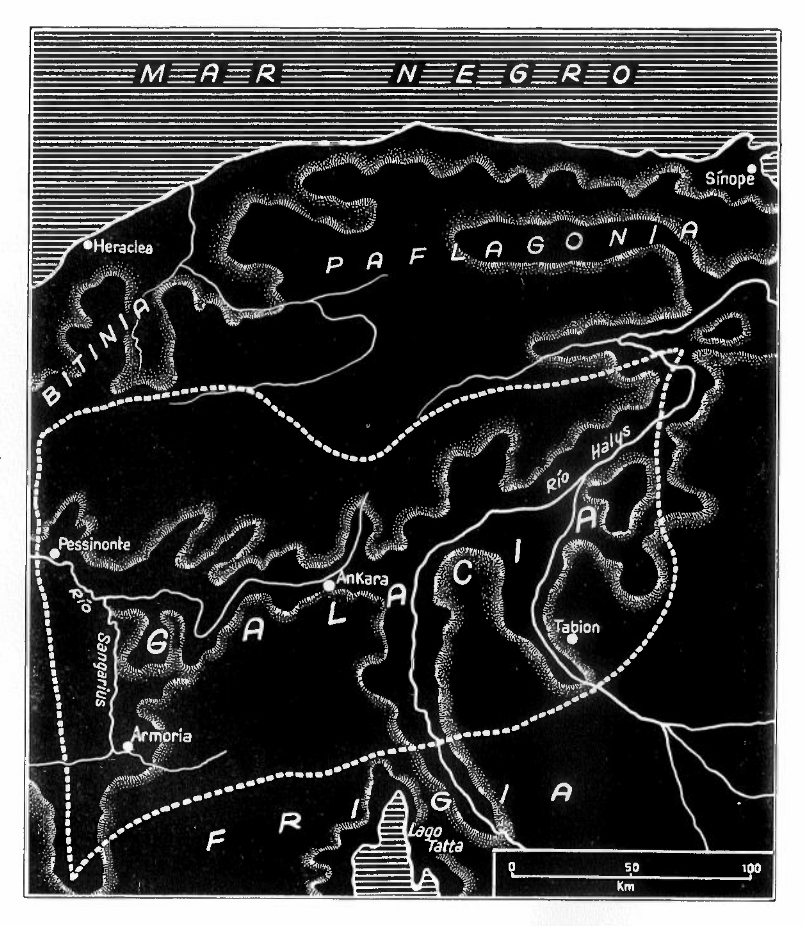
R. SÁNCHEZ

GALAADITA (heb. *ha-gilʿādī, bĕnē gilʿād;* δῆμος ὁ Γαλααδί; Vg. *Galaaditae*). Descendiente de → **Galaad,** hijo de Mākīr, o natural de la tierra de Galaad.

GALAADÍTIDE (Γαλλααδῖτις; Vg. *Galaaditis*). Nombre dado en el libro de los Macabeos[1] al país de Galaad, pero en un sentido más amplio, incluyendo Basán y Golán.

[1]1 Mac 5,17.20.25.27, etc.

Mapa de la región de Galacia situada en el Asia Menor



GALACIA (ἡ Γαλατία; Vg. *Galatia*). En su forma griega tenía tres acepciones:

1. Designaba el país en que habitaban los galos, es decir, la *Gallia* latina, tanto cisalpina como transalpina.

2. La región ocupada por los galos en Asia Menor, cuando la invadieron a partir del siglo IV. Tres de sus tribus, después de ser derrotadas por Átalo I de Pérgamo en 232 A. C., se instalaron definitivamente en la región comprendida entre el Sangarius y el Halys: los trocmianos al noreste, en torno a Tavio, los tolistóbogos al oeste, en Pessinonte y los tectósagos, entre ambas, en Ancyra (Ankara).

3. La provincia romana de *Galatia*, formada por el reino de Amintas, desde la muerte de este rey en 24 A. C., a la que Antonio y Augusto añadieron Pisidia, la parte oriental de Frigia, Licaonia, Isauria y el Ponto Gálata. Era una provincia imperial. En el libro de los Macabeos se cita a Galacia diciendo: «Judas ... (y) los judíos se enteraron también de sus guerras (de los romanos) y de las grandes acciones que habían efectuado en Galacia, apoderándose de estos pueblos y sometiéndoles a pagar tributo»[1].

Los comentaristas dudan en afirmar si eran los galos o los gálatas asiáticos los pueblos que se citan. Ambas opiniones son admisibles, pues en esta época los romanos vencieron a ambos pueblos. En 189 A. C., el cónsul romano Valso se alió con el rey de Pérgamo y los venció, dando a conocer esta victoria el nombre de Roma en todo el Oriente. Pero por los mismo años los romanos vencieron a los galos europeos. En favor de la segunda opinión está el que los galos pagaban tributo y los gálatas no.

En otro pasaje de los Macabeos, Judas recuerda a los judíos la victoria obtenida en Babilonia sobre los mercenarios gálatas a sueldo de Molón, sátrapa de Media, que se sublevó contra Antíoco III el Grande. Los judíos mataron a ciento veinte mil de ellos, por una intervención, no especificada, de Dios[2] (→ **Gálatas**).

La Galacia es mencionada varias veces en el NT, bien con motivo de los viajes de san Pablo[3], bien en las epístolas[4]. Es muy debatida la cuestión de quiénes fueron exactamente los destinatarios de la epístola a los Gálatas, si los gálatas propiamente dichos, los del norte, o la totalidad de quienes formaban la provincia romana.

[1] 1 Mac 8,2. [2] 2 Mac 8,20. [3] Act 14,1-25; 16,1-7; 18,23; 19,1. [4] 1 Pe 1,1; 2 Tim 4,10; 1 Cor 16,1, etc.

Bibl.: G. CARDINALI, *Il Regno de Pergamo*, Roma 1907, págs. 16 y sigs., 103 y sigs. F. STÄHLIN, *Geschichte der Kleinasiastischen Galater*, 2.ª ed., Leipzig 1906. D. BUZY, *Épître aux Galates*, en *La Sainte Bible*, París 1949, introducción. M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, París 1951, págs. 73, 194-195. S. LYONNET, *Épître aux Galates*, en *LSB* (1959), introducción.

P. ESTELRICH

GĀLĀL («tortuga»; Γαλαάλ; Vg. *Galal*). Nombre de dos personas del AT:

1. Levita, descendiente de ʾĀsāf, que habitó en Jerusalén, después de la Cautividad, en los días de Nehemías[1]. No le menciona la lista correspondiente del libro de Nehemías[2].

2. Hijo de Yĕdūtūn y antepasado de ʿAbdāʾ[3], también llamado ʿŌbadyāh[4], uno de los levitas que repoblaron Jerusalén en tiempos de Nehemías.

[1] 1 Cr 9,15. [2] Cf. Neh cap. 11. [3] Neh 11,17. [4] 1 Cr 9,16.

Bibl.: NOTH, 348, pág. 230.

P. ESTELRICH

GALALAI. Grafía adoptada por la Vg. para transcribir el nombre hebreo de un personaje llamado → **Gilălay**.

GÁLATAS. Pueblos citados en ambos libros de los Macabeos. En 1 Mac 8,2, se refiere probablemente a

los habitantes de la Galia Cisalpina, cuya sumisión a los romanos (200-189) había llegado a oídos de Judas Macabeo. Después de las campañas contra los celtas, se habla de las acciones bélicas contra España. En 2 Mac 8,20, Judas habla del auxilio de Dios a los judíos en una batalla de Babilonia contra los gálatas, 8000 judíos destrozaron 120 000 gálatas, mientras 4000 macedonios aliados de los judíos se encontraban en dificultades. El hecho no puede controlarse con otras fuentes. Se trata probablemente de alguna acción bélica de Antíoco I Sóter (281-261) contra las incursiones gálatas de Asia Menor, o de Antíoco III (221) contra Molón, sátrapa de Media sostenido por mercenarios gálatas. En ambas batallas, algunos mercenarios judíos podían haber tomado parte entre las filas de los reyes sirios. Los números son exagerados, tanto referente a los judíos como a los gálatas, según el género de la historia patética usado por Jasón de Cirene, y el orgullo patriótico manifestado por los historiadores judíos de la misma época, que centran toda la política y la historia de los pueblos alrededor de Israel.

Bibl.: Cf. → **Galacia** y comentarios a los Macabeos.

P. BELLET

GÁLATAS, Epístola a los. Ocupa el cuarto lugar entre las catorce epístolas de san Pablo en el canon de la Iglesia Católica.

No se quiere decir con ello que sea realmente *la cuarta* de las epístolas escritas por san Pablo, pues tal ordenación se basa en otros motivos diferentes de los cronológicos (→ **Canon**).

El presente estudio comprende los puntos siguientes: I, autor; II, destinatarios; III, argumento; IV, razón; V, lugar y fecha.

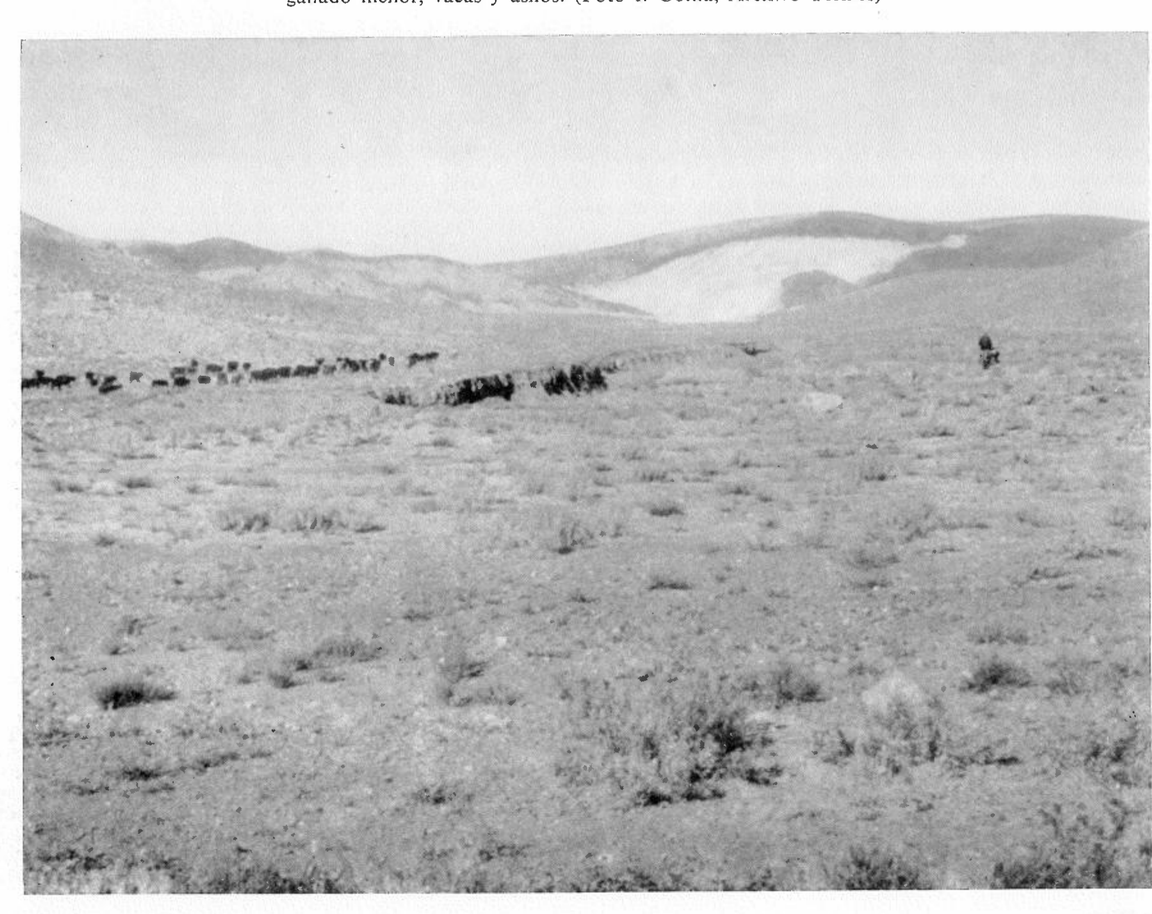
I. AUTOR. La atribución de la epístola a san Pablo se halla avalada por argumentos externos (1 testimonios; 2 testigos) e internos (3 fondo y 4 forma).

1. TESTIMONIOS. Del siglo II se puede citar a los santos Justino, Policarpo e Ignacio de Antioquía. Desde finales del citado siglo en adelante, el testimonio de los Santos Padres y escritores eclesiásticos es unánime.

2. TESTIGOS. Códices, versiones, prólogos, Canon de Muratori, etc., que nos llevan asimismo hasta la mitad del siglo II.

3. EL FONDO. Las mismas ideas genuinamente paulinas, que conocemos por las demás epístolas de san Pablo y por la narración del libro de los Hechos.

Región al sur de Ankara. En la estepa, paisaje característico del norte de Galacia, no suele verse más que algún ganado menor, vacas y asnos. (Foto I. Gomá, Archivo Termes)





Panorámica de Ankara — desde el Museo Hitita —, capital de la moderna Turquía, que ha sucedido a Ancyra, antigua capital de Galacia. (Foto P. Termes)

4. La forma. Las mismas expresiones literarias; los mismos procedimientos escriturísticos tradicionales en la exposición de las ideas, acentuados aquí por la espontaneidad.

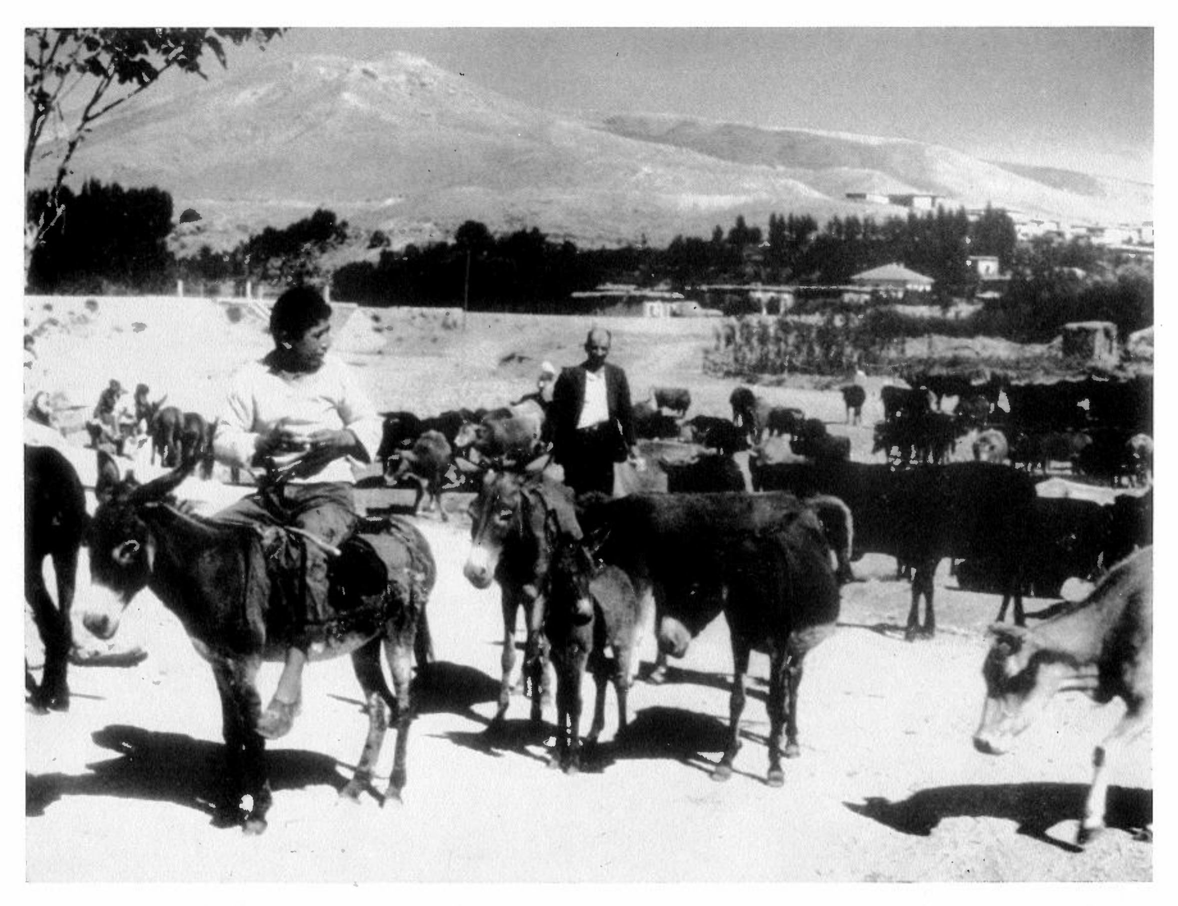
II. Destinatarios. «Los gálatas»[1]: «Las Iglesias de Galacia»[2]. Gálatas es lo mismo que celtas, pues los griegos los llamaban Κελτοί, Καλτοί, Γαλάται.

Algunas tribus celtas en inmigración hacia el sur y sureste, desde el siglo IV A. C., lograron establecerse, alrededor del 278 A. C., en la región central del Asia Menor, en torno a Ancyra (hoy Ankara: la actual capital de Turquía), con otras dos capitales: Tavio al oriente y Pesio al occidente. A mediados del siglo I A. C., el tetrarca Deyótaro, su jefe, recibió de Pompeyo un aumento de su territorio y el título de rey, en pago de su ayuda en la guerra contra Mitrídates, rey de la región vecina del Ponto. Amintas, su sucesor, recibió de Antonio y Augusto las regiones de Licaonia, Pisidia, Panfilia y parte de Frigia. A su muerte, todo este territorio fue convertido en la provincia romana de Galacia. Como imperial que era, estaba administrada por un propretor, legado de Augusto, que residía en Ancyra.

Esta situación se prolongó desde el año 14 A. C., hasta fines del siglo III D. C., en que Diocleciano desmembró otra vez dicha provincia, quedando entonces el nombre de Galacia para designar la parte norte, como en un principio. Como tal era el estado de cosas en tiempo de san Jerónimo y otros escritores eclesiásticos del siglo IV, no pudieron ni pensar siquiera que a otros que a *los gálatas de su tiempo* (la región norte) había sido escrita la carta. A ellos les han seguido muchos fundándose en Gál 4,13 y en Act 16,6-8 y 18,23, que dan como prueba de la evangelización por el apóstol de la Galacia del norte. Como tales citas no prueban en modo convincente la evangelización de Galacia del norte por san Pablo, se tiene por más probable que la epístola fue dirigida a las comunidades o iglesias de Asia Menor, fundadas por el mismo apóstol en su primer viaje apostólico y que pertenecían todas a la sazón a la provincia romana de Galacia (en su parte meridional): Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe[3]. Las apelaciones «a las iglesias de Galacia» y «gálatas» se emplean en honor a la brevedad, para no repetir los nombres de todas las comunidades cristianas y de cada uno de los grupos étnicos.

[1]Gál 3,1. [2]Gál 1,2. [3]Cf. Act 13,14-14,24.

III. Argumento. La epístola se puede dividir en tres partes: 1. Exordio; 2. Cuerpo y 3. Epílogo.

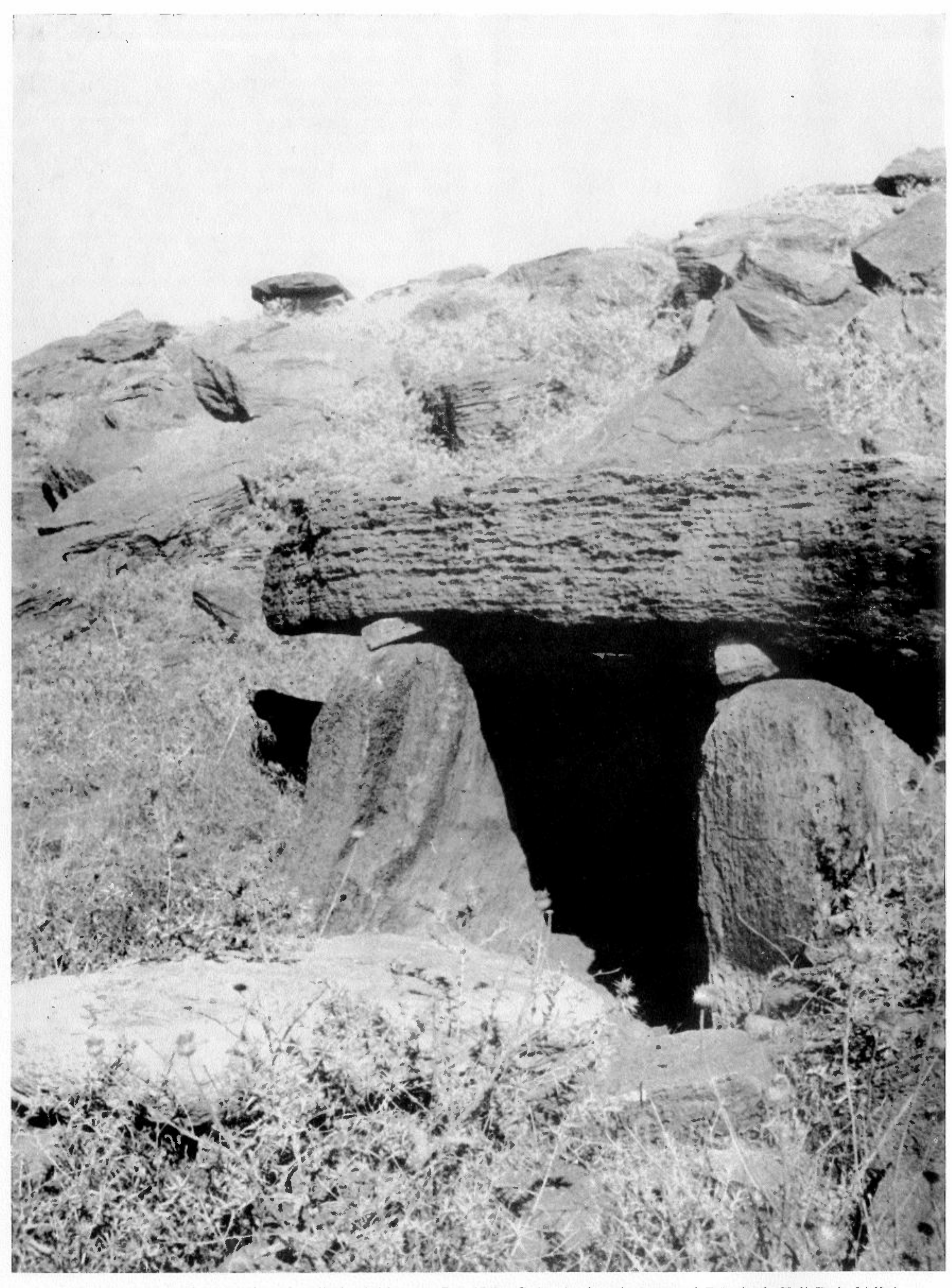


El actual pueblecillo de Hohlissar se halla emplazado en lo que antiguamente fue la región neotestamentaria de Galacia. (Foto I. Gomá, Archivo Termes)

1. Exordio. Después de una breve salutación a los hermanos de las iglesias de Galacia, reivindica para sí que su apostolado es de origen divino (Gál 1,1-2); da gracias a Dios Padre y a Jesucristo que se entregó a sí mismo por nuestros pecados (Gál 1,3-5) e increpa a los gálatas por su ligereza en dar crédito a los pseudoapóstoles, apartándose del verdadero evangelio que les había enseñado (Gál 1,6-10).

2. Cuerpo. Se distingue una parte dogmática (1,11-4,31) y otra moral (5,1-6,10); en la primera a su vez se puede considerar un aspecto apologético (1,11-2,21) en el que insiste en reclamar su autoridad apostólica por haber recibido su evangelio de Cristo (1,11-12) y no de los hombres, ni antes de su conversión en que fue perseguidor de la Iglesia (1,13-14), ni después de su conversión realizada en el camino de Damasco, ni cuando estuvo en Arabia (1,15-17), ni en Jerusalén en que estuvo sólo 15 días (1,18-20) ni en Siria y Cilicia (1,21-24). Prueba que su doctrina concuerda con el evangelio recibido de Cristo y no discrepa de la de los apóstoles (2,1-21), ya que fue aprobada: en Jerusalén por las autoridades de la Iglesia (2,1-10) y en Antioquía por el mismo Pedro. Y da las razones: el hombre es solamente justificado por Cristo (2,15-18), ya que si la Ley justificase sería superflua la muerte de Cristo (2,21). También cabe distinguir un aspecto polémico (3,1-4,31): la Ley mosaica no confiere en modo alguno «las bendiciones de Abraham»[1] y lo prueba por la misma experiencia de los gálatas, a quienes pregunta: «¿Habéis recibido acaso por la Ley dones del Espíritu Santo?» (3,1-7); si la Ley acarrea maldición (3,10), es para que el hombre conozca su debilidad (3,20-21) y suspire por el Libertador, Cristo (3,22-24). Sigue luego con el argumento típico de los dos Testamentos prefigurados alegóricamente por los dos hijos de Abraham: Ismael, el hijo de la esclava Agar, figura del AT, e Isaac, hijo de Sara, figura del NT (4,21-31).

La parte moral viene a ser como corolario de su doctrina (5,1-25): vigilen los neófitos para no perder la «Gracia de Dios», sometiéndose a «la Ley» (5,1-6) ni convertir la libertad de la Ley en servidumbre de la carne (5,13-25); no se dejen seducir por los malos preceptores, los cuales recibirán severas penas (5,8-12). Sigue luego con varias amonestaciones (5,26-6,10): caridad para con todos los hombres en general (5,26), mayormente para con los hermanos en la fe, en especial para con los débiles que por flaqueza han caído, corrigiéndoles con espíritu de mansedumbre (6,2-5).



Dolmen, que puede recordar el *gal^cēd* erigido por Jacob en Galaad, situado entre el-Dāmiyah Tell Deir ^cAllah, hacia el km 26 de la carretera de Šunat Nimrin a Šunni. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

3. Epílogo. Esta última parte de la carta la escribe el apóstol de su puño y letra para que los gálatas no duden de que la doctrina expuesta en ella no es del amanuense. Da en él unos consejos y avisos: revela los perversos motivos de los judaizantes (6,12-14), en 6,15-16 ratifica el argumento general y en el ver. 17 amonesta a que no le impugnen en adelante y concluye con la característica salutación y bendición: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vuestro espíritu».

[1]Gn 12,3 *b*; 22,18.

IV. Razón de la epístola. Con lo expuesto en el párrafo anterior se evidencia que el motivo de la carta es una respuesta valiente del apóstol a un estudiado ataque a su autoridad apostólica y a su doctrina. Los adversarios propalan que él ni es apóstol, ni es el evangelio genuino lo que predica. Todo ello porque afirma que la Ley mosaica no es necesaria para entrar de lleno a participar de todas las bendiciones mesiánicas. Que basta para ello la simple adherencia a Cristo, prescindiendo de lo puramente mosaico, que era una institución pasajera: una especie de pedagogo (criado) que sirvió para conducir a la humanidad a la escuela de Cristo (3,23-29). Estos adversarios de la predicación de san Pablo eran, según Act 15,5, algunos cristianos procedentes de la secta de los fariseos, aferrados en demasía a la Ley de Moisés.

V. Lugar y fecha. Por Act 15,1-2 se puede colegir que la epístola se escribió en Antioquía de Siria y poco *antes* del concilio de Jerusalén (49-50 d. c.). A favor de esta fecha baste decir que la epístola discute una cuestión indiscutible ya *después* de tal concilio; san Pablo no apela para nada a la suprema autoridad de tal concilio, que zanjó para siempre tal cuestión, y a la que apelará muy en breve[1]. Cierto que se ha querido ver en Gál 2,1-10 una referencia al concilio de Jerusalén[2], pero tal referencia no está demostrada y muy bien puede constituir una relación más detallada de Act 11, 29-30.

Siendo esto así, creemos que esta epístola — *la carta magna de la libertad cristiana* — es la primera en orden cronológico de las epístolas de san Pablo; escrita desde Antioquía de Siria el año 49, en sustitución de una predicación personal opuesta a la *contramisión* de los judaizantes, que ya había comenzado y que había de continuar, aprovechando la ausencia obligada del apóstol en Jerusalén[3].

[1]Act 16,4. [2]Act 15,4-29. [3]Gál 4,12-20 y Act 15,2.

Bibl.: Justino, 1.ª *Apolog.*, 53; *Dial. cum Triphone*, 15-96. Policarpo, *Ad Philipp.*, 3,3.5; 5-1.3; 9,2,12. Ignacio de Antioquía, *Ad Ephes.*, 16,1; 18,1; íd., *Ad Magn.*, 8,1.10; íd., *Ad Philadelph.*, 1,10; íd., *Ad Rom.*, 2,1,7,2; íd., *Ad Policarp.*, 1.2. W. M. Ramsay, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, 2.ª ed., Londres 1900. K. Cornely, *Commentar. in epist. ad Galatas (C. Script. S.)*, 2.ª ed., París 1912. D. Witt-Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edimburgo 1921. K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul*, Londres 1930. J. Lagrange, *Épître aux Galates*, en *EtB* (1942). A. Steimann, *Der Brief an die Galater*, 4.ª ed., Bonn 1935. F. Prat, *La Théologie de St. Paul*, París 1942. B. Orchard, *A New Solution of the Galatians Problem*, en *JBR*, 28 (1944), págs. 154-174. F. Amiot. *Épître aux Galates*, en *VS*, 14 (1946). E. Osty, *Les Épîtres de St. Paul*, París 1946. V. Jacono, *Epist. a i Galati*, en *La S. Bibbia*, Turín 1951. B. Orchard, *Galatians*, en *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, Nueva York 1953.

J. A. OÑATE

GÁLBANO (heb. *ḥelbĕnāh*; ac. *baluḫḫuē*; χαλβάνη; Vg. *galbanus*). Gomorresina que se empleaba en la composición de perfumes, por lo que es mencionada entre los aromas usados en el incensamiento[1]. También se utiliza como imagen del perfume que exhala la Sabiduría[2]. En realidad, su fuerte aroma no resulta muy agradable y por ello se mezcla con otras sustancias aromáticas. Por lo general, se cree que procedía de Persia. Su identificación más común vacila entre las umbelíferas *Ferula rubricaulis* o *Ferula galbaniflua* (→ **Flora**).

[1]Éx 30,34. [2]Eclo 24,15 (Vg. 21).

Bibl.: A. Clamer, *L'Exode*, en *La Sainte Bible*, I, París 1956, pág. 255.

J. A. PALACIOS

GALʿĒD («majano del testimonio»; Γαλαάδ; Vg. *Acervus testimonii*). Nombre dado por Jacob a una estela o hito de piedra elevado en la montaña de Galaad[1], al norte del río Yabbōq, en conmemoración de la alianza hecha con Lābān, su suegro[2], después de su partida de Harrán. El análisis del pasaje de la alianza manifiesta claramente dos redacciones diferentes, una yahwista y otra elohísta, si bien son difíciles de delimitar; ello está probado por la dualidad de lugares (Miṣpāh-Galaad), de monumentos elevados (maṣṣēbāh-montón de piedras), de celebración de la alianza (vers. 46-54) y dualidad de los términos de la alianza. Al nombre hebreo dado por Jacob corresponde el arameo *yĕgar śāhădūtāʾ* de Lābān, una de las más antiguas muestras conservadas en tal lengua y clara prueba de su antigüedad (→ **Arameo**). La estela puede confirmar la existencia de dos tradiciones distintas: 1.ª Un pacto político que fija las fronteras entre ʾĂrām e Israel, y 2.ª Un compromiso privado entre los hijos de Lābān y Jacob. En cuanto al nombre → **Miṣpāh**[3], se ha propuesto un juego de palabras con el verbo *yiṣef* «acechar», considerando el versículo como una glosa. No ha sido posible identificar el sitio con seguridad, aunque todos están de acuerdo en situarlo en el territorio sur del río Yabbōq. La mayoría de las opiniones se inclinan en favor de Ḫirbet Ğelʿad, unos 10 km al nordeste de el-Salṭ.

[1]Gn 31,47. [2]Gn 31,45-54. [3]Gn 31,49; cf. Jue 10,17.

Bibl.: Abel, II, pág. 390. M. Noth, *Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes I. Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelitischen Sippen*, en *PJb*, 37 (1941), págs. 51-101. R. de Vaux, *La Genèse*, en *LSB* (1953), págs. 146-147. A. Clamer, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 388-390. *Miqr.*, II, col. 511. É. Dhorme, *Genèse*, en *BP*, I, París 1956, págs. 101-102. Simons §§ 93, 415, 590.

R. SÁNCHEZ

GALEM (Γαλέμ, Γαλλίμ [A]). Ciudad de Judá, incluida en el quinto grupo de la montaña[1]. Citada, junto con otras diez localidades, sólo en la versión griega. Se identifica con Beit Ğālā, situada a unos 2 km al oeste noroeste de Belén.

[1]Jos 15,59 *a* (LXX).

Bibl.: Abel, II, pág. 324. Simons, § 319 (*E*/8).

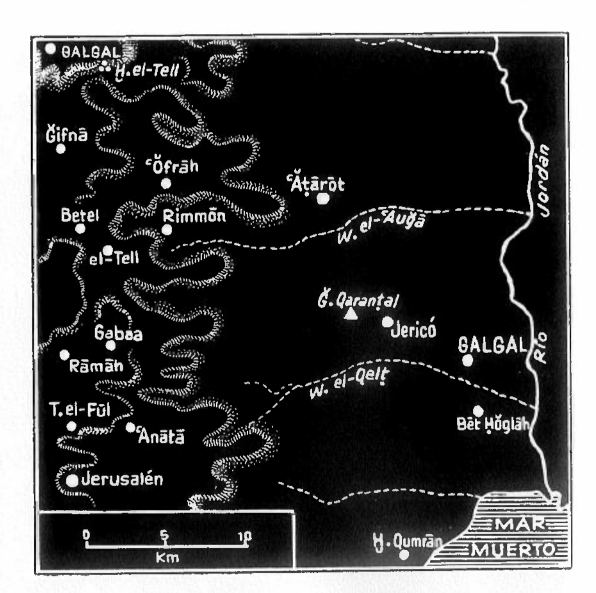
C. COTS

GALGĀL. → **Flora**, § 9 *i*.

GALGAL (heb. *ha-gilgāl*, «círculo»; Γάλγαλα; Vg. *Galgal, Galgala*). Nombre de seis localidades:

1. Ciudad célebre por su conexión en tiempo de Josué con los acontecimientos que tuvieron cumplimiento con la conquista de la Tierra Prometida. Allí Josué hizo colocar las doce piedras traídas del Jordán, después de haberlo cruzado milagrosamente, para que en lo sucesivo aquel lugar fuera venerado y considerado como testimonio del poderío del pueblo de Israel, como consecuencia de la protección dispensada por Dios[1]. Como quiera que los israelitas habían dejado de circuncidar a los nacidos durante la peregrinación por el desierto, Josué ordenó, por mandato divino, que fuesen circuncidados todos ellos[2]. Aquí da el texto hebreo una etimología para Galgal: «Hoy *he quitado* de encima de vosotros el oprobio procedente de Egipto»[3]. Aquí se festejó la primera Pascua celebrada en la Tierra Prometida y cesó de producirse el maná[4]. Constituyó el punto de partida para la conquista de Palestina[5]. Recibió en su campamento, allí establecido, a los embajadores que le enviaron los gabaonitas[6]. Posiblemente sea éste la Galgal en donde Samuel, además de Betel y Miṣpāh, reunía bajo su presidencia las asambleas plenarias del pueblo de Israel[7], y en donde Saúl fue nombrado rey por el mismo Samuel[8]. Era considerado como un santuario y Saúl, por indicación del mismo profeta, ofreció un sacrificio de víctimas pacíficas[9]. Allí recibió Saúl el aviso de su futura decadencia, según le amonestó Samuel en el episodio de la preparación de los filisteos para una campaña contra Israel[10]. El espíritu de Dios se apartó de Saúl, residiendo en Galgal, por no haber seguido fielmente la orden divina de exterminar a los amalecitas[11]. Cuando David, después de la muerte de Absalón, regresó a Jerusalén, el pueblo salió a su encuentro hasta Galgal[12]. El pueblo la tuvo en gran veneración a causa de los grandes acontecimientos acaecidos en este lugar, y fue centro de gran culto religioso; en razón de este mismo culto, poco a poco llegó a ser foco de idolatría, según parece deducirse de algunos pasajes proféticos más o menos oscuros[13]. Parece probable que se trate de la Bēt ha-Gilgāl de Nehemías 12,29.

Según la SE, estaba situada entre Jericó y el Jordán. Flavio Josefo fija su emplazamiento a cincuenta estadios (9247 m) al oeste del Jordán y a diez estadios (1849 m) de Jericó. Eusebio y san Jerónimo la sitúan a 3 km de Jericó. Esta diferencia puede proceder de que el primero habla de la antigua ciudad de Jericó (Tell el-Sulṭān) en tanto que los dos últimos se refieren a la moderna Eriḥā. El Talmūd ha conservado la noticia de que en el siglo II D. C., los rabinos acudían a venerar las doce piedras erigidas por Josué. La opinión más aceptada sitúa la ciudad en Ḫirbet el-Netelah, a unos 2 km al este de Jericó, en cuyas proximidades se han conservado unas ruinas que conservan el nombre de Galgal, y que los árabes denominan Tell Ǧilǧūl, y una cisterna llamada Ǧilǧūliyah. Menos aceptada es la hipótesis que la sitúa al noreste de Jericó, en Ḫirbet el-Mefǧīr, 2 km al noroeste de ʿAin el-Sulṭān. En ambos emplazamientos se han encontrado restos arqueológicos de períodos recientes (bizantino y árabe) y, en Ḫirbet



Mapa con la situación de la población de Galgal (§§ 1 y 2), llamada Galgala en la Vg.

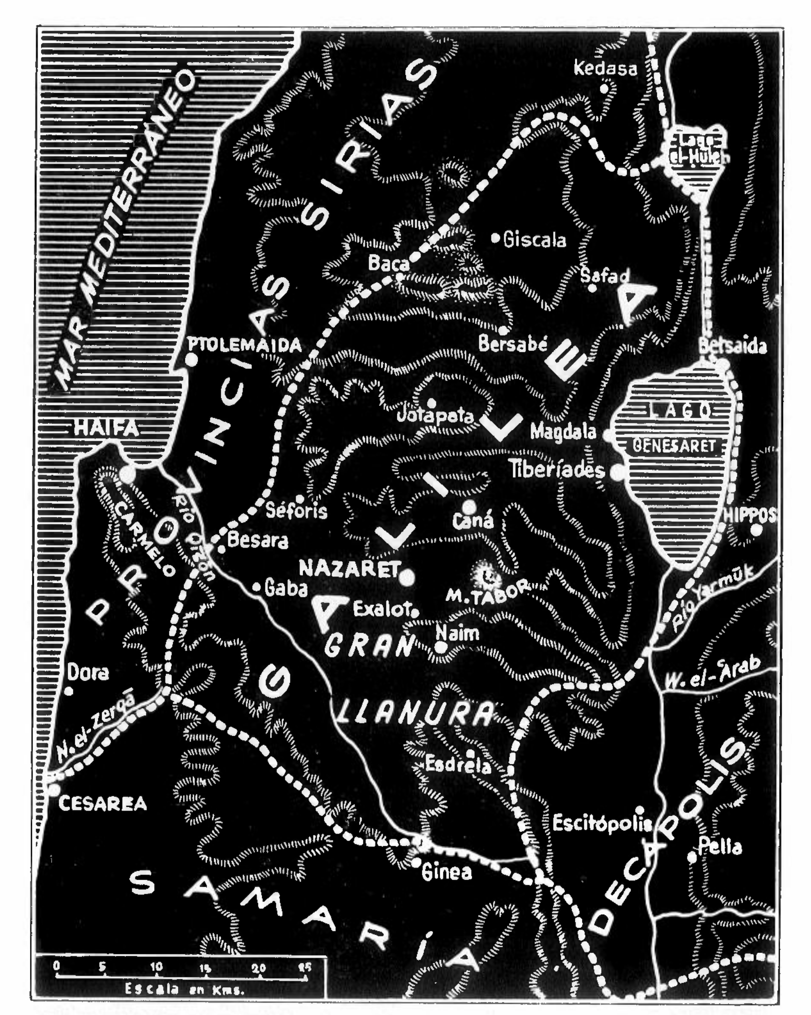
el-Mefǧīr, recientes excavaciones han hallado prueba de un primitivo asentamiento israelita. Parece ser que las Galgal de Jueces 2,1 y 3,19 sean esta misma ciudad, si bien algunos críticos, como Zapletal y Burney, consideran la última como una glosa posterior.

[1]Jos 4,19. [2]Jos 5,1-8. [3]Jos 5,9. [4]Jos 5,10-12. [5]Jos caps. 6-12. [6]Jos 9,6. [7]1 Sm 7,16. [8]1 Sm 11,15. [9]1 Sm 10,8. [10]1 Sm 13,1-15. [11]1 Sm 15,20-23; 16,14. [12]2 Sm 19,15.40. [13]Os 4,15; 9,15; Am 4,4; 5,5.

2. Localidad de la que se hace mención en la historia de Elías y Eliseo. Ambos personajes venían de Galgal[1] cuando el Señor dispuso la subida de Elías al cielo. Éste dijo a Eliseo que aguardase allí mientras él iba a Betel. Eliseo no quiso abandonar a su maestro y descendieron juntos a Betel. Uno de los argumentos que algunos palestinólogos esgrimen para su localización, se basa en el empleo del verbo «descender» de Galgal a Betel; si éste fuese el Galgal § 1, situado junto a Jericó, no sería «descender», ya que el Jordán está en aquella región muy por bajo del nivel del Mediterráneo, mientras que Betel está a 881 m sobre el nivel del mismo. Por tanto, la Galgal de este pasaje habría que situarla en otro lugar que reuniese tales condiciones. Si bien estamos de acuerdo en la no identidad de ambos lugares, el argumento no nos parece convincente, ya que es sabido el uso ambigno que se hace en las SE de los verbos «subir» y «bajar». La mayoría de los críticos, de acuerdo con la mención que hace Eusebio, la sitúan en Ǧilǧūliyah, unos 12 km al norte de Betel. Un factor que ha jugado papel importante en su localización es la existencia de coloquíntida que se menciona en otro pasaje[2], si bien para algunos científicos esta Galgal se pudiera identificar con la Galgal citada en §§ 1 y 3.

[1]2 Re 2,1. [2]2 Re 4,38.

3. Ciudad mencionada en la lista de los monarcas vencidos por Josué[1]. Se identifica comúnmente con



Mapa de los límites y ciudades principales de la región de Galilea

Ǧilǧūliyah, a unos 6 km al norte de Raʾs el-ʿAin y 22 km al nordeste de Joppe. Según el texto hebreo y los LXX (heb. *gōyim lĕ-gilgāl*; Γωὶμ τῆς Γαλιλαίας), algunos han interpretado como los «gōyim de Galilea»; además es el único pasaje en que Galgal aparece sin artículo. En apoyo de esta interpretación existe algún otro pasaje bíblico[2], que indirectamente demuestra la tradición. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en aquel tiempo gran parte de la región costera estaba habitada por gentiles.

[1]Jos 12,33. [2]Is 8,23.

4. Ciudad mencionada en relación con los montes Garizim y Ebal[1]. Algunos han propuesto Ḫirbet Ǧuleiǧil, que se encuentra muy próximo al sudeste de ambos montes. El pasaje muestra muy serias dificultades para tal identificación y muchos críticos aceptan su identidad con la Galgal del § 1.

[1]Dt 11,30.

5. Ciudad situada en la frontera norte de la tribu de Judá, lindante con la de Benjamín[1]. Llamada Gĕlīlōt (Γαλιλώθ) en otro lugar[2]. Para unos se identifica con la Galgal del § 1. La localización está en relación con la subida de ʾĂdummīm, que se menciona en el mismo pasaje. La identificación con Ḫān Ḥaṭrūr que hizo Federlin, basándose en la existencia en tal lugar de unos túmulos de piedras, no tiene argumentos arqueológicos ni se atiene a la descripción del pasaje bíblico. Ḫān el-Sahl se adapta perfectamente, por estar frente a la subida de ʾĂdummīm. Está situada a unos 10 km al este de Jerusalén. Algunos identifican esta ciudad con la Bēt ha-Gilgāl de Nehemías 12,29.

[1]Jos 15,7. [2]Jos 18,17.

6. Ciudad citada en los libros de los Macabeos, en relación con Arbela[1]. Muchos la han identificado con alguna de las Galgal del sur, pero, siguiendo a F. Josefo, convendría mejor leer como Galilea el lugar en donde sitúa a Arbela.

[1]1 Mac 9,2.

Bibl.: JOSEFO, *Ant. Iud.*, 5,1,4; 12,42,1. EUSEBIO, *Onom.*, 64,25; 66,7; 84,10. ABEL, en *RB*, 1924, pág. 382. B. UBACH, *El Deuteronomi*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1928, pág. 264. ABEL, II, págs. 324, 336-338. K. GALLING, en *ZDPV*, 66 (1943), págs. 140-155; 64 (1944), págs. 21-43. D. C. BARAMKI, *Guide to the Ummyyad Palace at Khirbet Mefyar*, Jerusalén 1947. D. BALDI, *Galgal, Galgala*, en *ECatt*, V, cols. 1868-1869. H. J. KRAUS, *Gilgal. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Israels*, en *VT*, 1 (1951), págs. 181-199. B. UBACH, *Josuè-Jutges*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1953, págs. 105, 121-122, 219. J. MUILENBERG, *The Site of Ancient Gilgal*, en *BASOR*, 140 (1955), págs. 11-27. *Miqr.*, II, cols. 487-490, con bibliografía. B. UBACH, *I i II del Reis*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1957, págs. 199, 217-218. M. NOTH, *Geschichte Israels*, Gotinga 1959, págs. 92, 95, 135, 158, 160, 185, 317. SIMONS, §§ 87-88, 314, 326, 464, 510 (30), 1094, 1127-1128, 1529.

R. SÁNCHEZ

GALILEA. I. NOMBRE. Únicamente se menciona en seis pasajes del AT, con los nombres de *gālīl*[1], *ʾéreṣ ha-gālīl*[2], *gālīlāh*[3] o *gĕlīl ha-gōyim*[4] a causa de su población gentil (ἡ Γαλιλαία; Vg. *Galilaea*). La raíz hebrea significa «rodar», de lo que se deriva «círculo», «región». Las otras ocasiones en que dicha denominación aparece empleada en el AT, se refiere unas veces a la llanura costera[5], otras a la región más meridional del Jordán[6], etc.

[1]Jos 20,7; 21,32; 1 Cr 6,76. [2]1 Re 9,11. [3]2 Re 15,29. [4]Is 9,1. [5]Jos 13,2. [6]Jos 22,10.

II. GEOGRAFÍA. 1. DIVISIONES, LÍMITES Y EXTENSIÓN. Históricamente, las divisiones de la región han variado

de unas épocas a otras, pero fundamentalmente siempre han comprendido la región montañosa más septentrional de Palestina, englobando asimismo la llanura de Esdrelón. Desde el punto de vista geográfico, aparece dividida en dos grandes partes — la Alta Galilea y la Baja Galilea — separadas, aproximadamente, por la línea de dislocación que corre desde Ṣafed hasta ʿAkkō. Esta división en dos regiones ya viene formulada por el AT[1], así como por el propio Flavio Fosefo y el Talmūd.

Limita al norte con el curso del río el-Liṭāni; al este por el curso alto del Jordán y las riberas occidentales de los lagos el-Ḥūleh y Genesaret; al sur por la cadena del Carmelo y al oeste por el mar Mediterráneo. Su extensión aproximada viene a ser de unos 40 ó 50 km de ancho por unos 90 a 100 de largo, en su lado oriental.

[1] Jdt 1,8; Tob 1,2.

2. Geología. Desde el punto de vista geológico, se encuentran terrenos de aluvión en gran parte del valle de Esdrelón y la llanura costera; basaltos pleistocenos en el rectángulo que va desde las orillas del lago Genesaret hasta la llanura de Yizrĕʿēʾl; formaciones eocenas al norte de la llanura de Esdrelón y Genesaret y al noroeste de el-Ḥūleh; y cretáceas, en el rectángulo que interiormente delimitan las tres formaciones anteriormente citadas. Todas estas formaciones no se presentan, sin embargo, con la delimitación precisa anteriormente citada, sino que frecuentemente se entremezclan entre sí.

3. Orografía. Desde el punto de vista orográfico, Galilea podría considerarse como una prolongación de las últimas estribaciones del Líbano, de altura descendente según se baja más hacia el sur. Esto ha originado la configuración tan diferente que existe entre la Alta Galilea y la Baja. En la primera, con alturas superiores a los 1000 m, el relieve es abrupto y cortado; sus montes más importantes son el Ğebel Ğermaq (1208 m), el Ğebel el-ʿArūṣ (1071 m) y el Ğebel ʿAdātir (1008 m). La Baja Galilea se caracteriza, por el contrario, por una serie de colinas de suave pendiente, cada vez de menor altura según se baja hacia el sur, y que, salvo casos aislados, no sobrepasan los 500 m; las más importantes son el Tabor (hoy Ğebel el-Ṭūr, 588 m), y el Ğebel Ṭurʿān (548 m), Raʾs Krūmān (526 m) y Nebī Saʿīn (488 m).

La llanura de Esdrelón es una enorme depresión (formada en realidad por otras tres de menor importancia: las de Beisán, el-ʿAffūlah y Tabor, unidas posteriormente gracias a fenómenos hidrológicos) con una importante arteria de drenaje que es el río Qišōn.

Nazaret, población de la Galilea, vista desde el camino que conduce a Ğebel el-Qafzah. (Foto P. Termes)



De menor importancia, atendiendo a su extensión son las llanuras de Merǧ el-Ǧiš y Merǧ Ḥadīrah situadas en la Alta Galilea, y Sahl el-Baṭṭōf y Sahl el-Guweir en la Baja.

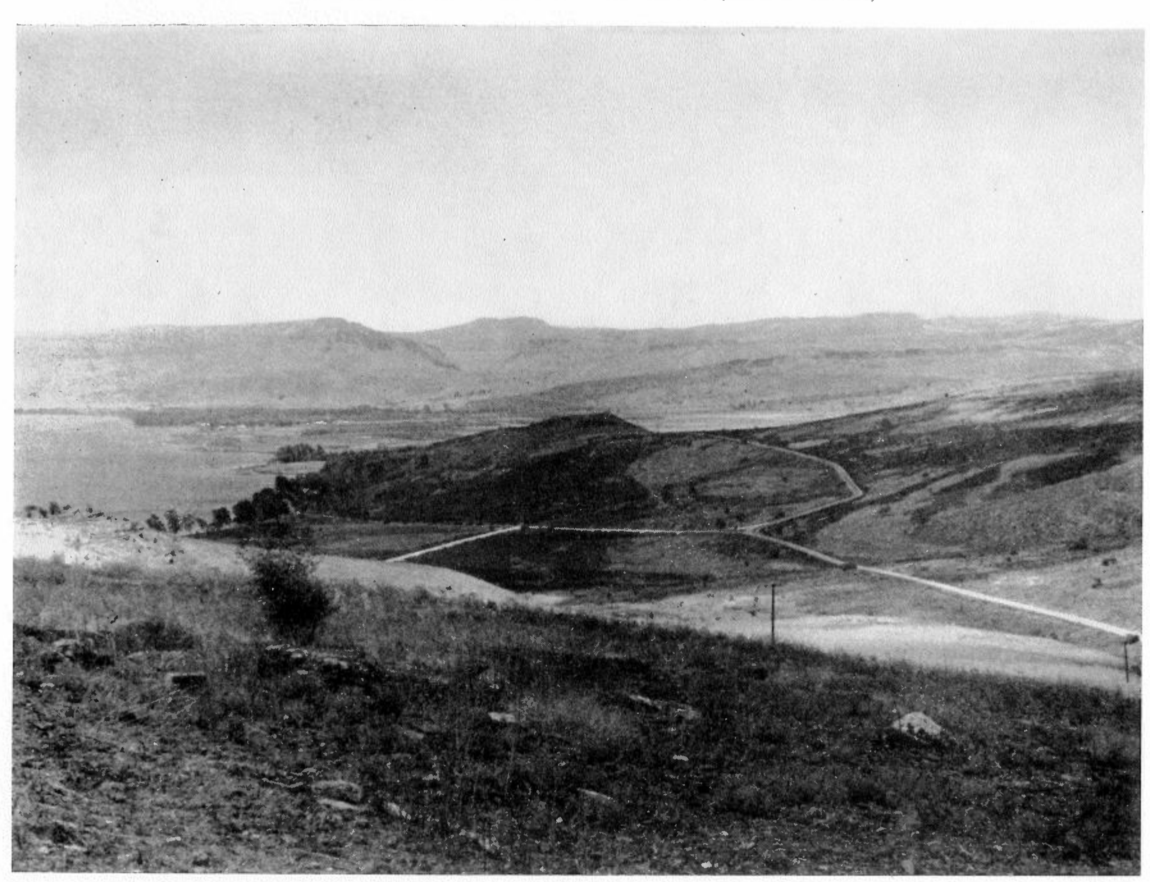
4. Hidrografía. Como en el resto de Palestina, el curso de los ríos de Galilea está marcado por la divisoria de aguas que, a modo de columna vertebral, la atraviesa de norte a sur, haciendo que una parte de ellas desemboque en el Mediterráneo y otra en la fosa del Jordán. Los dos ríos más importantes de la vertiente mediterránea son el Nahr el-Liṭāni (Nahr el-Qāsimiyah) y el Qišōn (Nahr el-Muqaṭṭaᶜ) que, aproximadamente, marcan respectivamente los límites norte y sur de la región. Por la vertiente jordánica, aparte del propio Jordán y de una de sus ramas, el Nahr el-Ḥāsbāni (que marcan la frontera oriental), están el Wādī Fārᶜah (que desembocaba en el-Ḥūleh antes de su desecación), los Wādīs el-ᶜAmūd y el-Ḥamām (que desembocan en el lago Genesaret), y el Wādī Feǧǧās, que lo hace en el Jordán, a poco de salir de dicho lago.

5. Producciones. La humedad producida por la lluvia, y el ambiente atmosférico, influido de forma importante por el Líbano (→ **Geografía de Palestina**), hacen que el suelo sea bastante fértil en los valles fluviales (especialmente el de Esdrelón), dándose fundamentalmente productos hortícolas y cereales. La zona alta es, en cambio, propia para los bosques y pastos; la Biblia nos habla, indirectamente, de la riqueza forestal, y su abundancia debió mantenerse hasta la época del Talmūd, el cual también hace mención de ella.

III. Historia. 1. Antiguo Testamento. La geografía es un elemento muy importante en la historia de un pueblo o región, y Galilea no ha sido una excepción. La dificultad de accesos al norte a causa de lo escarpado del relieve, y la suavidad con que éste se extiende hacia el sur, hace que Galilea haya estado unida fundamentalmente con esta parte. A esto habría que añadir el hecho de la mayor fertilidad de las regiones meridionales (llanura de Esdrelón y las márgenes del Genesaret). La cordillera del Carmelo, límite entre Galilea y Samaría, no puede ser considerada como una barrera, ya que por ella han pasado siempre las rutas comerciales que, a través de Esdrelón, se dirigían al norte, Samaría (por la región montañosa central) o sur de Palestina, hacia Egipto, por la región costera.

La constitución geológica del terreno, abundante en cuevas, hizo que Galilea estuviese ya poblada en tiempos prehistóricos, cosa que han demostrado los hallazgos

Región noroeste del lago Genesaret — «perla de la Galilea» —, vista desde las proximidades del monte de las Bienaventuranzas, descendiendo de Corozaín. (Foto P. Termes)





Galilea. La llanura de Yizrĕʿēʾl o de Esdrelón vista desde Ğebel el-Qafzah. Al fondo el «pequeño Hermón». (Foto P. Termes)

arqueológicos y antropológicos en el Carmelo y otros puntos.

Cuando los israelitas llegaron a Palestina, encontraron la Alta Galilea habitada por una población cananea firmemente asentada en los núcleos urbanos de la montaña, escasos en número, pero con bastante solidez; la Baja Galilea, por el contrario, debido a su zona llana de Esdrelón, tenía una mayor concentración urbana con importancia en la vida pública y económica de la región. Las plazas más importantes eran, sin duda, Megiddo y Beisán, sobre todo esta última, que mantenía relaciones con Egipto y era un importante núcleo de culto egipcio.

Si bien fue asignada a las tribus de Aser, Neftalí, Zabulón e Isacar, el dominio efectivo de toda la Galilea debió de ser bastante lento. Los últimos reductos cananeos se centraron en el valle de Esdrelón, y debido a estar confederados en una liga de pequeñas ciudades-estado, el dominio efectivo sobre ellas no se logra hasta la época de David. En el reinado de Salomón, esta región constituyó el quinto distrito administrativo, con capital en Megiddo; en el resto de Galilea se hallaban los distritos octavo, noveno y décimo.

Durante la época de la monarquía dividida, Galilea hubo de sufrir (como ya lo había sufrido tantas veces en el curso de su historia anterior) diversas invasiones procedentes del norte y nordeste. Es lógico que tal sucediera, ya que, constituyendo el extremo más alejado del reino, hacía difícil su defensa.

A la mezcla de razas ya existente —y nunca bien asimiladas—, hubo de añadirse la de aquellos pueblos que los asirios llevaron para repoblar la región después de la Cautividad. Si bien al principio de la época macabea tuvo poca importancia por haber obligado Judas Macabeo a que todos los judíos allí residentes se trasladasen a Judea[1], la fue adquiriendo al pasar los años y, sobre todo, al final del dominio macabeo, fue centro de importantes núcleos de judíos que Juan Hircano obligó a trasladarse allá. Fue posiblemente la región palestinense más helenizada, con sus centros principales en Séforis, Tiberíades y Magdala.

[1] 1 Mac 5,14-23; 11,63-64; 12,47-52.

2. Nuevo Testamento. La verdadera importancia de Galilea comienza a partir de estos tiempos. Fue el principal escenario de la vida de → **Jesucristo**. En Galilea transcurrieron los treinta primeros años de su vida, y en Galilea desarrolló la mayor parte de sus predicaciones. En los evangelios se mencionan unas catorce o quince ciudades de Galilea que Jesús visitó,

si bien posiblemente lo hizo a otras muchas de las que no se hace mención[1]. Precisamente por proceder de una región con una población tan fuertemente mezclada y con tan importantes centros helenísticos, los judíos ortodoxos de Jerusalén miraron desde un principio a Jesús con un cierto reparo.

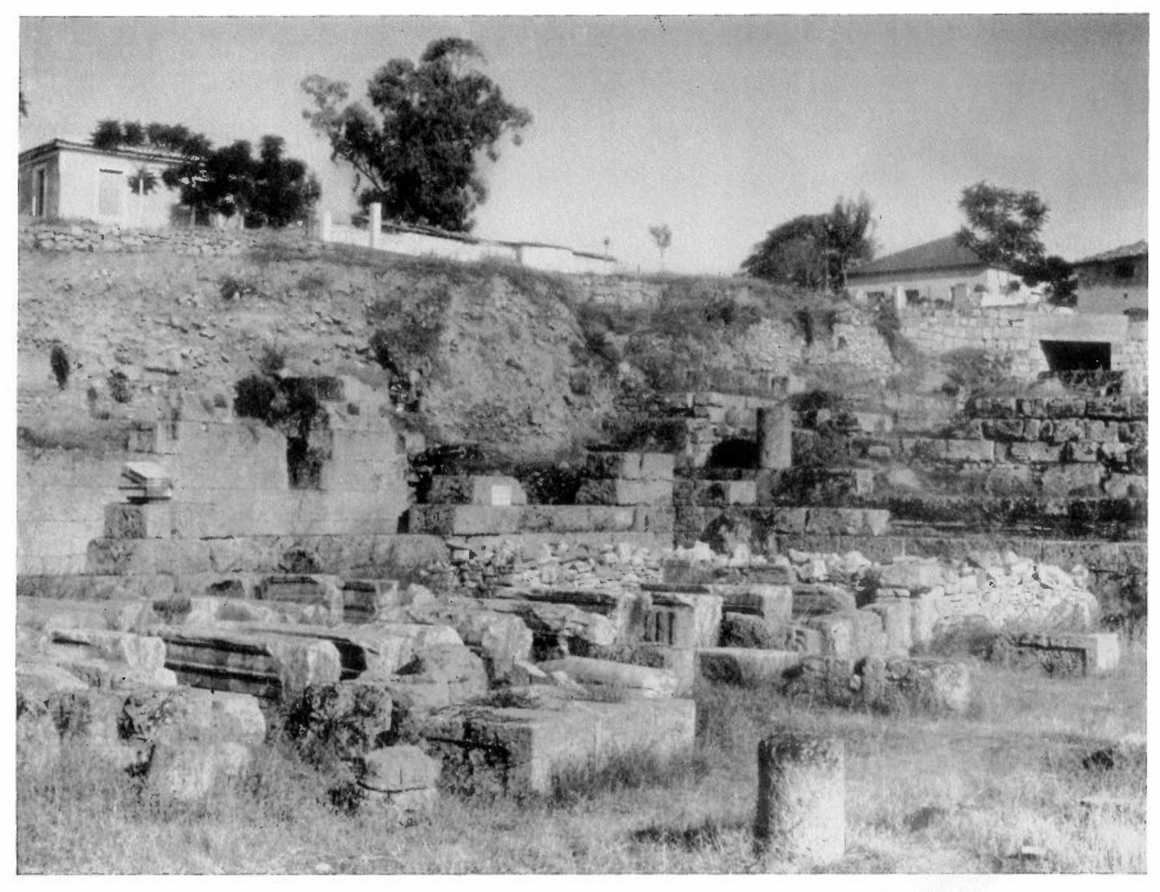
Políticamente, desde el año 47 A. C., estuvo gobernada por Herodes, hijo de Antípater. A su muerte, Herodes Antipas fue tetrarca de Galilea y Perea (años 4-40), siendo sucedido por Herodes Agripa I (41-44). Desde esta fecha y hasta el año 53, se sucedieron los procuradores Cuspio Fado (44-46), Tiberio Alejandro (46-48) y Ventidio Cumano (48-53). Herodes Agripa II, que la rigió a continuación hasta el año 100, tuvo bajo su dominio sólo un pequeño distrito.

Si bien el cristianismo representó poco en Galilea — si se compara con otras regiones — después de la muerte de Jesús (solamente se menciona en unos cuantos pasajes)[2], su importancia se centra a partir de entonces en el marco del judaísmo. La destrucción del Templo (año 70 D. C.) hace que gran número de judíos ortodoxos emigren hacia Galilea, siendo Tiberíades y Séforis los centros rabínicos más importantes, si bien se conservan restos de magníficas sinagogas en otros lugares.

Galilea sería importante centro de academias talmúdicas (allí se confeccionaría la Mišnāh que, unida más tarde a la Gĕmārāh, formaría el *Talmūd yĕrūšalmī*) y, por último, hay que destacar el papel que tuvo en la fijación del texto hebreo del AT, labor que llevaron a

Sinagoga de Kafr Birʿīm, una de las mejor conservadas de toda la Galilea. (Foto *Orient Press*)





Corinto. Restos de la basílica Juliana, considerada por muchos como la sede del procónsul romano Galión, durante la primera estancia de san Pablo en dicha ciudad. (Foto P. Termes)

cabo los masoretas, principalmente de Tiberíades (→ **Masorético, Texto**).

[1]Mt 2,22.23; 3,13; 4,12.13.23.25; 9,1; 11,20; 17,1; 21,11; 26,32; 28,7.10.16; Mc 1,9.14.28.39; 3,7; 6,31-44; 9,1; 14,28; 16,7; Lc 1,26; 2,4.39; 4,14.16.31.44; 5,17.27-39; 7,11-16; 9,28; Jn 2,1-11; 4,46. [2]Act 9,31; 10,37.

Bibl.: JOSEFO, *Bel. Iud.*, 1,8,5; 2,20,6; 3,3,1,2.4; 10,1,5.8; 4, 2,5; íd., *Vita*, 25,37,46; íd., *Ant. Iud.*, 13,2,3; 4,9; 5,6; 6,2; 14,5,3, 9,2; 17,8,1; 10,9. A. NEUBAUER, *La Géographie du Talmud*, París 1868, págs. 177-240. GUÉRIN, *Galilée*, I, págs. 76-82. CONDER-KITCHENER, I. R. CONDER, *Handbook to the Bible*, Londres 1887, págs. 208, 311-314, 318. G. A. SMITH, *The Historical Geography of the Holy Land*, Londres 1894, págs. 414-435. F. BUHL, *Geographie des alten Palästina*, Leipzig 1894, págs. 72-74, 82, 107, 113, 214-237. S. MERILL, *Galilee in the Time of Christ*, 5.ª ed., Londres 1904. S. KLEIN, *Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas*, Kirchhain 1909. E. W. C. MASTERMAN, *Studies in Galilee*, Chicago 1909. S. KLEIN, *Neue Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas*, Viena 1923. G. J. H. OVENDEN, *Mount Gilboa*, en *PEQ* (1924), págs. 193-195. J. GARROW DUNCAN, *The Sea of Tiberias and its Environs*, en *PEQ* (1926), págs. 15-22, 65-74. H. GUTHE, *Bibelatlas*, Leipzig 1926. A. SAARISALO, *Topographical Researches in Galilee* en *JPOS* (1929), págs. 27-40. ABEL, I, págs. 7, 27-30, 37, 59-61, 69, 75, 89, 137-140, 158-159, 169-170, 349-358, 409-414; II, págs. 134, 144, 147, 154, 158. A. ALT, *Galiläische Probleme*, en *PJ*, 33-36 (1937-1940), *passim*. B. MATHEWS, *The World in which Jesus Lived*, Nueva York 1938. G. SCHRENK, *Galiläa zur Zeit Jesu. Das Land und seine Leute*, Basilea 1941. L. PICARD, *Structure and Evolution of Palestine*, Jerusalén 1946. D. ASHBEL, *A Hundred Years of Rainfall Observations*, Jerusalén 1946. L. CERFAUX, *La mission de Galilée dans la tradition synoptique*, en *EThL*, 27 (1951), págs. 368-379. A. FERNÁNDEZ, *Geografía Bíblica*, Barcelona 1951. L. H. GROLLENBERG, *Atlas de la Bible*, 2.ª ed., París-Bruselas 1955. P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante Storico della Bibbia*, Roma 1955. *Miqr.*, II, cols. 506-508. H. E. WRIGHT - F. V. FILSON, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, Londres 1957. D. BALY, *The Geography of the Bible*, Londres 1959, págs. 38-39, 184-192, etc. SIMONS, §§ 84-85, etc. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962 (trad. esp.). K. KENYON, *Arqueología en Tierra Santa*, Barcelona 1963 (trad. esp.).

R. FUSTÉ

GALILEA, Mar de. Es lo mismo que lago de → **Genesaret** o Kinnéret, llamado también lago (mar) de Tiberíades. Recibe el nombre de mar (lago interior) de Galilea por la región en que está, el de Genesaret por una llanura o población de su orilla occidental, de Tiberíades por la ciudad de su ribera dedicada a Tiberio y de Kinnéret, en el rabinismo, por su forma de lira o *testudo*.

S. BARTINA

GALILEO (Γαλιλαῖος; Vg. *Galilaeus*). Nombre con que se denota en general a los habitantes de Galilea y que aparece únicamente en el NT[1]. Sin embargo, con él se designa a veces específicamente a Jesús[2], Pedro[3], los apóstoles[4] y Judas[5].

[1]Lc 13,1-2; Jn 4,45; cf. 7,52. [2]Mt 26,69. [3]Mc 14,70; Lc 22,59. [4]Act 1,11. [5]Act 5,37.

J. A. PALACIOS

GALIÓN (Γαλλιών; Vg. *Gallio*). Procónsul de Acaya cuando san Pablo evangelizaba en Corinto. Los judíos corintios se soliviantaron contra san Pablo y le condujeron ante su tribunal, por querer sin duda aprovecharse de su inexperiencia en el cargo. Acusaron al apóstol de incitar a los hombres a dar a Dios un culto contrario a la Ley, palabra equívoca que tanto podía referirse a la ley romana como a la religión o Ley judía. Galión se negó a sentenciar en materias religiosas, expulsó a los acusadores de su presencia y se despreocupó del mal trato de que fue objeto Sóstenes, el jefe de la sinagoga o archisinagogo, seguramente a manos de los paganos[1].

Galión era hermano mayor de Séneca, quien dice de él que fue muy apreciado, y se llamó Marco Anneo Novato. Desde su adopción por Lucio Junio, Galión tomó el nombre de Lucio Junio Anneo Galión. Dotado de gran cultura, progresó rápidamente en la magistratura, en la que había ingresado siendo muy joven. Tuvo el cargo de procónsul de la provincia senatorial de Acaya entre los años 51-52 ó 52-53, según la inscripción de Delfos; la fecha más aceptable parece ser la segunda, puesto que la inscripción, copia de una carta que el emperador Claudio dirigió en griego a los habitantes de Delfos, se escribió entre abril y agosto del año 52, y los procónsules entraban en las provincias en la primavera o principios de verano, y el cargo duraba un año. San Pablo estuvo, pues, con Galión entre los años 52-53. Tuvo que renunciar al proconsulado en Corinto debido a unas fiebres que consumían su débil constitución y, a su regreso a Italia, fue *consul suffectus*. Como a su hermano Séneca y su sobrino Lucano, Nerón le condenó a muerte.

[1]Act 18,11-17.

Bibl.: SÉNECA, *Natur. quaest.*, 4; id., *Epist.*, 104,1. A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtwert*, Münster 1921, pág. 340 y sigs. W. LARFELD, *Die Delphischer Gallioinschrift und die paulinische Chronologie*, en *NKZ* (1923), págs. 638-367. A. TRICOT, *Imitation biblique*, París 1939, págs. 445-446. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, págs. 254-256. J. LEAL, *Hechos de los Apóstoles*, en *La Sagrada Escritura*, II, Madrid 1962, págs. 124-125.

D. VIDAL

GALṬAH, Tell el-. Nombre árabe moderno de un lugar relacionado con → **Marᶜălāh.**

ĞĀLŪD, ᶜAin y Nahr (ár. «fuente de Goliat»). Nombre árabe de la fuente de → **Ḥārōd.** De ésta se forma el riachuelo Nahr Ğālūd, que se precipita en el Jordán por la garganta que hay al norte de Beisán. Fuente y río fueron escenario de las hazañas de → **Gedeón.**

ĞĀLᶜŪD, Ḫirbeṭ. Nombre árabe palestino del lugar en donde estuvo → **Galaad.**

GALLĪM (Vg. *Gallim*). Localidad situada al norte de Jerusalén, lugar de origen de Palṭī, hijo de Láyiš, a quien Saúl dio su hija Mīkal, mujer de David[1] (ʻΡομμᾶ [A], Γαλλαί [S]). Isaías la menciona en relación con Gabaa y ᶜĂnātōt[2] (Γαλλείμ). Su identificación está en relación con estas dos ciudades, entre Gabaa (Tell el-Fūl) y ᶜĂnātōt (ᶜAnātā). Casi todos los críticos están de acuerdo en identificarla con Ḫirbet Kaᶜkūl, a 1 km al oeste de ᶜAnātā, en donde se han encontrado restos del hierro. Ubach la identifica con Galem.

[1]1 Sm 25,44. [2]Is 10,30.

Bibl.: ABEL, II, págs. 224-225. B. UBACH, *Josuè*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1953, pág. 135. *Miqr.*, II, col. 508 (con bibliografía). SIMONS, §§ 710, 1588/8.

M. MÍNGUEZ

GALLINA (ὄρνις; Vg. *gallina*). Este animal no se menciona en el AT. En el NT aparece una sola vez como símbolo de la solicitud y del amor maternal, cuando Jesucristo acusa a Jerusalén de haber impedido que reuniera a los jerosolimitanos, como la gallina recibe a los polluelos debajo de sus alas[1]. La Vg., en el pasaje paralelo de Lucas[2], traduce *avis* («ave») donde en Mateo vertió *gallina* la voz griega ὄρνις. Ésta, en la koiné, indicaba la gallina; pero en el griego clásico denotaba ave en general, aunque hay ejemplos de que a veces en él su sentido era el específico de gallina.

[1]Mt 23,27. [2]Lc 13,34.

Bibl.: ARISTÓTELES, *Hist. Anim.*, 9,37; 50,1, etc. D. BUZY, *Évangile selon saint Matthieu*, en *La Sainte Bible*, IX, Paris 1950, pág. 310.

J. A. PALACIOS

GALLO (ἀλέκτωρ; Vg. *gallus*). Este animal, oriundo de India, pudo llegar a Palestina en época de Salomón[1] o a través de Persia y Babilonia. Posiblemente los términos hebreos *zarzīr*[2] y *śekwī*[3] pueden traducirse por «gallo». En el NT se menciona el canto del gallo, al hablar Jesús de su segundo advenimiento[4] y al predecir la negación de san Pedro[5]. San Marcos precisa que canta dos veces en la noche[6], y sabido es que el número de cantos del gallo depende de los lugares. Por ello se llamaba a la tercera vigilia nocturna «el canto del gallo».



Gallo de pelea grabado en el sello de Yaʼăzanyāhū, hallado en Tell el-Naṣbeh (*ca.* 600 A. C.)



Jerusalén. Explanada del Templo, con el edificio junto a la Cúpula de la Roca, visto desde el sur. En estos contornos tenía su cátedra Gamaliel. (Foto P. Termes)

La exploración arqueológica ha atestiguado la existencia del gallo en la época del AT gracias al hallazgo de representaciones de dicha ave en Tell el-Naṣbeh y Gabaón.

[1] 1 Re 10,22. [2] Prov 30,31. [3] Job 38,36. [4] Mc 13,35. [5] Mt 26, 34.74-75 y par. [6] Mc 14,30.68.72.

Bibl.: M. Janssen, *Le coq et la pluie*, en *RB*, 35 (1924), pág. 574. Haag, col. 639. A. Parmelee, *All the Birds of the Bible*, Londres 1960, págs. 21, 122-123, 201, 233, 257-259.

J. A. PALACIOS

GAMALIEL (heb. *gamlî'ēl*, «Dios ha recompensado»; Γαμαλιήλ; Vg. *Gamaliel*). Nombre de dos personas mencionadas en la Biblia:

1. Hijo de Pĕdāhṣūr, jefe de la tribu de Manasés durante la estancia del pueblo de Israel en el desierto de Sinaí[1].

2. Fariseo que tuvo por discípulo a san Pablo e intervino a favor de los apóstoles, cuando el sanedrín los condenó a muerte; pidió asimismo que los acusados expusieran sus doctrinas y que se les pusiera en libertad y, tras ello, argumentó que si Dios no estaba con ellos lo evidenciaría, permitiendo que su movimiento se deshiciera, y si lo estaba, cualquier intento de oposición resultaría nulo[2].

Se considera normalmente que Gamaliel fue nieto de Hil-lēl. Se le llama Gamaliel I el Viejo para distinguirle de su nieto Gamaliel II, el doctor más importante de la segunda generación de los *tannā'îm*, y recibió el título honorífico de *rabbān*, el maestro por excelencia. Fue fariseo y miembro del sanedrín, sumamente respetado por los judíos, a pesar de que el partido de los saduceos gozaba de mayoría en el sanedrín, en el que representaba el punto de vista liberal contrapuesto a la escuela rigorista de Šammay. En cierta ocasión se entregó a Gamaliel un Targūm del libro de Job, que ordenó enterrar al pie de las murallas de Jerusalén. Su humana intervención en favor de los apóstoles ha sido interpretada por algunos como una secreta inclinación al cristianismo; san Juan Crisóstomo dice que murió siendo cristiano y la hagiografía posterior le presentó como santo (Clemente). La tradición rabínica le tributó gran consideración.

[1] Nm 1,10; 2,20; 7,54.59; 10,23. [2] Act 5,30; 5,34-39.

Bibl.: *Rō's ha-Šānāh*, 2,5. *Yĕbāmōt*, 16,7, etc. Juan Crisóstomo, *Hom.*, 14,1; íd., en *PG*, 60, 111. Clemente, *Recogn.*, 1,65 y sigs. Strack - Billerbeck, II, págs. 636-639. Noth, 353, págs. 36, 90, 92, 182. J. Renié, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, págs. 97-99. J. Leal, *Hechos de los Apóstoles*, en *La Sagrada Escritura*, II, Madrid 1962, págs. 50-51.

P. ESTELRICH

GAMALIEL, Evangelio de. Apócrifo en que Gamaliel refiere lo que oyó decir y lo que vio hacer a Jesucristo. Se trata de unos fragmentos que siguen el texto de los Sinópticos y también el de san Juan. Tiene muchos puntos de contacto con el evangelio de Bartolomé, aunque goza de personalidad propia, que hace de él una obra totalmente nueva y distinta.

Bibl.: P. LADENZE, *Apocryphes évangéliques coptes: pseudo-Gamaliel...*, en *RHE*, 7 (1916), págs. 245-268, con bibliografía.

C. COTS

GAMARÍA(S). Grafía castellanizada del nombre de un personaje llamado en hebreo → **Gĕmaryāh(ū)**.

GAMMĀDĪM (φύλακες; Aq. πυγμαῖοι; Vg. *Pygmaei*). Pueblo mencionado con los de ʾArwād y Ḥēlēk, en el segundo vaticinio de Ezequiel contra Tiro: «Los hijos de ʾArwād y de Ḥēlēk guarnecían tus murallas [las de Tiro] y los *gammādīm* tus torres: suspendían sus escudos alrededor de tus muros; ellos contemplaban tu hermosura»[1]. Posiblemente haya de identificarse con los *kumidi* (kumidas), pueblo de una ciudad siria de la región del Hermón, citada dos veces en las cartas de Tell el-ʿAmārnah, y también en las listas de ciudades de Seti I y Thutmosis III (egip. *qmd* y *kmt*). Su localización resulta oscura y Simons propone provisionalmente, sin comprometerse a más, la de Kāmid el-Lōz, en la Beqāʿ siria. Otros autores opinan que el nombre debe enmendarse en *šōmĕrīm*, «vigilantes», corrección que soportan los LXX y la traducción siríaca.

[1] Ez 27,11.

Bibl.: *Miqr.*, II, cols. 518-519, con bibliografía. SIMONS, § 1427.

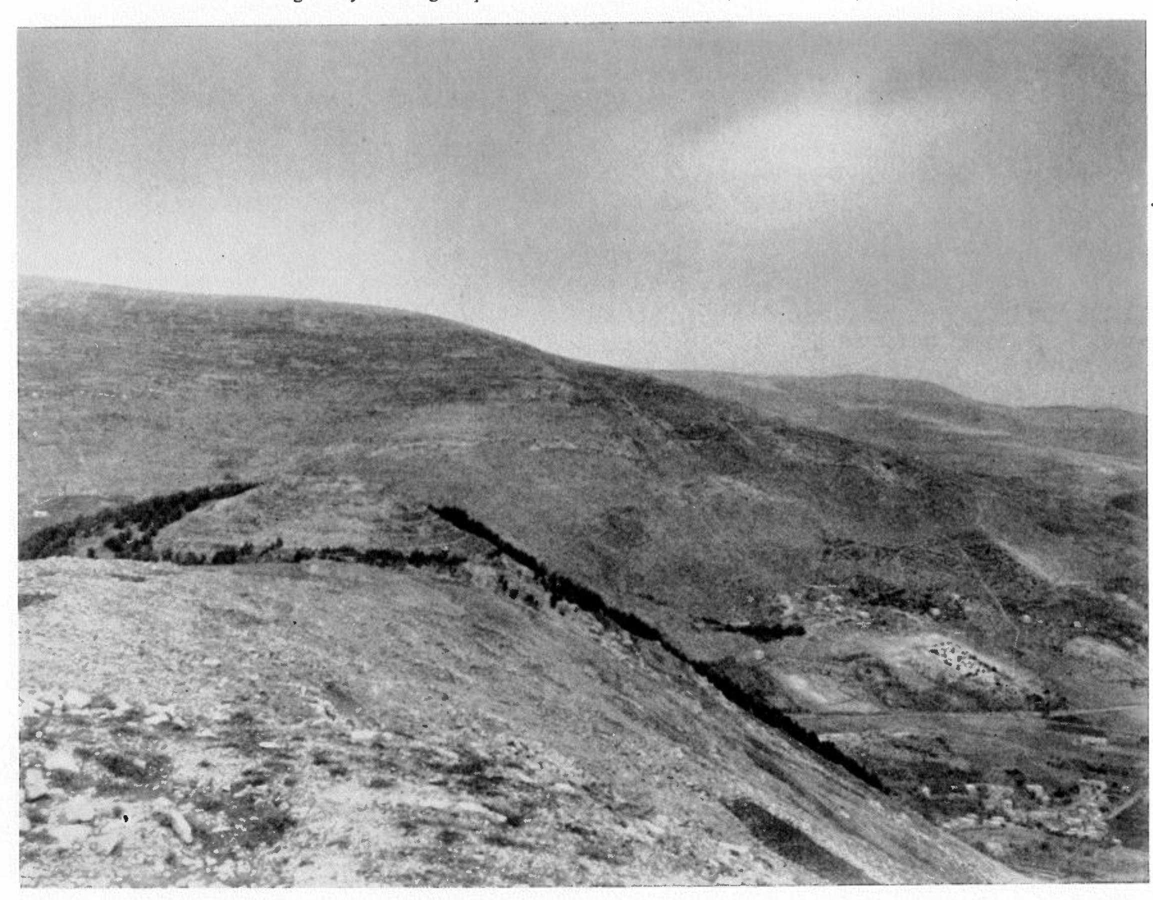
T. DE J. MARTÍNEZ

GAMO. La familia de los cérvidos se conocía indudablemente en Palestina; pero es prácticamente imposible determinar a cuál de sus subgrupos se refieren las diferentes voces hebreas que se aplica a sus miembros. Por esta razón es casi inútil querer aclarar si ciertos nombres denotan el corzo (*Cervus capreolus*, L., *Cervus pygargus*, Pall), el gamo (*Dama dama*, *Dama vulgaris*) u otro cérvido. El AT parece haber empleado las palabras *yaḥmūr*, *sĕbī*, *yaʿălāh*, etc., sin pretensiones de precisión (→ **Fauna**).

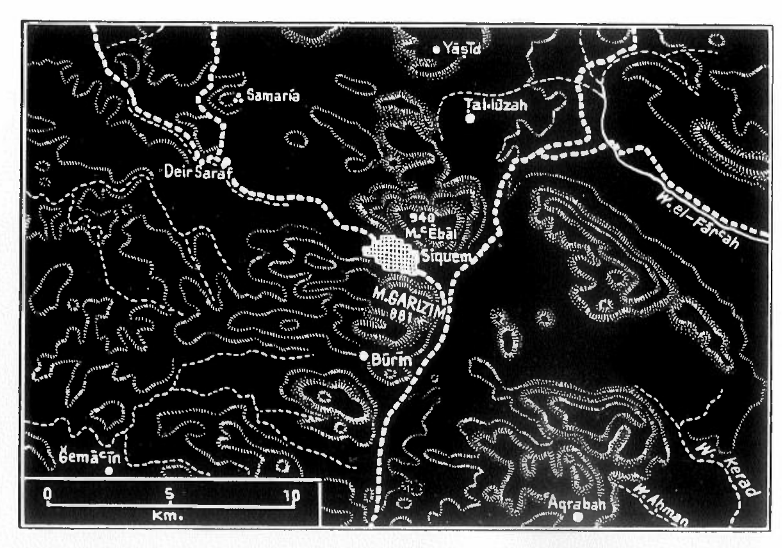
G. SARRÓ

GĀMŪL («[Dios ha] recompensado»; ac. *gamāl-ilim*, *gamāl-šamaš*; Γαμούλ[B], Γαμουήλ[A]; Vg. *Gamul*).

Las cimas de los montes Garizim (en primer término) y Ebal. En el ángulo inferior, a la derecha, vemos el comienzo del angosto y estratégico paso entre ambos montes. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



Mapa con la situación de Siquem entre los montes Ebal y Garizim



Descendiente de Aarón y jefe de una familia que perteneció al vigésimo segundo rango sacerdotal en tiempos de David[1].

[1] 1 Cr 24,17.

Bibl.: NOTH, 351, pág. 182. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, pág. 117.

M. V. ARRABAL

GAMZO. Grafía que la Vg. utiliza para transcribir el nombre hebreo → **Gimzō**.

GANGRENA (γάγγραινα; Vg. *cancer*). Por lo general, esta enfermedad, que ocasiona la rápida y progresiva decadencia de los tejidos del cuerpo, se debe a contusiones, afecciones sanguíneas, etc. Sus efectos son mortales a veces. San Pablo la compara a la vanidad y garrulería de los falsos directores espirituales, tales como → **Himeneo** y → **Fileto**[1]. La Vg. y algunas versiones hechas sobre ella traducen la voz griega por *cáncer*.

[1] 2 Tim 2,16-18.

Bibl.: G. BARDY, *Épîtres Pastorales*, en *La Sainte Bible*, XII, París 1951, pág. 239.

C. COTS

GARANDEL, Wādī. Torrentera de la península sinaítica en cuya proximidad estuvo situada → **ʾĒlīm**.

GĀRĒB («cántara»; Γηράβ, Γαρήβ; Vg. *Gareb*). Héroe de David, apellidado, como ᶜĪrāʾ, el de Yéter (heb. *ha-yitrī*).

2 Sm 23,38; 1 Cr 11,40.

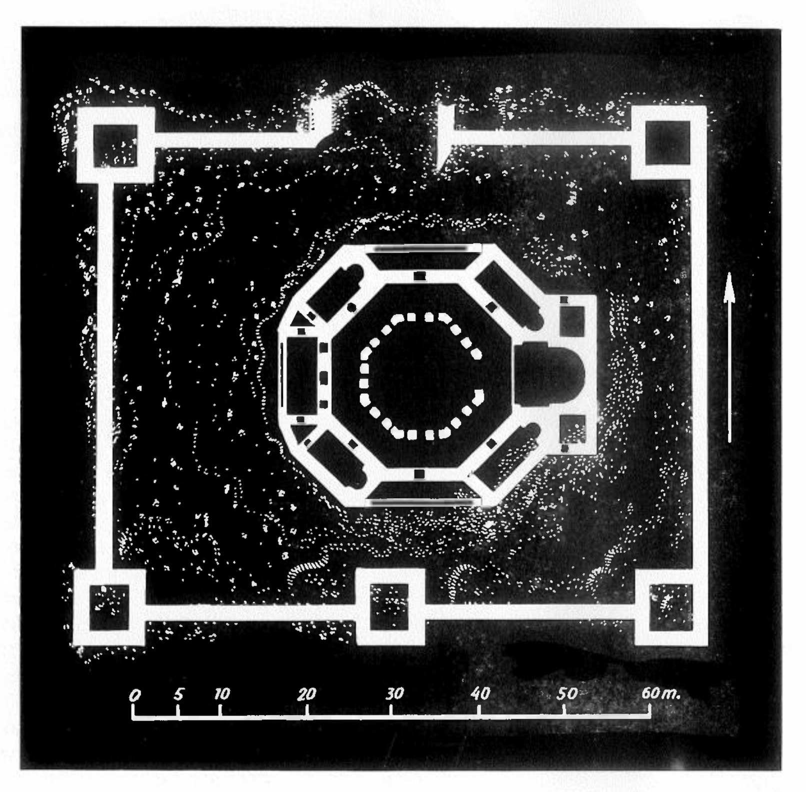
Bibl.: NOTH, 361, pág. 226.

GĀRĒB (heb. *gibᶜat gārēb*, «colina de la cántara?», «colina del oeste?»; Γαρήβ: Vg. *collis Gareb*). Jeremías, en su vaticinio sobre el regreso de las tribus a Tierra Santa, menciona esta colina o elevación de terreno[1]. El contexto en que aparece el nombre permite colegir que estaba muy cerca de Jerusalén, por la parte occidental de la ciudad. No obstante, hay vacilación en cuanto a situarla al norte o al sur.

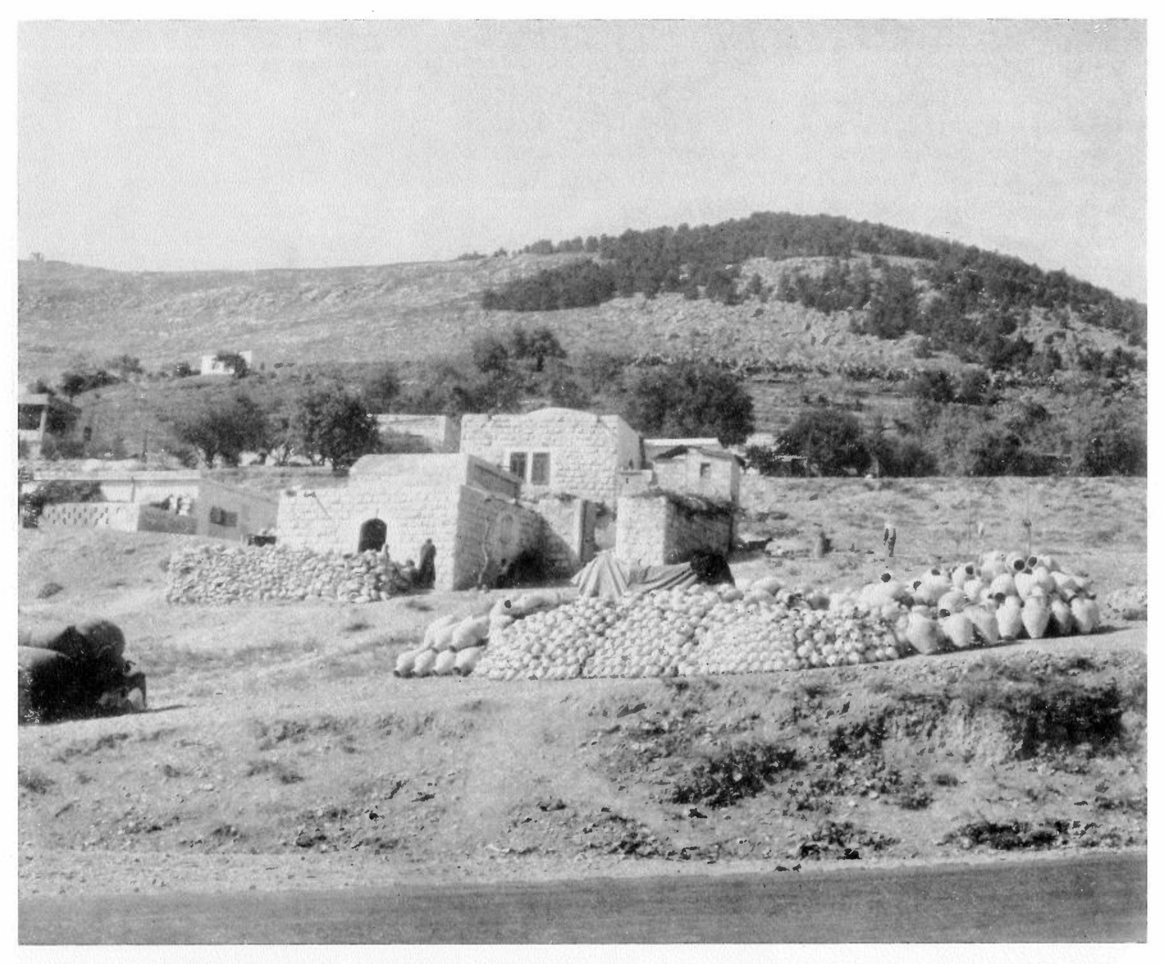
[1] Jer 31,39.

J. VIDAL

GARIZIM (heb. *gĕriz[z]īm*; Γαριζίν, Γαριζείν [Josefo]; Vg. *Garizim*). Una de las más altas montañas de la Palestina central; se eleva hasta 882 m. Está situada al sur del monte Ebal, del cual la separa un estrecho valle. A la salida oriental del mismo se encuentra la importante ciudad de Siquem. La ciudad de Nāblus, que sustituyó a la antigua Siquem, se halla actualmente en el centro del valle. El monte Garizim, llamado por los árabes Ǧebel el-Ṭūr, es en su mayor parte una montaña rocosa, sin vegetación, aunque recientemente se han hecho tentativas para repoblarla.



Monte Garizim. Planta del templo erigido por Zenón en honor de la Madre de Dios y del recinto (el-Qalᶜah) que Justiniano hizo levantar para su protección. (Por cortesía de S. Horn)



Perspectiva del monte Garizim visto desde el este. Las vasijas de hoy son una réplica exacta de las empleadas en época bíblica por las mujeres que iban a buscar agua al pozo de Jacob. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

En la Biblia, el monte Garizim se menciona por primera vez en relación con la gran ceremonia religiosa que tuvo lugar poco después de la ocupación del país por los israelitas, cuando seis tribus se colocaron en la falda de esta montaña para proferir bendiciones sobre los que guardarían la Ley de Dios, mientras las restantes tribus hubieron de lanzar maldiciones, desde la falda del monte Ebal, sobre los futuros transgresores[1]. Desde un promontorio del monte Garizim, Yōtām (Jotam), hijo de Gedeón, pronunció su apólogo de reproche contra los traidores habitantes de Siquem[2].

La montaña es principalmente conocida como el monte santo de los samaritanos, quienes erigieron allí un templo, después que los judíos hubieron vuelto del exilio. Josefo pretende que este templo fue construido en tiempo de Alejandro Magno por Sanballaṭ para su yerno, el sacerdote Manasés, quien había sido expulsado del sacerdocio de Jerusalén por su hermano, el gran sacerdote Yaddūaᶜ. La historia de la expulsión de Manasés narrada por Josefo, tiene mucho parecido con la de la expulsión de un hijo innominado del gran sacerdote Yōyādāᶜ, narrada por Nehemías[3]. O bien Josefo confunde la época, al hablar de dos hombres. Sanballaṭ y Yaddūaᶜ, que vivían en tiempo de Nehemías[4], como si fueran contemporáneos de Alejandro Magno, quien vivió cien años más tarde, o bien hay que suponer una coincidencia de nombres y oficios. Por razón de esta incertidumbre, algunos autores datan la fundación del templo samaritano en el monte Garizim hacia finales del siglo V A. C., mientras otros lo datan hacia la última parte del siglo IV A. C.

Juan Hircano destruyó este templo en el año 128 A. C., pero los samaritanos siguieron usando la montaña como lugar de sacrificio y adoración, y lo hacen aún hoy día. A esta adoración aludía la mujer samaritana en su conversación con Jesús, junto al pozo de Jacob[5].

Los samaritanos justifican su creencia en el monte Garizim, como montaña sagrada, haciendo notar que Abraham construyó su primer altar junto a la encina de Mōreh, cerca de Siquem[6], y pretendiendo que la cumbre del monte Garizim había sido el escenario del sacrificio de Isaac[7], como también del sueño de Jacob[8].

El punto exacto del templo samaritano no ha sido identificado con seguridad, aunque se supone que se

hallaba en el sitio más tarde ocupado por la iglesia bizantina de la Theotokós. Los samaritanos actualmente celebran su pascua de acuerdo con las normas del Pentateuco, en una pequeña hondonada, al oeste de unas ruinas llamadas Ḫirbet Lawzah, donde su tradición localiza el sueño de Jacob. No obstante, las ruinas más importantes de la montaña son hoy día las de la iglesia cristiana de Santa María, la Theotokós, construida por el emperador Zenón, junto con los restos de las fortificaciones levantadas por Justiniano. La iglesia fue construida por Zenón en el lugar santo de los samaritanos para castigarles por un ataque contra los cristianos de Neápolis (Nāblus), ocurrido en la fiesta de Pentecostés de 484 D.C. Habiendo sido dicha iglesia repetidamente atacada por los samaritanos durante las siguientes décadas, el emperador Justiniano la fortificó con murallas, en forma de ciudadela, en el año 530 D.C. Las ruinas de esta construcción se llaman actualmente el-Qalʿah, «la fortaleza».

Las primeras excavaciones modernas de este lugar se llevaron a cabo en 1886 por la *Palestine Exploration Fund*, bajo la dirección de Samuel Anderson, miembro del *Survey of Western Palestine.* Anderson levantó un plano de la iglesia y de sus fortificaciones. En 1927, A. M. Schneider emprendió nuevamente las excavaciones en este lugar, y fueron continuadas en 1928 por el mismo, junto con G. Welter, del «Instituto Arqueológico Alemán». La planta de la iglesia está perfectamente conservada. Consistía en una construcción octogonal (37 × 30 m), dentro de la cual había un deambulatorio octogonal, con pilastras colocadas a lo largo de su lado interior. Alrededor de la sala principal (22 m de ancho en ambas direcciones) se halla, al este, al ábside principal; al oeste, un *nártex* monumental; al norte y al sur, dos entradas laterales, y cuatro capillas con sus correspondientes ábsides. El ábside principal de la iglesia está separado del interior del octágono principal por un coro rectangular, cuyo pavimento está más elevado que el de la iglesia propiamente dicha. Las fortificaciones que la circundan tienen la planta rectangular (71 × 56 m), sobre la cual se levantaban las murallas de piedra, de unos 2 m de espesor, con torres en sus cuatro ángulos (una de ellas se conserva todavía hasta una altura considerable) y una torre adicional al centro de la muralla sur. La entrada (aún no excavada del todo) se encuentra al norte.

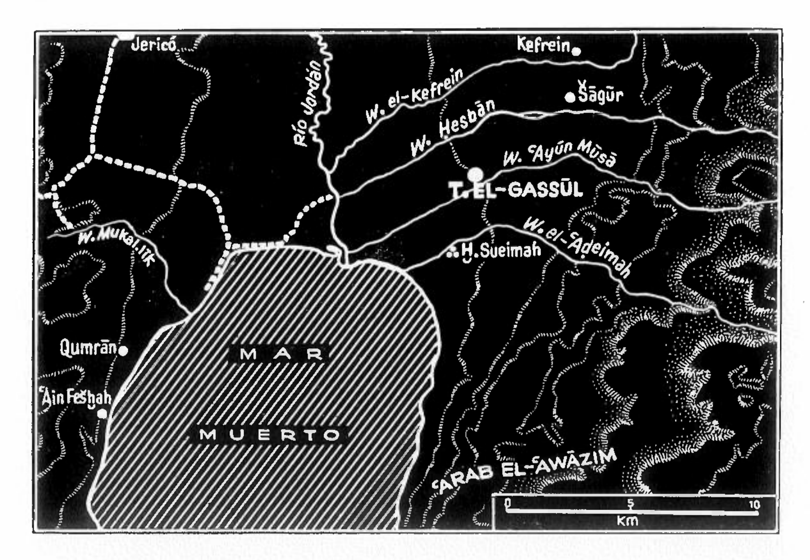
Varias inscripciones fragmentarias salieron a la luz en el curso de las excavaciones; la más interesante es una inscripción griega grabada sobre una piedra, haciendo constar que esta piedra procede del Gólgota, lo cual parece indicar la costumbre de venerar las reliquias. Es la inscripción más antigua de las que se refieren al Gólgota.

[1]Dt 11,29; 27,12-13; Jos 8,33-35. [2]Jue 9,7. [3]Neh 13,28. [4]Neh 4,7; 12,22. [5]Jn 4,20.21. [6]Gn 12,6-7. [7]Gn 22,1-19. [8]Gn 28,11-12.

Bibl.: JOSEFO, *Ant. Iud.*, 11,8,2,7; 13,9,1; íd., *Bell. Iud.*, 1,2,6, PROCOPIO, *De Aedificiis*, 7. E. ROBINSON, *Biblical Researches in*



Teleilāt Gassūl. Aspecto parcial de la necrópolis con las tumbas pequeñas agrupadas en series de diez. (Foto J. Simons)



Mapa con la situación de Teleilāt Gassūl al norte del mar Muerto

Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea, III, Boston 1841, págs. 97-104. C. W. WILSON, *Ebal and Gerizim*, 1866, en *PEFQST*, 5 (1873), págs. 66-71. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena to the History of Israel*, Edimburgo 1885, pág. 498. B. STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, II, Berlín 1888, págs. 189-193. C. GEIKIE, *The Holy Land and the Bible*, II, Nueva York 1898, págs. 216-221. G. WELTER, *Deutsche Ausgrabungen in Palästina*, II, en *FF*, 4 (1928), pág. 329. W. F. ALBRIGHT, *Progress in Palestinian Archaeology during the Year 1928*, en *BASOR*, 33 (1929), pág. 9. R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, III, Stuttgart 1929, págs. 680-683. A. T. OLMSTEAD, *History of Palestina and Syria*, Nueva York 1931, pág. 595. ABEL, I, págs. 360-369. A. ALT, en *PJ*, 31 (1935), págs. 106-107. M. NOTH, *The History of Israel*, 2.ª ed., Nueva York 1960, págs. 351-356 (trad. ing.).

S. HORN

GARMĪ (heb. *ha-garmī*; cf. sudar. *garamʾil*, «El [dios] acaba»; Γαρμί; Vg. *Garmi*). Hijo de la mujer de Hōdiyyāh y padre de Qĕʿīlāh[1]. Se le menciona en un contexto en que abundan los nombres de lugar. «Padre» significa aquí, como en otros pasajes, «fundador» de Qĕʿīlāh; el nombre en sí parece referirse a una comarca o una región no identificada, que estaría en el territorio de la tribu de Judá.

[1] 1 Cr 4,19.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 222 bis. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1266. n. 19. SIMONS, § 322 (30).

G. SARRÓ

GARRAH, Ḫirbet. Nombre árabe actual del posible lugar de emplazamiento de → **Yāgūr.**

Teleilāt Gassūl. Vista parcial de la sección noroeste del tell n.º 3, durante las excavaciones de 1933, en las que aparecieron restos de casas con silos en forma circular. Foto J. Simons)

GARZA (heb. *'ănāfāh*; χαραδριός; Vg. *charadrius*). Ave gresora de las ardeidas, de las que se conocen diversas especies. Su principal zona de dispersión es actualmente el continente americano, si bien existen también en Europa y Asia.

Se menciona en la Biblia como una de las aves cuya carne prohíbe la ley mosaica[1] (→ **Fauna**).

[1]Lv 11,19; Dt 14,18.

D. VIDAL

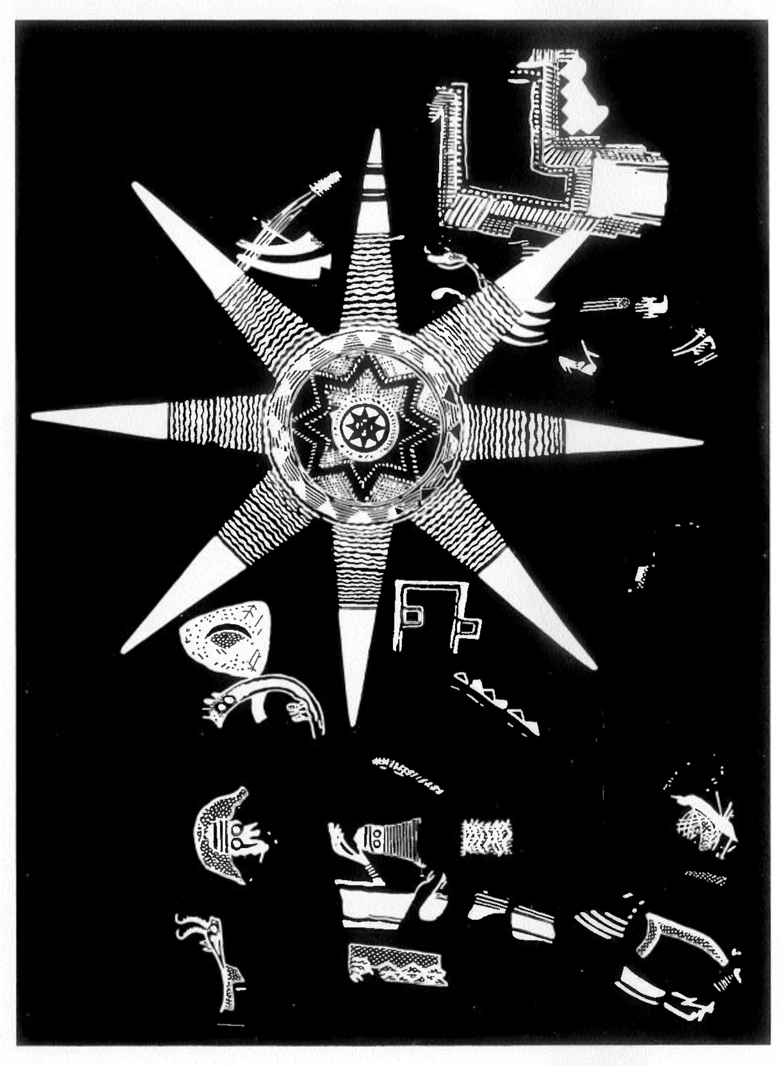
GAŠMŪ. Nombre variante del personaje postexílico llamado → **Gěšem** en el libro de Nehemías.

Neh 6,6.

GASPHA. Forma en que la Vg. translitera el nombre que en hebreo se escribe → **Gišpā'.**

GASSŪL, Teleilāt. Localidad situada a 6 km al nordeste de la desembocadura del Jordán en el mar Muerto, que ha dado su nombre árabe («arbusto de jabón») a la cultura que floreció en dicha localidad y por toda Palestina entre la Edad de Piedra y la Edad del Bronce (a mediados del calcolítico 4000-3200 A.C.). Las bajas colinas (*tulaylāt*) sembradas de fragmentos de cerámica fueron examinadas en prospección conjunta por W. F. Albright y Alexis Mallon, y excavadas luego, por encargo del *Pontificio Istituto Biblico*, por Mallon (1929-1934), R. Koeppel (1936-1938) y R. North (1959-1960). Las excavaciones brindaron inmediatamente magníficos ejemplares de sílex (¡raspadores en abanico!), braseros de basalto y tipos cerámicos característicos (copas con reborde, vasijas en forma de pájaro, motivos en cuerda serpenteada, cucharas, decoración en bandas), que Mallon, siguiendo al experto H. Vincent atribuyó al Bronce Antiguo I, hacia el 2200 A.C. Esta datación, que entonces se consideraba contemporánea de Abraham, dio origen a la hipótesis de que acaso se había hallado aquí a Sodoma[1], sobre todo porque Génesis 13,10 y algunas «tradiciones» autorizan una localización al norte del mar Muerto. Pero al multiplicarse por todas partes los tipos cerámicos característicos, Albright convenció a los excavadores jesuitas de que la cerámica de Gassūl *precede* a la Edad del Bronce, y, por lo tanto, dado que las cartas de Mari indican para Abraham una fecha más próxima al 1700, la verosimilitud cronológica de la hipótesis de Sodoma queda descartada; sin embargo, a decir verdad, tampoco hay pruebas positivas para localizarla como corrientemente suele hacerse, en un paraje próximo a Ğebel Usdūm, en el ángulo sudoeste del mar Muerto.

La arquitectura de Gassūl era claramente sólida y rectangular, con paredes de adobes de 10 m de largo sobre poderosos cimientos de piedra. No se han descubierto viviendas en cuevas ni casas con ábside, a pesar de que son rasgos que caracterizan las culturas gasulienses halladas más tarde en Bersabee y Meser, respectivamente. Extensas zonas urbanas sin murallas y utensilios para segar sugieren ocupaciones agrícolas pacíficas; por otra parte, la abundancia de profundos pozos de cenizas confirmaría la teoría emitida por el P. Abel que ve en Gassūl el centro de la incineración en escala



Teleilāt Gassūl. Fresco policromo (blanco, rojo y negro) hallado en una casa del tell n.º 3, durante las excavaciones de diciembre de 1933. La estrella mide 1,84 m de diámetro

comercial de la planta *Salsola rigida* para extraer su contenido de jabón. No se ha identificado satisfactoriamente ningún cementerio de la Gassūl calcolítica, aunque bajo las casas se hallaron enterramientos infantiles en ánforas; y, cosa extraña, Gassūl misma no ha proporcionado ni un solo ejemplar de los «osarios de terracota en forma de casa» que constituyen una notable característica de dicho período en Hedera y Ḥāṣōr (investigaciones de E. Sukenik, J. Perrot, M. Dothan, R. de Vaux, Y. Kaplan[A]). Pero la contribución de Gassūl, hasta ahora inigualada, a la historia cultural de Palestina y del mundo, reside en sus frescos: la estrella de ocho puntas con vivos colores oscuros, las máscaras humanas en negro, la procesión, el pájaro, hallados en 1931-1933, que junto con numerosos objetos destacados del museo del Pontificio Instituto Bíblico de Jerusalén, le han permitido a H. Soulen reconstruir un vívido cuadro cultural. A estos hallazgos, la campaña de 1960 añadió un excelente fresco en que aparece un «tigre» (?) listado en actitud de salto procedente de la misma zona; y también una pintura geométrica en rojo oscuro sobre gris oscuro, pero con hoyos de botón para incrustar piedras decorativas, que apareció en una zona totalmente distinta de Gassūl.

[A]Cf. *Bibl*, 40 (1959), pág. 541.

[1]Gn 19,24.

Bibl.: A. Mallon, *Teleilat Ghassul*, I, Roma 1936. R. Koeppel, *Teleilat Ghassul*, II, Roma 1940. G. E. Wright, en *National Geographic Magazine*, 112, Washington 1957, pág. 834. R. North, *Ghassul, 1960 Excavation Report*, Roma 1961.

R. NORTH

GAT (heb. *gat, gat pĕlištīm*; Γέθ, Γέθ ἀλλοφύλων; Vg. *Geth, Geth Palaestinorum*). Gat es un nombre de lugar muy extendido en Israel, cuyo significado es «lagar»; por esta razón se añade a veces un apelativo a esta palabra para distinguir unas ciudades de otras; tal ocurre con Gat hā-Ḥēfer y Gat Rimmōn en la Biblia, y *gimti-rimūnima, gimti-padalla, gimti-kirmil* y *gimti-ašsna* en las cartas de el-ʿAmārnah. La Gat de que se trata aquí es mencionada también en la Biblia con el apelativo Gat Pĕlištīm[1], pero la mayoría de las veces aparece como Gat solamente. No siempre que aparece este nombre hay completa seguridad si se refiere a Gat Pĕlištīm o a otra Gat.

Gat ocupa la posición más sudoriental de las cinco capitales filisteas[2]. Es posible que sea Gat la ciudad mencionada en las cartas de el-ʿAmārnah bajo la forma de Gimti, citada en relación con Gézer y Qĕʿīlāh. Según la tradición bíblica, solamente en Gat, Gaza y ʾAšdōd quedaron gigantes[3]; y a esta raza pertenecieron también Goliat y los restantes rĕfāʾīm[4]. Gat fue uno de los principales enemigos de los israelitas a finales de la época de los Jueces y comienzos de la monarquía; en tiempos de Saúl reinaba en ella un rey de nombre ʾĀkīš, que acogió a David en su huida y le donó Ṣīqĕlāg, una de sus ciudades costeras[5]. David estuvo bajo la protección de ʾĀkīš, y desde Ṣīqĕlāh, considerada como límite de la tribu de Simeón[6], hizo varias incursiones a distintas comarcas del Négeb. Incluso a comienzos de su reinado en Hebrón fue aún considerado como protegido del rey de Gat, pero al irse afianzando en el poder, y especialmente a raíz de la toma de Jerusalén, comenzó David a combatir a los filisteos y los venció varias veces. También combatió en Gat[7]; según 1Cr 18,1 tomo «a Gat y sus villas», pero en el pasaje paralelo[8] se cita Méteg hā-ʾAmmāh en lugar de Gat, y aun prefiriendo la versión de Crónicas, es posible que ésta se refiera a Gittáyim. En todo caso, aún encontramos en tiempos de Salomón a ʾĀkīš, rey de Gat, recibiendo en su huida a dos siervos de Šimʿī hijo de Gērāʾ[9]. David tuvo una tropa de mercenarios de Gat, a cuyo frente estaba ʾIttay de Gat[10].

Entre las ciudades que fortificó Roboam, hijo de Salomón, se encuentra también una Gat, entre ʿĂdullām y Mārēšāh[11], pero es dudoso que se refiera a Gat Pĕlištīm y parece más probable que sea Mōrēšet Gat (=Tell el-Ǧudeidah). Amós en 6,2 menciona a Gat Pĕlištīm, junto con Kalneh y Ḥămāt Rabbāh, entre las ciudades que fueron destruidas por Tiglatpileser III como advertencia a Jerusalén y Samaría; de aquí se deduce que hasta esta época era conocida Gat como una de las capitales filisteas, pues si así no fuera carece de sentido la advertencia de Amós. Su destrucción en esta época fue definitiva: Amós no la vuelve a mencionar entre las capitales filisteas ni aparece en fuentes más tardías. Todos los restantes pasajes de la Biblia o de las inscripciones asirias que mencionan una ciudad de este nombre no se refieren a Gat Pĕlištīm, sino a Gat Gittáyim, según demostró Mazar con toda certeza. Eusebio indica un lugar llamado Gat (Γέθ) en la milla quinta del camino de Eleuterópolis (Beit Ǧibrīn) a Dióspolis (Lydda); en cambio, Jerónimo fija su lugar en el camino de Eleuterópolis a Gaza.

Los investigadores no están de acuerdo en la identificación de Gat. Elliger, Gallin y otros proponen identificarla con Tell el-Ṣāfi, uno de los más grandes tells de la Šĕfēlāh, que concuerda desde el punto de vista arqueológico; pero este lugar se encuentra solamente a 8 km de ʿEqrōn, y es difícil suponer que las dos capitales orientales de los filisteos se hallarán tan próximas entre sí. Albright, Beyer y otros propusieron Tell Šeiḫ el-ʿAreini en ʿArāq el-Menšīyah, 10 km al oeste de Beit Ǧibrīn; pero las excavaciones organizadas en los últimos años han demostrado que este poblado de la Edad del Hierro no pasaba de una superficie de 1,5 hectáreas, y es difícil suponer que una ciudad tan pequeña fuera una de las capitales filisteas. Mazar propuso identificarla con Tell el-Nağīlah, tell de gran extensión a unos 12 km al sur de ʿArāq el-Menšīyah, pero tampoco esta proposición ha sido ratificada desde el punto de vista arqueológico.

[1]Am 6,2. [2]Jos 13,3; 1 Sm 6,17; 7,14, etc. [3]Jos 11,22; cf. Nm 13,33. [4]1 Sm 17,4; 2 Sm 21,15-22; 1 Cr 20,4-8. [5]1 Sm 27,2-11; cf. Sal 56,1. [6]Jos 19,5; 1 Cr 4,30. [7]2 Sm 21,20; 1 Cr 20,6. [8]2 Sm 8,1. [9]1 Re 2,39-40. [10]2 Sm 15,18-19. [11]2 Cr 11,8.

Bibl.: Jerónimo, *Comm. in Michaeam*, 1,10. Eusebio, *Onom.* 68,4. F. J. Bliss - R. A. S. Macalister, *Excavations in Palestine*, Jerusalén 1902, pág. 28 y sigs. W. F. Albright, en *AASOR*, 2/3 (1923), pág. 7 y sigs. G. Beyer, en *ZDPV*, 54 (1931), pág. 134 y sigs. K. Galling, en *BRL*, pág. 170 y sigs. Abel, II, pág. 325 y sigs. B. Mazar, en *IEJ*, 4 (1954), pág. 227 y sigs.

Y. AHARONI

GAT GITTÁYIM (et. «dos lugares»; Γεθαίμ, Γεθθίμ; Vg. *Gethaim*). Es una de las varias ciudades de nombre

Gat, conocida también con el afijo *-áyim*, corriente en nombres de lugar (como Rāmāh-Rāmātáyim; Gĕdērāh-Gĕdērōtáyim, etc.).

Gittáyim es mencionada en la Biblia solamente dos veces: *a*) en 2 Sm 4,3 se habla de los hombres de Bĕʾērōt de Benjamín que «huyeron a Gittáyim y que vivieron allí hasta el día presente»; *b*) en Neh 11,33 aparece junto con Nĕballāṭ, Lōd y ʾŌnō (todas en la Šĕfēlāh), entre las poblaciones de la tribu de Benjamín en la época postexílica. Pero según opinión de Mazar hay que añadir a esta lista distintos documentos que citan una ciudad llamada Gat, atribuidos corrientemente a la Gat filistea.

En las excavaciones de Gézer fueron hallados fragmentos de una tablilla en escritura cuneiforme de la época de el-ʿAmārnah que, según la lectura de Albright, menciona una población vecina de nombre Gittáyim (*gi-id t-d t-im-mi*), lo que atestigua su existencia ya desde el siglo XIV A.C. Es posible que sea Gittáyim también el lugar mencionado en la forma *gamteti* en las cartas de el-ʿAmārnah (*EA*, 295,7).

Una ciudad llamada Gat, del norte de la Šĕfēlāh, es mencionada en el proceso de colonización de la familia Bĕrīʿāh, emparentada con Efraím y Benjamín[1]. Igualmente puede ser ésta la Gat mencionada como límite entre los israelitas y los filisteos en tiempos de Samuel[2], pues de este establecimiento amorreo hay también indicios en Jue 1,35.

Posiblemente se refieren también a Gittáyim en el norte de la Šĕfēlāh varios textos que mencionan una ciudad llamada Gat en distintos tiempos de guerra de la época monárquica: puede ser la «Gat y sus villas» tomada por David[3], pero el texto paralelo lleva Méteg hā-ʾAmmāh en lugar de Gat[4]. Igualmente debe ser esta la ciudad que tomó Ḥăzāʾēl, rey arameo de Damasco, en su campaña contra Jerusalén[5], pues no es probable que descendiera más al sur hasta Gat. También debe ser Gittáyim la Gat mencionada juntamente con Yabneh entre las ciudades que tomó Ozías en la zona de ʾAšdōd[6], pues así se deduce de la línea seguida en su campaña. Y lo mismo ocurre con *gi-im-tu* mencionada en los Anales de Sargón del año 711 A.C., junto con ʾAšdōd y ʾAšdōd Yām (Asdudimmu), pues se habla del territorio de ʾAšdōd y, según el testimonio de la Biblia, Gat no existía ya en aquella época.

Eusebio conoce aún un establecimiento de nombre Γιθθάμ entre Antípatris (=ʾĂfēq, Raʾs el-ʿAin) y Yabneh, y este lugar es señalado en el mapa de Mádaba bajo la forma Γιττά entre Bēt Dāgōn y Lydda (=Dióspolis). En la Edad Media es conocida la tradición extendida entre los judíos de el-Ramlah que el nombre antiguo de esta ciudad es Gat o Gittáyim.

A la luz de estos datos identificó B. Mazar la antigua ciudad con Raʾs Abu Ḥāmid, al sudeste de el-Ramlah, sobre la nueva carretera a Jerusalén. El lugar es un extenso tell, de unas 20 hectáreas aproximadamente, que estuvo habitado al menos desde principios de la Edad del Hierro hasta el principio de la época hebrea.

[1] 1 Cr 7,21-23; 8,13. [2] 1 Sm 7,14. [3] 1 Cr 18,1. [4] 2 Sm 8,1. [5] 2 Re 12,18. [6] 2 Cr 26,6.

Bibl.: ABEL, II, pág. 338 y sigs. A. ALT, en *PJB*, 35 (1939), pág. 100 y sigs. W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 92 (1943), pág. 29. B. MAZAR, en *JEJ*, 4 (1954), págs. 227-235.

Y. AHARONI

GAT HĀ-ḤĒFER («lagar de la excavación»; Γεβερέ, Γεθχοφέρ; Vg. *Gethhepher*, *Geth quae est in Opher*). Ciu-

Campiña de Kafr Kennā, Caná de Galilea, con el pueblecillo de el-Mešed (al fondo), identificado con Gat hā-Ḥēfer, la patria de Jonás. (Foto P. Termes)



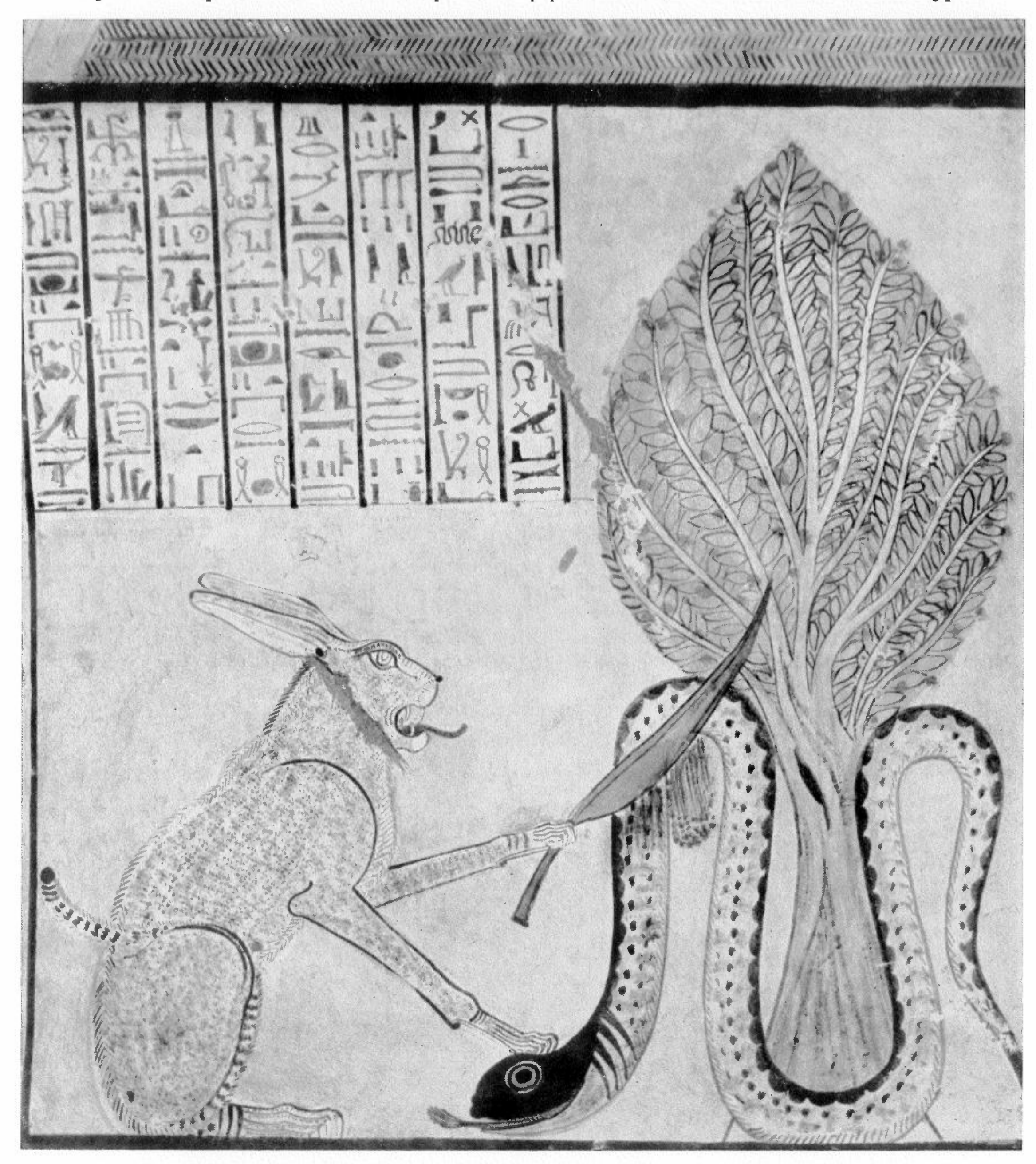
dad perteneciente a la tribu de Zabulón, situada en su frontera oriental[1], lugar de origen del profeta Jonás. En tiempo de san Jerónimo era una aldea bastante grande que sitúa a unos 3 km al este de Séforis, en el camino hacia Tiberíades, y nos dice que en ella se enseñaba la tumba del profeta. Otra pretendida tumba de Jonás está en el emplazamiento de la antigua Nínive. Su identificación con el-Mešed, a unos 5 km al nordeste de Nazaret, es generalmente admitida; pero el sitio de la ciudad antigua hay que buscarlo un poco más al sur, en Ḫirbet el-Zurra[c].

[1]Jos 19,13. [2]2 Re 14,25.

Bibl.: JERÓNIMO, *Prolog. in Ionam*. A. NEUBAUER, *Géographie du Talmud*, París 1868, pág. 200. GUÉRIN, *Samarie*, II, págs. 229-230. G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, 3.ª ed., Gutersloh 1924, pág. 117. ABEL, II, págs. 326-327. *Miqr.*, II, col. 572. R. AUGÉ, *Jonàs*, en *La Bíblia de Montserrat*, XVI, Montserrat 1957, pág. 269, SIMONS. §§ 329, 928. M. GARCÍA CORDERO, *Jonás*, en *La Biblia Comentada*, III, Madrid 1961, pág. 1186.

M. V. ARRABAL

El gato de Heliópolis dando muerte a la serpiente de Apopis. Fresco de una tumba de la XX dinastía egipcia



GAT RIMMŌN («lagar del granado»; Vg. *Gethremmon*). Nombre de dos lugares bíblicos:

1. (Γεθρεμμών, Γεθερεμμών, Γεθωρών). Ciudad de la tribu de Dan[1], que fue concedida a los levitas de la familia de Qĕhāt[2]; en el pasaje paralelo se atribuye a la tribu de Efraím[3]. Posiblemente mencionada en las listas de Thutmosis III (n.º 63) y las cartas de el-ʿAmārnah (*gamteti*, 295). Eusebio identifica Γιθθάμ con una ciudad de relativa importancia, situada a 12 millas de Dióspolis, que no parece ser esta localidad. La identificación moderna lo hace con algún lugar próximo a Ğerīšah, bien Tell Abu Zeitūn, al este, o bien Tell el-Ğerīšah («Tell Napoleón») al sur.

[1]Jos 19,45. [2]Jos 21,24. [3]1 Cr 6,54 (69).

2. (Ἰεβαθά, Ἰεβλαά, Βαισάν). Ciudad levítica en el territorio de Manasés occidental[1]. Lo más probable es un error de T. M. por → **Yiblĕʿām** (→ **Bilʿām**), que viene referido por los LXX. Si se tratase realmente de una Gat Rimmōn distinta de la anterior, podría tratarse de la *gimti rimūnima* de las cartas de el-ʿAmārnah. Se ha propuesto Rummānah, unos 9 km al suroeste de Ğenīn.

[1]Jos 21,25.

Bibl.: GUÉRIN, *Samarie*, II, pág. 229 y sigs. ABEL, II, pág. 327, *Miqr.*, II, cols. 573-574, con más bibliografía. É. DHORME, *Josué*, en *BP*, I, París 1956, pág. 700, n. 25. SIMONS, §§ 336 (15), 337 (21,23).

P. ESTELRICH

GAʿTĀM («delgado y débil»; Γοθάμ, Γοωθάμ; Vg *Gatham, Gathan*). Cuarto hijo de ʾĔlīfāz y nieto de Esaú, que fue jefe (heb. *ʾallūf*) de un clan o tribu edomita desconocida[1].

[1]Gn 36,11.16; 1 Cr 1,36.

Bibl.: *Miqr.*, II, col. 541.

C. COTS

GATITA (heb. *gittī*; Γεθαῖος; Vg. *Gethaeus*). Nombre que el T. M. da a los oriundos de la ciudad de Gat, como ʿŌbēd ʾĔdōm[1] o los seiscientos filisteos que acompañaron a David, y desfilaron ante él, durante la sublevación de Absalón[2].

[1]2 Sm 6,10.11. [2]2 Sm 15,18.

C. COTS

GATO (αἴλουρος; Vg. *catta*). No hay en hebreo clásico un vocablo que designe a este animal, muy poco frecuente en estado domesticado en Palestina, donde, sin embargo, había dos o tres especies salvajes. Sólo se le menciona explícitamente en una ocasión en la Biblia, al hablar Jeremías de la vanidad de los ídolos, tan inofensivos, que sobre su cuerpo y su cabeza se arrojan aun los gatos[1].

[1]Bar 6,21.

M. MÍNGUEZ

GAULANÍTIDE. Nombre dado en época grecorromana a la región de → **Gōlān**.

GAVER. Grafía con que la Vg. transcribe el topónimo hebreo → **Gūr**.

GAVILÁN (heb. *nēṣ*; ἱέραξ; Vg. *accipiter*; *Accipiter nisus*, L.). Ave rapaz de la familia de las falcónidas, con una longitud de unos 30 a 40 cm, siendo la hembra de mayor tamaño y distinta coloración que la del macho. Su hábitat se extiende por Europa y Asia, emigrando durante el invierno al norte de África y a la India, si bien hay zonas, como por ejemplo, en la península Ibérica, en que es sedentaria.

Era corriente en Palestina, prohibiendo consumir su carne la Ley mosaica[1]. En Job se alude a sus hábitos migratorios[2] (→ **Fauna**).

[1]Lv 11,16; Dt 14,15. [2]Job 39,29.

J. A. PALACIOS

GAVIOTA (heb. *šáḥaf*; λάρος; Vg. *larus*). Ave catalogada entre los animales impuros[1], que se ha intentado identificar con un búho o mochuelo. El hecho de que sea un ave impura indica que se alimenta de carroñas, de otros animales que adolecen de impureza o de las presas que captura. Tanto la traducción griega como la latina permiten pensar en un ave marina muy voraz. Por lo general, se ve en ella a un miembro de la familia de las láridas, a la gaviota, muy común en el lago de Tiberíades y en el litoral siro-palestino. Hay en ellos cinco especies de láridas: la gaviota común (*Larus canus*), tres especies de gaviota de cabeza negra (*Larus fuscus, Larus ridibundus* y *Larus ichthyaëtus*), y el *Larus argentatus*. La familia de las láridas se nutre no sólo de peces, sino de pájaros jóvenes, huevos, gusanos, desperdicios, etc.

[1]Lv 11,16; Dt 14,15.

Bibl.: → **Fauna**.

J. A. G.-LARRAYA

ĞĀWAH, Tell. Nombre árabe actual del topónimo bíblico → **Mēfáʿat.**

GAYʾ («valle»; Γέθ; Vg. *Geth*). Los filisteos, después de la muerte de Goliat, fueron perseguidos por los hombres de Israel y Judá hasta la entrada de Gayʾ y las puertas de ʿEqrōn[1]. Según los LXX, y dado el contexto bíblico y la lógica geográfica, hay que corregir Gayʾ en → **Gat.**

[1]1 Sm 17,52.

Bibl.: SIMONS, § 691.

M. GRAU

GAYO (Γάϊος; Vg. *Gaius*). Nombre de cuatro personajes neotestamentarios:

1. Macedonio, compañero de san Pablo, del que se apoderaron, con su compatriota Aristarco, los habitantes de Éfeso, cuando el orfebre Demetrio provocó el tumulto contra el apóstol[1].

2. Hombre de Derbe, en Licaonia[2]. Lo único que se sabe de él es que acompañó a san Pablo durante el regreso a Jerusalén después de su tercera misión.

3. Cristiano de Asia Menor, destinatario de una epístola de san Juan[3], de quien el apóstol alaba la virtud y la ayuda prestada a sus misioneros.

4. (Vg. *Caius*). Cristiano de Corinto. Le bautizó san Pablo, el cual elogia su hospitalidad[4]. Posiblemente

se utilizaba su casa para las reuniones de la congregación y en ella hospedaba a los viajeros cristianos.

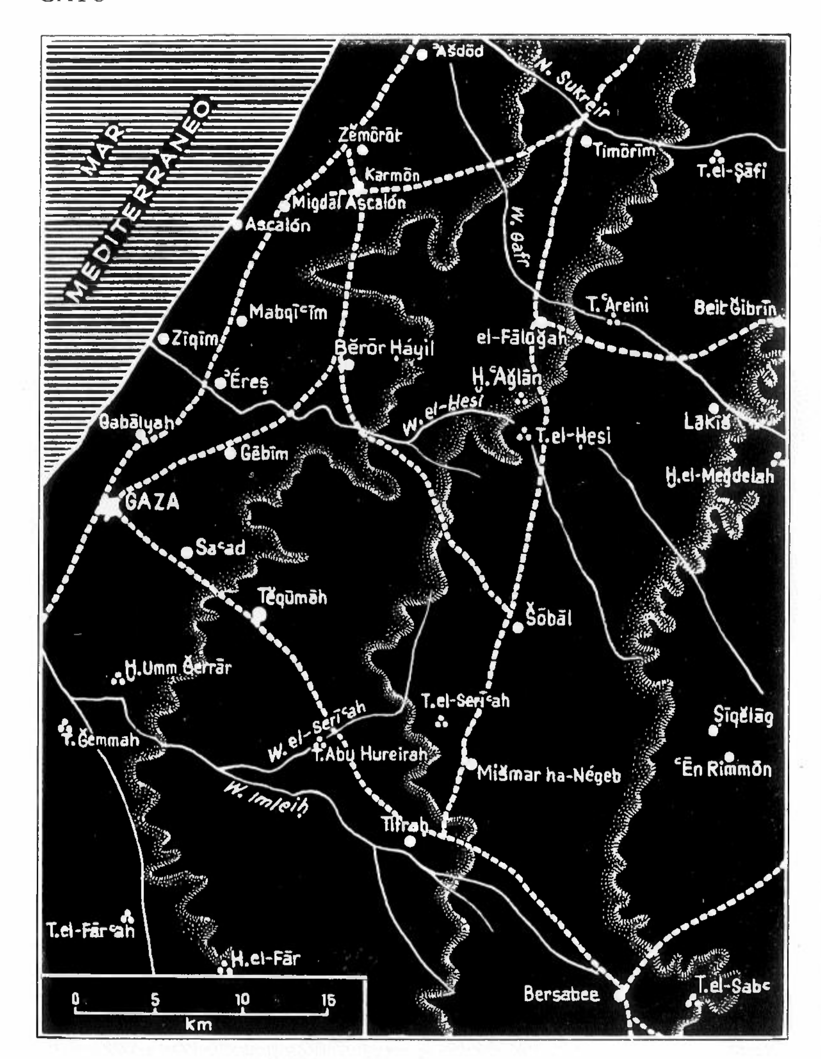
[1]Act 19,29. [2]Act 20,4. [3]3 Jn 1. [4]Rom 16,23; 1 Cor 1,14.

Bibl.: T. de Castel S. Pietro, *Caio*, en *ECatt*, III, Roma 1949, cols. 304-305, con más bibliografía. Haag, cols. 501-502.

M. V. ARRABAL

GAZA (heb. *ʿazzāh*; ár. *gazzah*; egip. *gadatu, azati*; Γάζα, Γαζαί; Vg. *Gaza*). Ciudad antiquísima de los «cananeos»[1] en el litoral de la Palestina meridional, a unos 4 km del Mediterráneo. Habitada por los anaquitas[2], así llamados por su gigantesca estatura[3]. Aparece mencionada como posesión de los faraones desde mediados del II milenio en tiempos de Thutmosis III.

En el siglo XII A.C., se convirtió en una de las principales ciudades de los filisteos[4]. En el reparto de Canaán entre las tribus de Israel, Gaza le cupo en suerte a Judá, pero no consiguió dominarla antes de David[5]. En la lucha entre israelitas y filisteos, Gaza fue uno de los escenarios más importantes de las hazañas de Sansón[6]. Durante el reinado de Salomón, esta ciudad señalaba el límite meridional del territorio de Israel[7]. En el año 734 fue sometida por Tiglatpileser III a poder de los asirios, pero en seguida sacudió el yugo. Sargón II la reconquistó en el 720, pero sin privarla por completo de su autonomía interna. Todavía en tiempo de los persas era gobernada por un rey[8] y aun parece que pasó entonces por un período de gran florecimiento.



Mapa del litoral de la Palestina meridional con la situación de Gaza y otras ciudades importantes

En el año 332, tras una larga y tenaz resistencia, cayó en poder de → **Alejandro Magno**, que la devastó por completo; mas poco tiempo después fue reconstruida y dotada de un puerto propio, el *Maiuma Gazae*, erigiéndose entonces en una de las plazas fuertes más sólidas de la costa palestinense. Después de un dominio transitorio por parte de los egipcios, que también la destruyeron, Gaza cayó bajo el poder de los seleucidas el año 198 A.C.

En la lucha de los macabeos contra los reyes de Siria, Jonatán sitió Gaza en el 144, pero no la tomó porque sus habitantes acabaron pidiendo la paz que les otorgó[9], ciertamente que como garantía de su neutralidad. Refiérese en 1Mac 13,43 que más tarde Simón, hermano de Jonatán, tomó Gaza al asalto, pero conforme a los datos de una noticia paralela de Flavio Josefo, se admite generalmente que se trata de Gazara (Gézer) y no de Gaza.

El año 95 A. C., el príncipe asmoneo → **Alejandro Janneo** devastó Gaza y la incorporó al territorio que dominaban entonces los judíos; mas en el 61, Pompeyo la declaró «ciudad libre» y, poco después, bajo Gabinio, la ciudad fue completamente reconstruida. En el año 30 A.C., Gaza pasó bajo el dominio de Herodes el Grande y después de la muerte de éste fue incorporada a la provincia romana de Siria. Al principio de la guerra contra los romanos, el año 66 D.C., los judíos la destruyeron.

Todavía en el AT, amén de los pasajes citados de los libros históricos, encontramos a Gaza frecuentemente mencionada por los profetas que en ella continuaron viendo el centro más importante del más implacable de los enemigos de Israel, que fueron los filisteos; por ello, profirieron contra Gaza las más terribles amenazas de destrucción[10].

En el NT, apenas hay una rápida referencia a Gaza, y es en el libro de los Hechos, donde se alude al camino

que va de Jerusalén a Gaza[11]. En este texto, las palabras *haec est deserta* («y está desierto») se refieren probablemente al camino y no a Gaza, de suerte que no hay allí alusión alguna a una ciudad de Gaza en ruinas distinta de la que entonces estaba habitada.

El cristianismo penetró pronto en Gaza, pero parece que sólo en el siglo IV se afirmó allí a costa de muchos mártires, entre los que se cuenta san Silvano, que recibió la consagración episcopal cuando trabajaba como condenado *ad metalla* («en las minas»).

En el año 635 penetró en Gaza el islamismo. Desde 1948, Gazzah, con cerca de 40 000 habitantes, constituye el puesto más avanzado de la república de Egipto en Palestina. Se hicieron excavaciones arqueológicas en 1922, pero en escala muy reducida, ya que las edificaciones actuales dificultan los trabajos de mayor envergadura. Aun así, los resultados fueron suficientes para comprobar que la Gazzah actual ocupa el sitio de una ciudad ya floreciente en la era del Bronce II, no habiendo, por tanto, razón alguna para situar —como hace Sir Flinders Petrie— la antigua Gaza en Tell el-ʿAǧǧūl, a 7 km al sur de Gazzah.

[1]Gn 10,19. [2]Jos 11,24. [3]Dt 2,11; Nm 13,22; Jos 1,10. [4]Jos 13,3; 1 Sm 6,17. [5]Jue 1,18 y sigs.; cf. LXX. [6]Jue cap. 16. [7]1 Re 5,4. [8]Zac 9,5. [9]1 Mac 11,64 y sigs. [10]Am 1,6-7; Jer 47,1-5; Sof 2,4; Zac 9,5. [11]Act 8,26.

Bibl.: JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13,5,5. M. A. MEYER, *History of the City of Gaza from the Earliest Times to the Present Day*, Nueva York 1907. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 4.ª ed., Leipzig 1907, págs. 110-117. B. MEISTERMANN, *Guide de Terre Sainte*, 3.ª ed., París 1936, págs. 46-50. H. LECLERQ, *Gaza*, en *DACL*, VI, 1, cols. 695-721. ABEL, II, pág. 327 y sigs. K. GALLING, *Gaza*, en *BRL*, col. 172 y sigs.; íd., *Gaza*, en *RGG*, II, 3.ª ed., col. 1207 y sigs. A. ALT, *Kleine Schriften zur Gesch. des Volkes Israel*, Munich 1959, I, págs. 229-230, II, págs. 242-249. L. HENNEQUIN, en *DBS*, III, col. 340.

O. SKRZYPCZAK

GAZABAR. Forma en que la Vg. transcribe el nombre hebreo de Gizbār (→ **Tesoro**).

GAZARA. Una de las varias formas en que la Vg. transcribe el nombre de la ciudad de → **Gézer**.

ǦAZER, Tell. Nombre árabe del lugar en donde estuvo situada → **Gézer.**

GĀZĒZ («esquilador»; sudar. *gazaʾ*, *gazz*[?]; cf. ár. *ǧazaʾa* y *ǧazza*; Γεζουέ; Vg. *Gezez*). Nombre que aparece dos veces en el AT, precisamente en el mismo pasaje[1]:

1. Hijo de Caleb y de su concubina ʿĒfāh, y hermano de Ḥārān y de Mōṣāʾ.

2. Hijo de Ḥārān.

Es imposible establecer si se trata de dos individuos homónimos de la misma familia, lo que es quizá lo más probable, o de dos hombres llamados de manera distinta, aunque gráficamente semejante, cuyos nombres confundió el escriba al redactarlos. En algunos manuscritos hebreos, el segundo Gāzēz aparece escrito Gāzēn.

[1]1 Cr 2,46.

Bibl.: NOTH, 340, pág. 240. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 59. *Miqr.*, II, col. 464.

P. ESTELRICH

GAZITA (heb. *hā-ʿazzātī*; ὁ Γαζαῖος; Vg. *Gazaeus*). Natural de → **Gaza** o habitante de ella.

GAZOFILACIO (heb. *ganzak*; γαζοφυλάκιον; Vg. *gazophylacium*). Era la cámara del tesoro del Templo, situada en el llamado «atrio de las mujeres»; en la parte exterior que daba directamente al atrio mencionado había tres buzones a manera de trompetas invertidas en las que las gentes piadosas depositaban sus limosnas —el tributo del Templo—; las limosnas voluntarias se entregaban en mano a un sacerdote.

La escena de la pobre viuda, cuya generosidad alabó Jesús, tuvo lugar allí[1], sitio en que el Maestro solía enseñar[2].

De siempre tuvo el tesoro del Templo jerosolimitano fama de opulento, y en ocasiones los reyes, como Joás[3], pagaron con sus riquezas los tributos de guerra. En la época macabea, el gazofilacio tentó a los helenistas[4]. Pompeyo lo respetó —contenía entonces 2000 talentos— y en la destrucción de Jerusalén del año 70 el sacerdote Jesús y el tesorero Fineas lo entregaron a Tito vencedor.

[1]Mc 12,41-43; Lc 21,1. [2]Jn 8,20. [3]2 Re 12,19; cf. 1 Cr 28,12. [4]2 Mac 3,6; 4,43.

Bibl.: F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, 2 vols., París 1952. A. PARROT, *El templo de Jerusalén*, Barcelona 1962 (trad. esp.).

C. GANCHO

GAZZAH, Wādī. Valle que recoge las aguas al sudeste de → **Gaza**. Se inicia a 90 km aproximadamente del Mediterráneo, en el que desemboca a unos 6 km al sur de Gaza. Lleva agua buena parte del año en sus 2 km últimos.

Bibl.: ABEL, I, págs. 78-79, 161.

GAZZĀM («ave de rapiña»?, «avispa»?; Γαζέμ; Vg. *Gazam*). Fundador o jefe de una familia de netineos, cuyos descendientes regresaron de Babilonia en tiempo de Zorobabel[1]. En Neh 7,51, la Vg. ofrece la variante de Gezem y los LXX la de Γηζάμ.

[1]Esd 2,48; Neh 7,51.

Bibl.: NOTH, 341, pág. 230.

C. COTS

ǦAZZIR, Ḫirbet. Nombre árabe del lugar de emplazamiento de → **Yaʿzēr.**

GAZZĪT. Este término hebreo se utiliza para designar a las «piedras talladas». En el Éxodo se indica que en la construcción del altar no se pueden utilizar las piedras *gazzīt*, «talladas»[1]. Se han dado diversas opiniones para explicar esta prohibición, pero ninguna de ellas es demasiado convincente. Unos han supuesto que, teniendo en cuenta la concepción religiosa de los primitivos pueblos beduinos, en las piedras podía residir la divinidad o algo divino y si se golpeaba la piedra, la divinidad escaparía; la interpretación no es convincente habida cuenta de la pura religión monoteísta judía. Hummelauer supone que, dada la prohibición de adorar a imágenes esculpidas, al tallar la piedra podrían haberse producido incisiones o figuras. Podría ser que el preferir piedras rústicas fuera porque de

esa forma no perdería su estado de pureza natural, más grato a Dios que la piedra pulimentada por la mano del hombre, que supone cierta profanación.

Piedras *gazzīt* se utilizaron en la edificación del Templo y del palacio[2].

[1]Éx 20,25. [2]1 Re 6,36; 7,9.11.12; 1 Cr 22,2.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 185-186, n. 24-25.

G. SARRÓ

GĒʾ HĂMŌN GŌG. «Valle de Hămōn Gōg», cuya forma abreviada es → **Gōg.**

GĒʾ ḤĂRĀŠĪM («valle de los herreros»; ʼΑυεαδδαΐ, ʼΩνωγηαρασίμ [S y otro códice minúsculo]; Vg. *vallis artificum*). Valle de la tribu de Judá, habitado por herreros que le dieron nombre; eran descendientes de Joab, hijo de Śĕrāyāh, descendiente de Judá[1]. Después del exilio fue habitado por benjamitas. En el libro de Nehemías se indica su situación aproximada, citándolo en relación con Lydda y ʼŌnō[2]; posiblemente estaría en la región costera, entre ambas ciudades. Se desconoce su situación exacta. Quizá sea Ṣarafand el-Ḫarāb, a unos 9 km al oeste sudoeste de Lydda, en un pequeño valle tributario del río Rūbīn.

[1]1 Cr 4,14. [2]Neh 11,35 (LXX 21,35).

Bibl.: ABEL, I, pág. 405. *Miqr.*, II, col. 479, con bibliografía. SIMONS, § 1091.

T. DE J. MARTÍNEZ

GĒʾ HINNŌM. Valle al sur de Jerusalén que señalaba la frontera entre las tribus de Judá y Benjamín (→ **Gehenna y Hinnōm, Valle de**).

GĒʾ ḤIZZAYŌM (φάραγξ Σιών; Vg. *vallis visionis*). Lugar mencionado por Isaías en su oráculo sobre Jerusalén[1]. La interpretación del pasaje ha dado lugar la diversas teorías. Podría muy bien tratarse de alguno de los valles de Jerusalén, con importancia en la vida de Isaías (J. Koenig); o la parte baja de Jerusalén, quizá el Tiropeon, en donde moraba el Profeta (L. Dennefeld); Cheine propone leer valle de Hinnōn; Duhm supone un nombre propio, pero desconocido. Para otros se trata de un simple apelativo o bien, según otros, de una aplicación a la propia Jerusalén, por encontrarse rodeada de pequeñas montañas.

[1]Is 22,1.5.

Bibl.: R. AUGÉ, *Isaías*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1935, pág. 201, n. 5. L. DENNEFELD, *Isaïe*, en *LSB* (1946), pág. 88, n. 1. L. KOENIG, *Isaïe*, en *BP*, II, París 1959, pág. 69, n. 1. M. GARCÍA CORDERO, *Isaías*, en *La Biblia Comentada*, III, Madrid 1961, pág. 180.

D. VIDAL

GĒʾ (HA-)MÉLAḤ. → **Sal, Valle de la.**

GĒʾ (HA-)ṢĔBŌʿĪM. Nombre de un valle llamado en hebreo → **Ṣĕbōʿīm.**

GĒʾ ṢĔFĀTĀH («valle del norte»?; φάραγγι κατὰ βορρᾶν Μαρείσης; Vg. omite). Valle en donde Asa presentó batalla a Zéraḥ el etíope[1]. Se ha identificado por algunos autores con Ṣāfiyah, unos a 3 km al noroeste de Beit Ğibrīn. Otros críticos han preferido enmendar el hebreo Ṣĕfātāh por *ṣĕfōnāh*, «norte», con lo que el pasaje se traduciría «el valle situado al norte de Mārēšāh».

[1]2 Cr 14,9.

Bibl.: ABEL, I, pág. 405. É. DHORME, *II Chroniques*, en *BP*, I, París 1956, pág. 1392.

P. ESTELRICH

GĒʾ YIFTAḤ ʾĒL («Valle de "Dios abre"»; Γαιφαήλ, ʼΕκγαῖ καὶ Φθαιήλ [B], Γαὶ ʼΙεφθαήλ [A]; Vg. *Iephtahe'*, *Iephthael*). Lugar en que terminaba la frontera occidental de Zabulón[1], y que estaba en el límite común del territorio de dicha tribu y la de Aser[2]. Se han propuesto dos localizaciones posibles para él: una lo identifica con Sahl el-Baṭṭōf y otra con el Wādī el-Malik, también llamado Wādī el-Ḫalladiyah, que está al noroeste de Nazaret.

[1]Jos 19,14. [2]Jos 19,27.

Bibl.: *Miqr.*, col. 477. SIMONS, § 133, 329, 332.

C. COTS

GEBAʿ. → **Gabaa,** § 1.

ĞEBA, Ḫirbet. Nombre árabe del lugar en donde estuvo situada → **Yŏgbĕhāh.**

GĔBĀL (Γεβάλ; Vg. *Gebal*). Nombre hebreo de dos ciudades mencionadas en la Biblia:

1. Uno de los pueblos coaligados contra Israel[1]. Josefo, con el nombre de Γαβαλῖται indica que era vecino de los amalecitas e idumeos, y Eusebio localiza vagamente el territorio de la Gebalene (Γεβαληνή) en la región de Petra; pero en otro pasaje designa con tal nombre una comarca situada al norte de Arnón. Debe de corresponder a la actual el-Ğebal, en la que está Maqueronte, o sea entre el Wādī Zerqā Māʿīn y el Seil Heidān. No falta quien proponga enmendar el nombre en *gĕbūlē*, «fronteras» (cf. Pannier-Renard).

2. → **Biblos.**

[1]Sal 83,8.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 2,1,1; cf. 3,2,1. EUSEBIO, *Onom.*, 102,24,25; 128,18,19. ABEL, I, pág. 430, n. 4. E. PANNIER - H. RENARD, *Les Psaumes*, en *La Sainte Bible*, V, París 1950, pág. 459. *Miqr.*, II, cols. 403-404. SIMONS, §§ 91 (II), 1638.

M. GRAU

GEBBAI. Nombre dado por la Vg. a un personaje lamado en hebreo → **Gabbay.**

GEBBAR. Grafía con que la Vg. transcribe el nombre hebreo de → **Gibbār.**

GEBBETHON. Una de las formas en que la Vg. transcribe el nombre hebreo de la ciudad de → **Gibbĕtōn.**

ĞEBEL (ár. clásico, sing. *ğabal*[un], pl. *ğibāl*[un]). Voz árabe dialectal que denota una montaña o una elevación de terreno de altura considerable.

GÉBER (et. vid. *infra*; cf. ac. *ilu-ga-bri-a, addu-gab-ri, gab-ri[-i], gab-ri-ya*, etc.; sudar, *gabrān*; Γαβέρ; Vg. *Gaber*). Hijo de ʾUrī, intendente de Salomón en Galaad, Sīḥōn y Basán, y quizá padre de → **Ben Géber**[1]. Su nombre en hebreo significa «hombre», pero tal vez haya que considerarlo como la abreviatura de un nombre teóforo del tipo de → **Gabriel.**

[1] 1 Re 4,19.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, pág. 78. NOTH, 323, pág. 190. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 57. *Miqr.*, II, col. 420.

G. SARRÓ

GĒBĪM, Ha- («cisternas»; Γιββεΐρ; Vg. *Gabim*). Localidad situada al norte de Jerusalén, citada una sola vez en la SE[1]. Su emplazamiento, como el de gran parte de los topónimos citados en la marcha de los asirios contra Jerusalén, es desconocido. Eusebio relaciona este topónimo (Γηβά) con Gabaón de forma incorrecta. Se han propuesto muchas localizaciones, sin embargo ninguna de ellas es segura: Dalman propuso Šaʿfaṭ; Albright, Ḫirbet el-Duweir, junto a Muḫmās; Abel habla de Bāṭn el-Baṭṭāš.

[1] Is 10,31.

Bibl.: *Onom.*, 74,1,2. G. DALMAN, en *PJ*, 12 (1916), pág. 54. W. F. ALBRIGHT, en *AASOR*, 4 (1924), pág. 134 y sigs. ABEL, II, pág. 329. *Miqr.*, II, cols. 400-401. SIMONS, §§ 327 (n. 158), 1588 (12).

T. DE J. MARTÍNEZ

GĔDALYĀH(Ū). → **Godolías.**

GEDDEL. Grafía adoptada por la Vg. para transcribir el nombre hebreo de → **Giddēl.**

GEDDĪʾĒL. Grafía hebrea variante del personaje también llamado en hebreo → **Gaddīʾēl.**

GEDEÓN (heb. *gidʿōn*, «con mano herida»; Γεδεών; Vg. *Gedeon*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Quinto «juez» de Israel, el más importante de todos después de Samuel. Libró a su pueblo de los ataques de los nómadas y en su vida ocurrió el primer conato de institución monárquica en el seno de los hebreos. Fue hijo de Yōʾāš y perteneció al clan abiezrita de la tribu de Manasés. Su historia se relata en Jue 6,1-8,35.

La narración de Gedeón ofrece dificultades (la doble versión de su vocación, el número de sus campañas, etc.), que se han intentado aclarar por medio de numerosas hipótesis, coincidentes las más en admitir la fusión de dos relatos paralelos. En términos generales, para Lagrange proceden de las tradiciones yahwista y elohista, a las que añade el documento X, contenido en Jue 8,4-21; Gressmann admite tres fragmentos independientes (Jue 6,6-10.11-24.25-32), dentro de la «leyenda» de Gedeón (Jue 6,2-5.33-8,3.24-35), más un relato histórico (Jue 8,4-21, etc.); Desnoyers acepta la existencia de dos núcleos antiguos, uno de origen septentrional y otro judaíta; Tamisier cree que son reconocibles dos — quizá tres — documentos antiguos: el de Gedeón liberador y el Gedeón vengador de sangre. La cuestión es demasiado compleja para que se reconozca la validez absoluta de cualquiera de estos análisis.

Gedeón vivía en ʿŎfrāh[1]. Los israelitas, tras el triunfo de Bārāq, se habían establecido en el llano y habían aceptado los ritos idolátricos de los cananeos[2]. Por ello, Dios los castigó periódicamente durante siete años, en la época de la recolección, con las incursiones de los madianitas, los amalecitas y los nómadas del desierto siroarábigo[3]. Dos hermanos de Gedeón fueron víctimas de ellos[4].

Los hebreos se arrepintieron de su descarrío y pidieron socorro a Dios, el cual les avisó por medio de un profeta que no tardarían en verse libres de aquel azote. El ángel de Yahweh se apareció a Gedeón y le anunció que había sido elegido por libertador de Israel. Gedeón le pidió una señal visible de su misión. Aderezó un cabrito y preparó pan sin levadura, y los puso en una roca: el ángel los abrasó con el fuego que despidió su bordón. En memoria de este hecho, Gedeón erigió un altar a Yahweh Šālōm («Dios Paz»). A la noche siguiente, por instigación de Yahweh, destruyó el altar idolátrico de Báʿal que había en el lugar. Sus paisanos, irritados por lo que juzgaban una profanación, quisieron matarle. Le salvó Yōʾāš, su padre, con la afirmación de que Báʿal se defendería o vengaría, a fuer de dios, sin necesidad de que mediasen los de ʿŎfrāh, y desde aquel día Yĕrubbáʿal, nombre derivado de la raíz «defenderse», se convirtió en apodo de Gedeón[5].

[1] Jue 6,11. [2] Jue 6,10.25. [3] Jue 6,1-6. [4] Cf. Jue 8,18-19. [5] Jue 6,11-32.

Cuando los madianitas, amalecitas y los «hijos del Oriente» cruzaron el Jordán y acamparon en el valle de Yizrĕʿēʾl, llegó el momento de que Gedeón, «revestido del espíritu de Yahweh», juntase el clan de los abiezritas y los manasitas y las tribus vecinas (Neftalí, Zabulón y Aser). Dios le ratificó su asistencia antes de entrar en combate con la señal de humedecer y secar un vellón[1]. Entonces acampó en ʿĒn Ḥărōd, frente a los de Madián, establecidos en el llano de Yizrĕʿēʾl. Con trescientos guerreros, a que Yahweh redujo, con distintas pruebas, treinta y dos mil que le asistían, Gedeón atacó a los invasores de noche, por diferentes sitios y al son de trompetas. Los despavoridos madianitas se acuchillaron entre sí y huyeron[2]. El acoso de los fugitivos duró hasta allende el Jordán y acabó con la muerte de los dos jefes madianitas, ʿŌrēb y Zĕʾēb, cuyas cabezas se enviaron a Gedeón[3].

[1] Jue 6,34-39. [2] Jue 7,1-22. [3] Jue 7,23-25.

La prudencia del «juez» victorioso evitó un choque con los efraimitas, quienes, celosos de su hegemonía, se quejaban de no haber sido llamados a la lucha[1]. Rechazó otra incursión de los madianitas, al mando de Zébaḥ y Ṣalmunnāʿ, asesinos de sus hermanos, y les dio muerte. Al regresar de esta expedición, castigó a las poblaciones de Sukkōt y Pĕnūʾēl, porque se negaron a ayudarle durante la persecución de los invasores[2].

En el calor de la victoria, los hebreos quisieron nombrarle rey; pero Gedeón se negó, diciendo que Dios era el único soberano, a pesar de lo cual disfrutó de hecho del poder real (muchos exegetas creen que este

episodio ha de situarse entre las dos victorias logradas sobre los madianitas). Con una parte del botín, consistente en anillas de oro, hizo un ᵓēfōd, que, a tenor de las SE, fue causa de la ruina de Gedeón y de su casa[3]. Este *ᵓēfōd* es un punto oscuro de la arqueología bíblica.

La palabra puede denotar: *a*) un vestido que se usa en presencia de Dios tanto por los sacerdotes y levitas[4] como por los seglares[5]; *b*) una vestidura de ceremonia del sumo sacerdote[6]; *c*) un objeto portable destinado a consultar a Yahweh[7]. El *ᵓēfōd* gedeonita no responde a estas características, ante todo por su gran peso (las anillas de oro pesaban 1700 siclos[8]), después por la ausencia de levita o sacerdote y, en fin, porque el propio contexto bíblico da a entender que era de uso ilegítimo. Se ha pensado que fue un objeto idolátrico («todo Israel se prostituyó», es decir, incurrió en la fornicación espiritual), o que la palabra denota simultáneamente el receptáculo de las suertes sagradas, el vestido sacerdotal y otros objetos necesarios para la institución de un santuario.

Bajo el mando de Gedeón, Israel conoció cuarenta años de paz. De las mujeres de su harén, el «juez» tuvo setenta hijos, entre los que destaca → ᵓ**Ăbīmélek**, habido de su concubina de Siquem, y falleció tras una vejez feliz. Fue enterrado en la tumba de su padre, la cual estaba en ʿŎfrāh[9]. El carácter medroso y algo vacilante de Gedeón sirve para destacar el poder de Dios, a quien pertenecieron sus victorias[10]. La Biblia conserva alusiones a sus hazañas[11] y a su fe[12].

[1]Jue 8,1-3. [2]Jue 8,4-21. [3]Jue 8,22-27. [4]1 Re 2,18; 12,18, etc. [5]2 Re 6,14. [6]Éx 28,4-6; 39,2-7. [7]Cf., por ejemplo, 1 Re 14,3; 21, 10, etc. [8]Éx 28,4-6. [9]Jue 8,28-35. [10]Is 9,13; 10,26. [11]Sal 83, 12. [12]Heb 11,32-33.

Una balsa del Nahr Ğālūd, cuya agua procede de la fuente de Ḥărōd. En algún rincón parecido a éste eligió Gedeón a sus soldados. (Foto *Orient Press*)





Valle de Nahr Ğālūd, junto a la antigua Beisán, escenario de las gestas de Gedeón. Pueden apreciarse restos de un puente romano. Al fondo, el valle del Jordán y los montes de Transjordania. (Foto P. Termes)

2. (B, omite, Γεδεών, Γεδσών [A!). Hijo de Refaím y padre de Iammor, de la tribu de Simeón, uno de los antepasados de Judit[1].

[1]Jdt 8,1 (Vg.).

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *Le livre des Juges*, París 1903, págs. 118-162. L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922. págs. 153-171. M. GRESSMANN, *Die Anfänge Israels*, Gotinga 1922. S. TOLKOWSKY, *Gideon's 300*, en *JPOS*, 5 (1925), págs. 69-74. NOTH, 335, pág. 227. A. LODS, *Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle*, París 1930. R. TAMISIER, *Le livre des Juges*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 198-221. A. PENNA, *Gedeone*, en *ECatt*, V, Roma 1950, cols. 1976-1977. H. J. KRAUSS, *Die Königsherrschaft Gottes im AT*, Tubinga 1951. A. MALAMAT, *The War of Gideon and Midian: A Military Approach*, en *PEQ* (1953), págs. 61-65. C. F. WHITLEY, *The Sources of the Gideon Stories*, en *VT*, 7 (1957), págs. 157-164.

J. A. G.-LARRAYA

GÉDER («muro»; Γαδέρ [A], Ἄσει; Vg. *Gader*). Ciudad real cananea, a cuyo monarca vencieron los israelitas en la Cisjordania[1]. La imprecisión de la lista en que figura permite asegurar únicamente que se hallaba en el Négeb septentrional. Eusebio la identifica erróneamente con → **Migdal ʿÉdĕr**. Se ha querido ver en ella a Gĕdōr, Gĕdērāh y Gōšen.

[1]Jos 12,13.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 68,9. ABEL, II, pág. 329. M. L. MARGOLIES, *The Book of Joshua in Greek*, París 1931, pág. 237. *Miqr.*, II, col. 446. SIMONS, § 510 (10) n. 233.

D. VIDAL

GĔDĒRĀH («muro [de ciudad]»; Vg. *Gedera*). Nombre de dos (?) poblaciones hebreas:

1. (Γαδηρα, Γαδιρά). Ciudad de Judá, en la Šĕfēlāh, citada en el libro de Josué[1] y en el de Crónicas[2]: en el primero, al referirse a las poblaciones que correspondieron a la tribu mencionada, y en el segundo al tratar nuevamente de los descendientes del mismo patriarca, los cuales eran alfareros. Puede identificarse con Ḫirbet Ğedīrah, situada a 2 km al suroeste de Laṭrūn, o con Šeiḫ ʿAlī el-Ğidir, que se halla a menos de 8 km al sur de el-Ḥadiṭah. La localización conviene a la Gidirta del mapa de Mádaba y que aparece debajo de Nicópolis.

2. Debió de existir otra ciudad homónima en Benjamín si se atiende al gentilicio ha-gĕdērātī[3]. Puede representarla Ḫirbet Ğudeirah, al este de Beit Liqyā, o Beit Ğudeirah, aldea que se encuentra al norte de el-Ğīb, a condición de que tales sitios tengan la antigüedad necesaria.

[1]Jos 15,36. [2]1 Cr 4,23. [3]1 Cr 12,4.

Bibl.: ABEL, II, págs. 329-330. SIMONS, §§ 318 (A/14), 851.

P. ESTELRICH

GEDERATITA (heb. *ha-gĕdērātī*; ὁ Γαδαραθιίμ; Vg. *Gaderothites*). Patronímico del benjaminita → **Yōzābād**. Se ignora si era oriundo de → **Gĕdērāh** o de → **Gĕdērōt**.

GEDERITA (*ha-gĕdērī*; ὁ Γεδωρίτης; Vg. *Gederites*). Individuo natural de → **Géder** como → **Báʿal Ḥānān**, funcionario de David[1].

[1]1 Cr 27,28.

GĔDĒRŌT («murallas»; Γεδδώρ, Γαληρώ; Vg. *Gaderoht*, *Gideroth*). Ciudad de la Šĕfēlāh, asignada a la tribu de Judá[1]. Los filisteos la ocuparon durante el reinado de Acaz[2]. Eusebio no la identifica, pero la relaciona con Gedrus, ciudad importante situada a 10 millas de Dióspolis, en dirección a Eleuterópolis. Se identifica generalmente con Qaṭrah, la antigua Cedrón[3], situada a 5 km al suroeste de la actual ʿĀqir. Algunos críticos suponen que la Gĕdērōt de Crónicas es idéntica a → **Gĕdērāh**.

[1]Jos 15,41. [2]2 Cr 28,18. [3]1 Mac 15,39.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 68,22,27. ABEL, II, pág. 330. *Miqr.*, II, cols. 447-448. SIMONS, 234, 318 (B/13), 1001, 1005.

D. VIDAL

GĔDĒRŌTÁYIM («los dos muros»; Γάδηρα καὶ αἱ ἐπαύλεις αὐτῆς; Vg. *Gederothaim*). Ciudad mencionada una sola vez en la Biblia. Fue asignada a la tribu de Judá, situada en la Šĕfēlāh[1].El texto hebreo y la Vg. permiten considerarla como una población cercana a Gĕdērāh. De acuerdo con los LXX, hay que traducir el versículo «Gĕdērāh y sus dependencias», con lo que el hebreo *gĕdērōtáyim* quedaría corregido en *gĕdērōtehā*, que ha sido aceptado por casi todos los palestinólogos. Un argumento importante para poder justificar el hecho de traducir de esta forma es el que, al enmendar una ciudad, la lista de los tres versículos[2] suma catorce ciudades (en vez de las quince que resultarían de añadir Gĕdērōtáyim), con lo que el texto queda tal vez más correcto.

[1]Jos 15,36. [2]Jos 15,33-36.

Bibl.: ABEL, II, 330. B. UBACH, *Josué*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1953, pág. 129. *Miqr.*, II, col. 448. SIMONS, 318 (A/15).

G. SARRÓ

ĞEDĪRAH, Ḫirbet. Moderno nombre árabe del lugar en donde quizá estuvo situada → **Gĕdērāh.**

GĔDŌR («muro»; Γεδ[δ]ώρ; Vg. *Gedor*). Nombre de varios lugares bíblicos:

1. Ciudad de la tribu de Judá, de la cuarta región de la montaña citada a continuación de Ḥalḥūl y Bēt Ṣūr[1].

2. Cuna de Yĕrohām, padre de Yōʿēʾlāh y Zĕbadyāh, héroes que se unieron a David en Ṣiqĕlāq[2].

3. Si bien el texto indica «hijo de Yéred», más exactamente se trata de un lugar situado entre Śōkō y Zānōaḥ, poblaciones como ella[3].

4. Hijo de Pĕnūʾēl. Con seguridad se trata de una ciudad[4].

5. (Γεδούρ). Benjaminita, antepasado de Saúl, también posiblemente un nombre de ciudad de la tribu de Benjamín[5].

6. (Κεδρών, Κεδρώ; Vg. *Cedrón*). Ciudad del sur de Jamnia, fortificada por Cendebeo. Para algunos sería Gĕdōr → **Gĕderāh**[6].

Es sumamente complicada la identidad de cada una de estas citas. Todos los autores coinciden en identificar Gĕdōr (§ 1) con Ḫirbet Ğedūr (Iğdūr), a 12 km al norte de



Gehenna o valle de Hinnōm, al pie del monasterio griego de San Onofre. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

Hebrón y 2 al noroeste de Beit Immar, la Gidora mencionada en el *Onomasticon*. Para Dhorme, todos serían idénticos, menos la del § 6, posiblemente Qaṭrah, en la llanura costera; la Géder de Josué 12,13 es posiblemente idéntica para él a la Bēt Gāder de 1Cr 2,51 y ésta a su vez a Gĕdōr (§ 1). Abel está de acuerdo en la identidad de Gĕdōr (§ 1) con Ḫirbet Ğedūr, pero, por otra parte, lo hace el § 2 con Ḫirbet Ğudeirah al noroeste de el-Qubeibah; identifica a su vez la Gĕdōr (§ 3) con la Géder de Josué 12,13 y la Gĕdōr de 1Cr 4,39 (§ 7). Ubach sigue a Abel, identificando además la Gĕdōr del § 4 con la del § 1. Simons sigue aproximadamente la misma pauta que Dhorme, si bien pone en duda alguna identificación.

7. (Γέδαρα; Vg. Gador). Ciudad a la que se dirigieron los descendientes de Simeón. Su identificación es muy dudosa (→ **Gĕrār**, § 1).

[1]Jos 15,58. [2]1 Cr 12,8. [3]1 Cr 4,18. [4]1 Cr 4,4. [5]1 Cr 8,31; 9,37. [6]1 Mac 15,39.41.

Bibl.: ABEL, II, pág. 330. É. DHORME, en *BP*, I, *ad. loc. Miqr.*, II, cols. 434-435 (con bibliografía). SIMONS, §§ 319 (D/3), 322 (11, 27), 853, 863.

P. ESTELRICH

ĞEDŪR, Ḫirbet. Lugar árabe actual con el que se identifica → **Gĕdōr.**

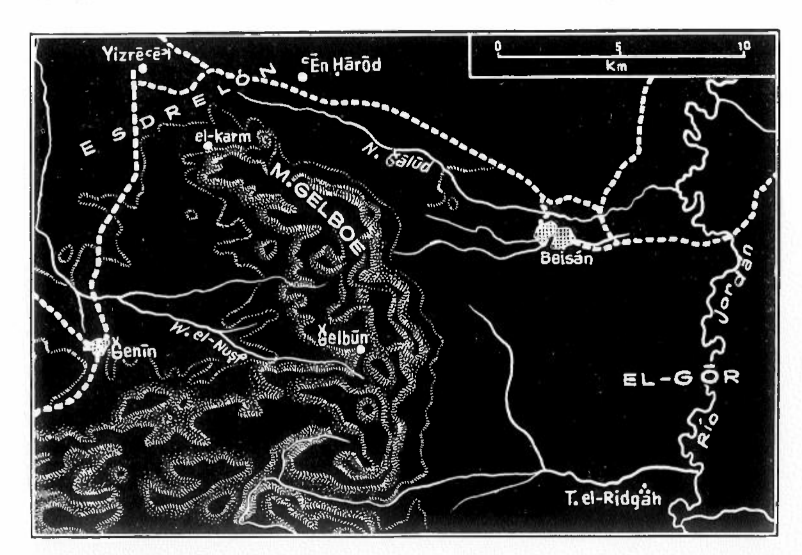
ĞEFĀT, Ḫirbet. Nombre actual del primitivo asentamiento de la ciudad de → **Yōṭbāh.**

GĒḤĀZĪ. Nombre del criado que tuvo el profeta Eliseo, según la derivación del texto original masorético, más conocido en castellano por → **Giezí.**

GEHENNA (γέεννα). Es la transcripción latina de la palabra griega que, a su vez, no es sino helenización del arameo *gē hinnām*, equivalente al hebreo *gē' hinnōm*, o bien sin abreviación alguna, *gē' ben hinnōm*[1], valle de Hinnōm. Es el lugar denominado actualmente Wādī el-Rabābah al suroeste de Jerusalén al final del valle del Tiropeon (**Hinnōm, Valle de**).

La importancia literaria y aun teológica de este rincón empieza con los sacrificios idolátricos que allí practicaron por vez primera los reyes Acaz y Manasés al ofrendar al dios fenicio Molok sus hijos e hijas, pasándolos por el fuego[2].

Tamaña idolatría quedó como tipo de desorden moral y religioso, mereciendo la condena y fustigación por parte del profeta Jeremías que identifica el valle de Hinnōm con → **Tōfet**, del que Dios hará un valle de mortandad[3]; en Isaías no hay mención explícita, pero resulta fácilmente identificable el lugar de abominación vecino a Jerusalén rebosante de inmundicia y cadáveres[4]. De tales textos proféticos arrancan los escritos apocalípticos que ya desde el siglo II A.C., hablan del Hinnōm como del sitio en que tendrá lugar el juicio último de Dios, castigando a los apóstatas e idólatras con tinieblas, fuego y gusanos[5] en una imaginería realista que persistirá casi idéntica hasta muchos Padres



Mapa en el que se indica la situación y extensión del monte Gelboe

de la iglesia cuando comentan las penas corporales del infierno.

Sobre este complejo de realidades histórico-geográficas y literarias apoya el uso de la palabra en el NT y más concretamente en los Sinópticos (fuera de ellos sólo aparece en Sant 3,6). Las diversas afirmaciones: reo de la gehenna del fuego, arrojar cuerpo y alma a la gehenna, hacer a un hijo de la gehenna y potestad de enviar allí cuerpo y alma — que es poder divino —, y el juicio de la gehenna[6], hacen del fatídico lugar la morada de los impíos que estarán allí después de la resurrección en fuerza de una decisión divina y por duración indefinida; así se distingue del → **šĕ'ōl,** que es el lugar de las almas de todos los muertos y que no durará sino hasta el juicio y resurrección. La gehenna como lugar de castigo equivale al «lago de fuego» que menciona abundantemente el Apocalipsis[7] y es el precedente y un apoyo bíblico del infierno católico.

[1] Jos 15,8; 18,16; 2 Re 23,10. [2] 2 Re 16,3; 21,6. [3] Jer 7,30 y sigs.; 19,6; 32,35. [4] Is 31,9; 66,15.24. [5] Apócrifos: *Enok* etiópico, 27,1 y sigs.; 54,1 y sigs.; 56,3; 90,26-27; 4 Esd 7,36; *Oráculos Sibilinos,* 1,103; 4,185-186. [6] Cf. Mt 5,22.29; 10,28; 18,9; 23,15.33; Mc 9,34 y sigs.; Lc 12,5. [7] Ap 19,20; 20,10.14-15, etc.

Bibl.: J. JEREMIAS, γέεννα, en *ThW,* I, págs. 655-656. J. CHAINE, *Géhenne,* en *DBS,* III, cols. 563-579. STRACK-BILLERBECK, IV, págs. 1029-1118.

C. GANCHO

Gelboe, la montaña que guarda el paso de la llanura de Esdrelón al Jordán y que presenció la muerte de Saúl, vista desde la región cercana a Beisán. (Foto *Orient Press*)

Llanura de Genesaret. Vista desde Tell el-ᶜOreimah. Al fondo, junto al agua, se divisa la vegetación de Magdala (el-Meğdel); las ruinas que aparecen en el centro corresponden al Ḫirbet el-Minyah («Ruinas del Puertecito»). (Foto S. Bartina)

Ğebel Ğermaq. Este monte, la cima más alta de la Palestina cisjordánica, se halla situado junto a Ğebel Zebūd, otra importante elevación de terreno en Galilea, a corta distancia de la ciudad de Ṣafed, en el camino que lleva a Damasco. (Foto S. Bartina).

ǦEL'AD, Ǧebel. Monte situado en la región bíblica de → **Galaad.**

ǦEL'AD, Ḫirbet. Nombre árabe moderno que ha conservado el hebreo de → **Galaad.**

GELBOE (heb. *gilbōa'*; Γελβουέ; Vg. *Gelboe*). Sierra de la tribu de Isacar, situada en el extremo oriental de la llanura de Esdrelón. Tiene la forma de una gran espiral orientada de norte a sudeste, con la parte gruesa mirando a Beisán. Sus dimensiones aproximadas son 13 km de largo por unos 9 de ancho, siendo Šeiḫ Burqān la altura máxima (518 m). Está rodeado por el río Ǧālūd al norte y nordeste, Wādī Šemmah y el-Nuṣf por occidente y Wādī Šūbāš por el sur. La vertiente occidental es de subidas suaves con numerosas plataformas, mientras que la oriental y septentrional está casi cortada a pico, apareciendo muestras de las primitivas fallas; la parte occidental es rica en agricultura de secano, cultivándose cereales, olivos e higueras. En principio, la cordillera se prolongaba más hacia el norte, hasta el Ǧebel Daḥi, y posteriormente fue cortada por el valle del río Ǧālūd. El nombre del monte bíblico ha persistido en la población de Ǧelbūn, situada en plena cordillera, a unos 9 km al suroeste de Beisán, conocida ya por Eusebio. Es el lugar en donde Saúl fue derrotado por los filisteos y se suicidó, y donde pereció también su hijo Jonatán[1]. Con motivo de dichas muertes, compuso David la hermosa elegía en que canta la figura de los difuntos[2], y en ella maldice al monte, testigo de la muerte, para que jamás reciba «rocío ni lluvia»[3].

[1] 1 Sm 28,4; 31,1.8; 2 Sm 1,6; 21,12; 1 Cr 10,1.8. [2] 2 Sm 1,19-27. [3] 2 Sm 1,21.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 72,10. GUÉRIN, *Samarie*, I, págs. 335-336. ABEL, I, págs. 62, 358. P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante storico della Bibbia*, Turín 1955. *Miqr.*, II, col. 486, con bibliografía. G. E. WRIGHT - F. V. FILSON, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, Londres 1957. SIMONS, §§ 92, 562, 1604.

R. SÁNCHEZ

GĔLĪL. Nombre hebreo de la región conocida en castellano con el nombre de → **Galilea.**

GĔLĪLŌT (Γαλιλώθ; Vg. *ad tumulos*). Ciudad mencionada una sola vez en las SE, en la determinación de los límites de Judá y Benjamín[1] (→ **Galgal,** § 5).

[1] Jos 18,17.

GĔMALLĪ (et. abr. de *gamlī'ēl*; Γαμαλί; Vg. *Gemalli*). Padre de 'Ammī'ēl, explorador de la tribu de Dan, que Moisés envió a reconocer la tierra de Canaán[1].

[1] Nm 13,12.

Bibl.: NOTH, 352, pág. 183.

GĔMĀRĀ' (aram. «complemento»; heb. *gĕmārāh*). La voz Gĕmārā' tiene dos acepciones:

1. Estudio o enseñanza verbal, opuesto a → **Mišnāh,** que denota también equivocadamente el → **Talmūd.**

2. Explicación tradicional de la Mišnāh y resumen de las controversias que suscitó dicha explicación en las academias judías. En este último sentido, que es el más específico, la Gĕmārā' es una especie de enciclopedia de los conocimientos del → **judaísmo** hasta el siglo VI D. C., compuesta en arameo y en estilo conciso. Existen dos redacciones de la Gĕmārā': la de las academias babilónicas o *Talmūd babli* (Talmūd de Babilonia), que es la más completa, y la de las academias palestinas o *Talmūd yĕrūšalmi* (Talmūd de Jerusalén).

M. V. ARRABAL

GĔMARYĀH(Ū) («Dios cumplió»; bab. *gamaryāma*; Γαμαρίας; Vg. *Gamarias*). Nombre de dos personas citadas en el libro de Jeremías:

1. Hijo de Ḥilqiyyāh, a quien el rey Sedecías envió, acompañado de 'El'āšāh, a Nabucodonosor. El profeta Jeremías aprovechó la ocasión para mandar por medio de los mismos una carta destinada al resto de los ancianos de la Cautividad[1].

2. (heb. *gĕmaryāhū*). Hijo del escriba Šāfān, uno de los altos funcionarios del rey Joaquim, a quienes se avisó de que Bārūk había leído al pueblo el volumen de las profecías de Jeremías. Posteriormente, Gĕmaryāhū trató de impedir con 'Elnātān y Dĕlāyāhū que el monarca quemase el rollo de escritos proféticos[2].

[1] Jer 29,3; cf. ibid., vers. 1-2. [2] Jer 36,12.13.15.

Bibl.: A. UGNAD, *Aramaische Papyri aus Elephantine*, Leipzig 1911, págs. 3-4. A. T. CLAY, *Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period*, New Haven 1912, pág. 169. NOTH, 356, págs. 21, 57, 175. *Miqr.*, II, col. 527.

R. FUSTÉ

GEMATRÍA. I. NOMBRE Y ETIMOLOGÍA. Según la explicación de algunos (Krauss, Levy), la palabra «gematría» viene, por corrupción, de *geometría* (γεωμετρία), como si su acepción se hubiera extendido de su sector primitivo de ciencia que «mide la tierra», y posterior de ciencia de las medidas longitudinales, superficiales, cúbicas e hipercúbicas, a todo el campo del cómputo matemático, incluso al lógico o del lenguaje, al místico y al cabalístico. Según otros (Sachs, Bacher), viene del griego γραμματεία, «juego con las letras», que es algo análogo a la esencia de nuestros crucigramas, lo cual parece más aceptable. Se la ha llamado también *gematrion* y *gematrikón*.

II. DEFINICIÓN. Gematría es un sistema de expresión y, por ende, un método de interpretación, que se funda en el valor numérico de las letras. El hebreo, el griego y el latín no poseían nuestros caracteres numerales llamados arábigos y utilizaban las letras con valor numérico prefijado. La esencia de la gematría consiste en que, al decirse algo con las palabras escritas, y por lo mismo con sus elementos esenciales que son las letras, se significa también otra cosa, en cuanto se emplean los números incrustados o coincidentes con las mismas letras escogidas, o viceversa, se dan una cifra con la que se indica además o solamente una palabra, que ha de hallarse por sustitución y cómputos.

III. CLASES DE GEMATRÍA. Suelen distinguirse dos clases de gematría, radicalmente distintas. 1. La que consiste en la permutación de las letras por números, fundándose en determinadas analogías, y es la gematría

estrictamente dicha. 2. La que consiste en permutar entre sí, según determinado orden, las letras del alfabeto (→ **Atbaš**).

Atendiendo sólo al primer tipo, pueden darse diversas especies de gematría. He aquí algunas.

1. Justificación de normas. Puede usarse de la interpretación gemátrica para recomendar principios y costumbres religiosos o morales. En el libro de los Números 6,5 se dice: «Mientras dure el voto de su nazireato no pasará navaja sobre su cabeza; hasta que se haya cumplido el período por que se consagró a Yahweh será considerado santo» (*qādōš yihyeh*). La última palabra hebrea, si se atiende sólo a su consonantismo, por ser la vocalización una intrusión posterior, da 30, porque $y + h + y + h = 10 + 5 + 10 + 5 = 30$. De donde dedujeron los intérpretes talmúdicos que el mismo texto indica que el período de un «voto nazarita» de santificación ha de durar por lo menos treinta días (*Nāzir*, 1,3, 4b, 5a).

2. La gematría como mnemotecnia. La palabra hebrea «concepción» o «gravidez» (*hērāyōn*) indica en sí misma su duración normal de 271 días, porque $h + r + y + w + n = 5 + 200 + 10 + 6 + 50 = 271$.

3. Convertibilidad de nombres en cifras y viceversa. En Gn 14,14 se dice que Abraham persiguió con 318 (*šyḥ*, resuelto luego en *šĕmōnāh ʿāśār ū-šĕlōš mēʾōt*) hombres suyos a los reyes que se llevaron a Lot. Pero se ha visto que la cifra puede resolverse también en el nombre ʾĔlīʿézer ($= ^{\circ} + l + y + ^{c} + z + r = 1 + 30 + 10 + 70 + 7 + 200 = 318$). Se trataría, pues, del criado de Abraham, evidentemente con sus hombres. De modo parecido se ha considerado que en Dt 22,1-6 las letras del versículo dan 345, que es cifra del nombre *Moisés*.

Cada palabra puede convertirse en una cifra, por suma de sus letras-números. Especialmente interesaron los nombres propios. Pero se comprende que siendo muy sencillo sacar de un nombre su cifra correspondiente, es prácticamente imposible de la cifra sacar un nombre concreto y determinado, si no concurren otros datos que orienten, porque puede obtenerse, sobre todo si las letras que se han de combinar son muchas, una cantidad de nombres de hecho ilimitada. Un caso preciso de este aspecto, en la exégesis bíblica, es la resolución de la cifra de la bestia apocalíptica 666 (→ **Apocalíptico, Número**).

4. El valor numérico, tercio de comparación. Otro caso típico de gematría se da cuando la identidad del número conseguido con la suma de letras de un nombre sirve de tercer extremo de comparación lógica con otra, u otras, palabras o conceptos independientes, cuyas letras dan la misma cifra. Así, por ejemplo, la escala que en sueños vio Jacob llegar hasta el cielo[1], es nada menos que la Ley del Sinaí, porque *sullām*, «escalera», y *Sinay* ($s + l + m = 30 + 60 + 40 = s + y + n + y = 60 + 10 + 50 + 10$) dan 130 (→ **Isopsefia**).

Otro caso parecido es la explicación, en las elucubraciones de la cábala del porqué la palabra *māqōm*, «lugar», equivale a *Yahweh*. La razón es porque $y + h + w + h$ es $10 + 5 + 6 + 5$; pero, elevando estos números al cubo, se tiene $100 + 25 + 36 + 25$ que da 186. Ahora bien, «lugar» es precisamente $m + q + w + m = 40 + 100 + 6 + 40 = 186$.

[1] Gn 28,12.

5. Cronogramas. El cronograma consiste en indicar una fecha por medio de una palabra o frase en la cual la suma de todas las letras o solamente de algunas, diferenciadas por algún distintivo especial, dan la cifra que se pretende. Así, *Lex CoMMunis* da, por combinación, MCMXL = 1940, la fecha pretendida. Soncino dató la edición del Talmūd con la conocida palabra *GeMaRaʾ* $= g + m + r + ^{\circ} = 3 + 40 + 200 + 1 = 244$, es decir, 5244 del cómputo judío, equivalente al 1484 d. c. El empleo del cronograma es de uso al parecer bastante reciente. Estuvo en boga entre los judíos de la Edad Media y no se ha demostrado que esté presente en la Biblia.

6. Juegos de ingenio. El paso del valor numérico al real de las letras es base de múltiples artificios ingeniosos. En felicitaciones, de época actual, pueden verse casos como éste. A un septuagenario se le desea que cambie el vino en agua. Interpretado es: *yayin* ($y + y + n = 10 + 10 + 50$) da 70; *máyim* ($m + y + m = 40 + 40 + 10$) da 90. Se le desea, pues, que llegue a nonagenario.

IV. Valor exegético de la gematría. La gematría vio su máximo auge entre los rabinos de épocas más recientes que la bíblica. Muchas veces no pretenden éstos una exégesis estricta del texto sagrado, sino una interpretación simbólica o mnemotécnica, o bien buscan un alcance homilético haggádico, y en estos casos, la doctrina que predican, aunque puede ser verdadera y buena, nada tiene que ver directamente con el sentido literal del texto que interpretan.

Sólo la exégesis por gematría del texto bíblico será justa, cuando el mismo autor sagrado la hubiese empleado y pretendido y nos constare de modo seguro de esta intención del autor; de lo contrario, puede llevar a fantasías subjetivas o a ensueños sin base ni realidad.

Bibl.: S. A. Horodezky, *Gematria*, en *EJud*, VII, págs. 170-179. S. Mowshowitz, *Gematria*, en *UJE*, IV, págs. 525-526.

S. BARTINA

ĞEMDET NAṢR. Lugar situado a 24 km al nordeste de Tell Oḥeimir, la antigua Kiš. Las excavaciones pusieron de manifiesto en él una cerámica coloreada en rojo y negro de tipo nuevo, que, acompañada de otros restos de cultura de amplia difusión geográfica — desde Irán a, probablemente, Egipto (cultura de Naqādah II)—, permitió el establecimiento de un período protohistórico sumerio: el de Ğemdet Naṣr, intermedio entre el de Uruk VI-IV (*ca.* 3000 a.c.) y el de Mesilim (*ca.* 2600 a.c.) El período de Ğemdet Naṣr se data alrededor de 2800-2700 a. c. En él todas las manifestaciones artísticas y sociales alcanzaron un desarrollo notable (→ **Sumer**).

Bibl.: S. Moscati, *L'Oriente Antico*, Milán 1952. G. R. Castellino, *Le Civiltà Mesopotamiche*, Venecia 1961.

D. VIDAL

GEMELOS (*tĕʾōmīm*, de *tāʾam*, «ser gemelo»; as. *taʾumu, tuʾamu;* ar. *tuʾm*^{un}, *tūʾam*^{un}; δίδυμοι, δίδυμα[τέκνα]; Vg. *gemini, gemelli*). Hay casos en la Biblia en que se habla de los mellizos. Son importantes aquellos en que se ventila el derecho de sucesión, tanto más si se trata de la línea mesiánica. En cuanto a la primogenitura y sucesión hereditaria en el caso de Isaac y Rebeca, Esaú hijo de Abraham no puede llamarse en absoluto, el primero, ya que Jacob le «suplanta»[1]; en ellos está el destino de dos pueblos muy distintos. De modo parecido, entre los mellizos de Judá y Tāmār parece ser primero Zéraḥ, pero consigue realmente la primogenitura Péreṣ[2].

El apóstol Tomás (Θωμ-ᾶς, de *tʾm*) es llamado → **Dídimo** («mellizo» en fuerza del griego). De esta particularidad no han llegado más noticias que el nombre[3].

Los Castores, Polideuco (Pólux) y Cástor, gemelos, fueron en la mitología grecorromana protectores de los navegantes. Les corresponde la constelación de *Gemini* («los Gemelos»), que es el tercer signo del zodíaco. Lucas indica[4] que en la proa del barco en que Pablo fue conducido a Roma iban los mascarones o distintivos de los Gemelos o Dióscuros (→ **Castores**).

El nombre de mes helenista διοσκορίνϑιος, dedicado a la constelación de los Gemelos, se menciona en el libro de los Macabeos[5].

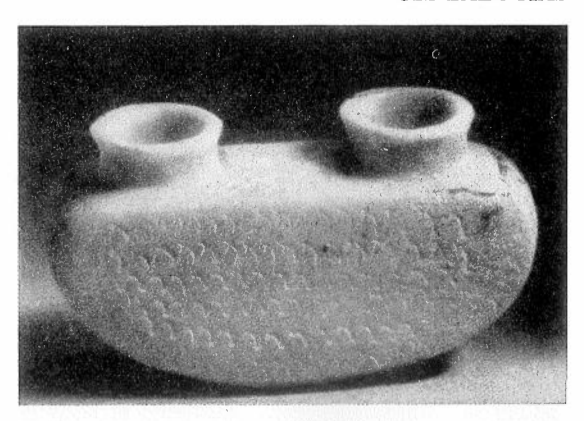
En sentido figurado, la imagen de los gemelos se usa en metáforas atrevidas muy del gusto oriental. Al describir la belleza de la esposa en el Cantar de los Cantares, para expresar que sus dientes son perfectos se les compara a un rebaño de cándidas ovejas numerosas en su semejanza. El perfecto y pleno es como oveja productiva; el roto o cariado, oveja estéril. Más aún, en los dos órdenes de las mandíbulas, los dientes son gemelos en correspondencia recíproca (*matʾīmōt*) sin que falte ninguno[6]. En el mismo estilo, «dos crías mellizas de gacela que pacen entre lirios» asemejan, según el lírico cantor, los senos de la esposa[7].

[1] Gn 25,22-26. [2] Gn 38,27-30; Mt 1,3. [3] Jn 11,16; 20,24; 21,2. [4] Act 28,11. [5] 2 Mac 11,21. [6] Cant 4,2; 6,5. [7] Cant 4,5; 7,3.

S. BARTINA

ǦEMMAH, Tell. Moderno nombre árabe de la ciudad bíblica de → **Gĕrār.**

GENEALOGÍAS. Hay en la Biblia dos clases fundamentales de listas de linaje: Unas son cristalización de tradiciones históricas y etnográficas, clase a la que pertenecen la mayoría de las listas del Génesis, que fueron designadas con el nombre de *tōlĕdōt* o *sēfer tōlĕdōt*[1]. Las otras son genealogías tribales y listas de linaje de casas patriarcales; a esta clase pertenecen las listas de los oficiales de Números y los capítulos genealógicos de los libros de Crónicas. Hay igualmente varias genealogías detalladas que cuentan el orden de las generaciones de una familia, especialmente de las que representaron un papel preponderante en la historia de Israel, tales como la casa de Ṣādōq[2], la casa de David[3], la casa de Saūl[4]; y a veces cuentan también el orden genealógico de familias menos importantes[5]. La Biblia por sí misma no establece diferencia entre los géneros de linaje, y las genealogías histórico-etnográficas por una parte, y las tribales por otra; están ambas basadas en la creencia



Doble recipiente de alabastro. Proviene de Susa, del período de Ǧemdet Naṣr

según la cual no hay diferencia entre el modo de crecimiento del pueblo de una tribu o de una casa patriarcal, y así todo el género humano tiene un padre común. No es posible en todos los casos establecer clara diferencia entre ambos géneros genealógicos.

[1] Gn 5,1; 6,9; 10,1, etc. [2] 1 Cr 5,34-41, etc. [3] 1 Cr 2,12-18; 3,1-24, etc. [4] 1 Cr 8,33 y sigs., etc. [5] 1 Cr 2,34-41; 5,14, etc.

No sabemos desde qué época se comenzó a hacer listas de linaje en Israel, pero con toda seguridad su tradición es muy antigua, ya que estos linajes son los que otorgaron al hombre condición de ciudadano, dueño de una heredad y dotado de derechos en el seno de su pueblo, siendo éste uno de los síntomas de una sociedad cuya organización está basada en la tribu patriarcal. Tampoco sabemos cuál fue la característica y el volumen de estas listas de linaje y en qué medida y en dónde eran guardadas generalmente. Es casi seguro que fundamentalmente fueron listas de familias y casas patriarcales y no de individuos y que unas pocas de ellas se reunieron por las necesidades oficiales, tales como censos del pueblo, servicio militar y recaudación de tributos. Tenemos noticias de listas de linajes familiares halladas en Israel, por lo que se lee en Esdras 2,62 referente a las familias de los sacerdotes, quienes bus-

Vasija de alabastro en forma de sapo. Proviene de Susa, período de Ǧemdet Naṣr



caron en el comienzo de la Cautividad el registro de su linaje y no lo encontraron. Y Nehemías también menciona[1] el *sēfer ha-yáḥas* (aquí hay que leer «libro genealógico») de los que inmigraron con anterioridad. Un indicio de la existencia de listas de linaje en Israel lo hay también en expresiones tales como: «... y si no, bórrame de tu libro»[2], «y en tu libro todos serán inscritos»[3], «el libro de la Casa de Israel»[4], que se encuentran en varios de los libros de la Biblia.

[1]Neh 7,5. [2]Éx 32,32. [3]Sal 139,16. [4]Ez 13,9.

Después de la Cautividad, el problema del linaje recibió una importancia especial. Era sobre todo importante el asunto del linaje de los sacerdotes y de los levitas que debían así probar su legitimidad para el servicio en el santuario. Pero igualmente el resto de los cautivos de la Diáspora tenía interés en probar su linaje, pues seguramente de ello dependía el derecho a la heredad de sus padres. En aquella época se suscitó el asunto en las antiguas listas de linaje, pasando varias de éstas a los primeros capítulos del libro de Crónicas, compuesto al fin de la época persa; también en Ester, Judit y Tobit de la misma época, se dan con detalle los linajes de los principales personajes del relato. Se trata evidentemente en estos relatos de genealogías reales, pero es de destacar el hecho de que en los tres libros ocurre la acción en época muy anterior a la de composición de los libros.

Las genealogías bíblicas del Génesis, que empiezan con el libro de la generación de Adán[1] y con la de los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet[2], cuentan la historia de la humanidad desde su comienzo hasta el florecimiento de los pueblos vecinos del escriba bíblico, siendo consignados como esquema genealógico destinado a mostrar la elección de Israel de entre los pueblos. Según estas genealogías, todos los hombres provienen de un solo padre primitivo, el primer hombre, y son sus descendientes los que se dividieron en pueblos, tribus y familias. Así la elección de Israel de entre los pueblos no es más que la elección de una familia o casa patriarcal (en este caso, los descendientes de Jacob-Israel) de entre todos los hombres.

[1]Gn 5,1. [2]Gn 10,1.

El esquema genealógico del Génesis cuenta diez generaciones de patriarcas desde Adán hasta Noé[1] y asimismo diez generaciones desde Sem, hijo de Noé, hasta Abraham[2]. Esta relación es paralela a la lista de los reyes sumerobabilónicos, que cuenta los reyes que reinaron antes del Diluvio en un grupo y los de después del Diluvio en otro grupo. Pero la lista de los reyes sumerios está teñida de concepción mitológica: todos los reyes que cita antes del Diluvio, y algunos posteriores al Diluvio, son dioses o semidioses y por eso no tiene necesidad de fijar sus generaciones como esquema genealógico continuo. La lista bíblica asigna también gran longevidad a estas generaciones primeras de la humanidad y está basada, según parece, en las mismas tradiciones antiguas; pero, no obstante, hay en ellas una oposición a la concepción mitológica, necesitando, por lo tanto, de un esquema de generaciones continuas ininterrumpidas ni tan sólo a causa del Diluvio. La oposición a la concepción mitológica, concepción que ve en los antepasados de las naciones figuras de dioses y héroes sobrehumanos, toma expresión también en las otras genealogías del Génesis, y en primer lugar, en la Tabla de las Naciones[3]: ésta concibe en forma esquemática a los pueblos conocidos del autor como setenta descendientes de los tres hijos de Noé, los tres padres de la humanidad. Según esta misma concepción antimitológica se definen en la Biblia las relaciones de parentesco entre Israel y los pueblos cercanos en origen, descendientes, según el Génesis, de Téraḥ, Abraham e Isaac. Estos pueblos y tribus, que se cuentan en los esquemas genealógicos de los hijos de Nāḥōr[4], Bĕnē Qédem[5], hijos de Ismael[6] e hijos de Esaú[7] son, tanto en sus divisiones como en sus subdivisiones, descendientes de patriarcas designados, por lo general, con nombres de tribus y aun con nombres de ciudades o comarcas. Este método se usa también en las listas de linaje de las tribus de Israel.

[1]Gn cap. 5. [2]Gn 11,10-26. [3]Gn cap. 10. [4]Gn 22,21-24. [5]Gn 25,1-6. [6]Gn 25,12-16. [7]Gn cap. 36.

Hay investigadores que vieron en las listas genealógicas de la Biblia un método corriente de transmisión de memorias etnográficas y noticias de historia local, y de la forma de establecimiento de las distintas tribus y familias. Estos investigadores trataron también de establecer reglas para la composición de los distintos árboles genealógicos, por ejemplo, la reunión de dos unidades étnicas o tribales puede tomar expresión en la noticia que se da sobre el tema. La fusión de una tribu que toma posesión de una zona nueva con los habitantes anteriores de esa misma zona es descrita como la boda del antepasado de la tribu con una de las mujeres del lugar, o incluso con una concubina. Las hijas representan por lo general colonias dependientes de la ciudad principal, y los hijos representan subtribus o familias, siendo los hijos primogénitos las familias o tribus más antiguas o más fuertes. Los individuos extraños incluidos en la genealogía de una tribu indican, por lo general, familias débiles anexionadas a una tribu fuerte; y así sucesivamente.

Es claro que estas reglas no pueden dar suficiente explicación a los linajes familiares y a los grados de parentesco que hay en las diferentes listas genealógicas. A pesar de ello nos ayudan a conocer las relaciones étnicas y los procesos de asentamiento de las tribus. Por ejemplo, la expresión «padre de Fulano» de las listas de linaje de 1Cr muestran en su mayor parte la relación entre una familia y un lugar definido; la fórmula es: Šōbāl padre de Qiryat Yĕʿārīm[1]; Śalmāʾ padre de Bēt Léḥem[2], etc. No hay que sacar en conclusión resultados definitivos que estén basados solamente en las explicaciones de las listas de linaje según estas reglas, puesto que algunos de los relatos y tradiciones sobre relaciones de familia, entre ellos los incluidos en las listas genealógicas, tienen su fuente en la tradición popular, y son mezcla de una descripción esquemática de la realidad histórica con leyendas y anécdotas populares.

Uno de los fenómenos corrientes en las listas de linaje de la Biblia es la repetición de un nombre, ya sea de pueblo, tribu o familia, en distintos esquemas genea-

lógicos y aun en esquemas genealógicos compuestos, apareciendo una vez como padre y otra como hijo, o una vez como tío y otra como hermano. Por ejemplo: ʾĂrām es designado en Gn 10,22 como padre de ʿŪṣ, y en Gn 22,21 ʿŪṣ es hijo de Nāḥōr y tío de ʾĂrām. En Gn 36,5.14 Qōraḥ es hijo de Esaú y en el ver. 16 del mismo capítulo Qōraḥ es hijo de ʾĔlîfaz. En 1Cr 2,9 Rām es hijo de Ḥeṣrōn y hermano de Yĕraḥmĕʾēl y en el ver. 27 del citado capítulo Rām es el primogénito de Yĕraḥmĕʾēl. A veces un nombre es tomado en distintas listas de linaje en divisiones étnicas o tribales distintas; prueba de ello la tenemos, por ejemplo, en los nombres Zéraḥ, Qōraḥ y Qĕnaz que figuran, tanto en las listas de los hijos de Esaú en Gn cap. 36, como en las de las familias de Judá en 1Cr 2,4; Bĕrîʿāh que es tanto uno de los hijos de Efraím[3] como uno de los hijos de Aser[4]; Ḥeṣrōn, que es hijo de Rubén[5] y se encuentra también entre los hijos de Péreṣ, hijo de Judá[6]. No es imposible que dos unidades étnicas o dos tribus totalmente distintas tengan un nombre común; pero, por regla general, el hallazgo de un nombre en varias listas, cuando está claro que es nombre de tribu o de familia (es decir, si es hijo del primitivo antepasado, hijo o nieto del padre de la tribu, nombre de lugar o de comarca) y no nombre de individuo, suele indicar que se refiere a esa tribu o familia, aunque su linaje difiera de una lista a otra. Las causas de estas repeticiones de nombre o modificación de linaje son variadas; pero no pocas modificaciones de este género representan cambios de estados históricos y relaciones de equilibrio entre tribus, familias y casas patriarcales. La repetición de un nombre en varias divisiones étnicas o tribales puede significar la emigración de familias o casas patriarcales de una a otra zona, o la mezcla de fuentes étnicas distintas, y así sucesivamente.

Los redactores de las listas genealógicas bíblicas, y en especial los autores de las listas de 1Cr, no contaron con una serie genealógica clara y sincronizada, sino con listas y tradiciones distintas, algunas diferentes entre sí. Y era posible componerlas y agregarlas, aun guardando la característica original de cada una, porque los redactores veían en estas listas linajes de individuos, algunos de ellos padres de tribus y familias. Por eso, los compiladores no tuvieron ninguna dificultad en que un nombre volviera a repetirse tantas y tantas veces, pues, según su punto de vista, no eran datos divergentes sobre una casa patriarcal, sino nombres de persona distintos, ligados unos a otros por relaciones de linaje.

[1] 1 Cr 2,50. [2] 1 Cr 2,51. [3] 1 Cr 7,23. [4] Gn 46,17. [5] Gn 46,9. [6] Gn 46,12.

Bibl.: B. LUTHER, *Die Israelitischen Stämme*, en *ZAW*, 21 (1901), págs. 33-76. W. ROBERTSON SMITH, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Londres 1903, págs. 3-39. E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906, *passim*. L. FREUND, *Über Genealogien und Familienreinheit in biblischer und talmudischer Zeit*, Berlín 1917, págs. 265-311. S. KLEIN, *Investigaciones sobre los capítulos genealógicos del libro de Crónicas*, en *Sion*, 2 (1927), págs. 1-16; 3 (1929); 4 (1930), págs. 14-30 (en heb.). M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930, *passim*. W. DUFFY, *The Tribal Historical Theory on the Origin of the Hebrew People*, Washington 1944. U. CASSUTTO, *From Adam to Noah*, Jerusalén 1945, págs. 168-199 (en heb.). J. LIVER, *The House of David*, Jerusalén 1959, págs. 3-46 (en heb.).

J. LIVER

GENEALOGÍAS DE JESUCRISTO. Las insertan san Mateo al principio de su evangelio[1] y san Lucas después del bautismo de Jesús[2]. Coinciden en los nombres de Jesús y José, en los de Salatiel y Zorobabel, y en los que van desde Abraham a David. Pero discrepan en todos los demás y siguen un orden diverso: san Lucas sube desde Jesús hasta Adán y Dios, mientras san Mateo desciende desde Abraham hasta Jesús, cuya concepción virginal se supone o se expresa en ambas. Cada una tiene características literarias propias, que es preciso tener presente en su interpretación. Son varias las explicaciones que se dan para conciliar las discrepancias que ofrecen, sin que se haya llegado todavía a un acuerdo entre los autores sobre la solución más probable, aunque son muchos los que opinan que san Lucas reproduce el árbol genealógico de Jesús por María, y el primer evangelista, el de san José. Generalmente se admite que ambos se apoyan en documentos públicos o familiares y en los datos genealógicos contenidos en el AT y que san Lucas, al consignar su genealogía, conocía la de san Mateo.

[1] Mt 1,1-17. [2] Lc 3,23-28.

1. GENEALOGÍA DE SAN MATEO. Está repartida artificiosamente en tres series de catorce generaciones, separadas entre sí por los dos acontecimientos más importantes de la historia de Israel: el reinado de David y la cautividad de Babilonia[1]. El número 14, de no ser simplemente un recurso mnemotécnico, se habría formado sistemáticamente para poner de relieve el carácter davídico de la genealogía, siendo de advertir que las tres consonantes del nombre de David dan en hebreo el número 14 (D = 4, W = 6, D = 4). Posiblemente se omitieron, para obtener este cómputo, los nombres de Ocozías, Joás y Amasías, entre Joram y Ozías. En la tercera serie, el número 14 sólo se obtiene incluyendo a Jesús, y en la segunda, suponiendo como primitiva una variante, que la mayoría de los críticos rechazan con la Vulgata: «Josías engendró a Joaquim, Joaquim engendró a Jeconías»[2]. También en la serie primera se puede conjeturar que se han suprimido varios nombres, ya que no parece probable que durante la permanencia de los hebreos en Egipto, entre Fares y Naasón, aparezcan sólo Esrom, Aram y Aminadab para cubrir un período de 430 años[3], contándose asimismo sólo dos nombres, Booz y Obed, para llenar casi tres siglos entre Salomón y Jesé[4].

Otra de las particularidades de la genealogía de san Mateo es la de dar cabida a cuatro mujeres extrañas a la raza israelita, que no están exentas de mancilla en la historia bíblica: Tāmār que, sobre ser cananea, se fingió prostituta para obtener descendencia de Judá[5]; Rahab, cananea también y meretriz[6]; Rut, de raza moabita, excluida para siempre de la comunidad hebrea[7]; Betsabé, probablemente hitita como su marido Urías, y adúltera[8]. Es posible que el evangelista haya pensado únicamente en la celebridad de estas mujeres; pero es más obvio suponer en él la intención de poner de relieve que Cristo representaba también la humanidad gentil y pecadora que venía a redimir. Por lo demás, estas sombras sirven para que resalte más la blancura del último anillo que enlaza físicamente a Jesús con

su ascendencia davídica y patriarcal, María, la esposa de José, Madre virgen del Mesías. El cambio brusco de la fórmula con que José se relaciona con Jesús manifiesta en el evangelista la intención de afirmar la concepción virginal del Mesías.

[1]Mt 1,17. [2]Mt 1,11. [3]Éx 12,40; cf. Gál 3,17. [4]Mt 1,5-6. [5]Gn 38,12-19. [6]Jos 2,1. [7]Dt 23,4. [8]2 Sm 11,2-5.

2. Genealogía de san Lucas. De los 77 nombres que comprende, incluidos los dos extremos, Jesús y Adán, hay cuatro críticamente dudosos: Malat y Leví, que se repiten, tal vez indebidamente[1]; Admín, acaso repetición del precedente Aminadab; Arni, transformación probable de Aram[2]; y Cainan, que falta en el texto hebreo[3]. Es infundado por lo mismo el simbolismo que se ha querido ver en los número 77 ó 72 de esta lista. Pero al relacionar a Cristo con Adán y con Dios, la genealogía de san Lucas sugiere que Cristo es el segundo Adán, según la concepción paulina, e hijo de Dios, como lo acaba de proclamar la voz celestial[4].

[1]Lc 3,23-24.29. [2]Lc 3,33; cf. Mt 1,3-4. [3]Lc 3,33; cf. Gn 10,24; 11,12 (LXX). [4]Lc 3,22.

3. Conciliación de las discrepancias. La dificultad se centra en explicar la doble filiación de José y de Salatiel. Muchos, siguiendo a Julio Africano, la explican por la ley del levirato[1]: Jacob, casado con la viuda de su hermano Helí, sería padre natural de José y Helí padre legal. Caso análogo se habría repetido con Salatiel. Otros muchos suponen que san Lucas relata la genealogía de María, que podía coincidir con la legal de san José, y san Mateo la de este último o la lista transmisora de los derechos dinásticos al trono de David. Prescindiendo de las variadas conjeturas e hipótesis que estas dos soluciones fundamentales tienen que presuponer, parece más probable que san Lucas, en una u otra forma, reproduzca la genealogía real de Jesús por María.

[1]Dt 25,5-6.

Bibl.: P. Vogt, *Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas. Eine historisch-exegetische Untersuchung*, en *BSt*, 12 (1907). J. M. Heer, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas. Ihre ursprüngliche Bedeutung und Textgestalt und ihre Quellen. Eine exegetisch-kritische Studie*, en *BSt*, 15 (1910). P. Pous, en *VD*, 5 (1925), págs. 41-48; 7 (1927), págs. 267-271. U. Holzmeister, en *VD*, 23 (1943), págs. 9-18. H. Simon - G. Gómez Dorado, *Praelectiones biblicae. Novum Testamentum*, I ,7.ª ed., Turín-Madrid 1947, págs. 265-274. J. M.ª Bover, *Vida de N.S. Jesucristo*, Barcelona 1956, págs. 110-118. T. García de Orbiso, *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento*, I, Roma 1956, 67-77. P. R. Bernard, *Le mystère de Jésus*, I, París 1957, págs. 170-182.

J. PRADO

GENERACIÓN (heb. *dōr*, *tōlĕdōt*; γενεά; Vg. *generatio*, *progenies*). Los términos hebreos derivados respectivamente de las raíces «círculo» y «engendrar» tienen varias significaciones que pasan también al griego γενεά de LXX y de NT y que pueden resumirse así:

1.º Los hijos en sentido propio, descendientes inmediatos.

2.º Los descendientes más o menos remotos. Estas dos acepciones son comunes también a «hijo»[1].

3.º Un grupo de hombres coetáneos, lo que nosotros llamamos «una generación»; a más de la contemporaneidad implica de hecho la común pertenencia a un tronco, pueblo o raza[2].

4.º La sucesión de tales unidades en el tiempo constituye el desarrollo histórico de la humanidad, por eso es que generación puede referirse lo mismo al pasado que al presente y al futuro[3].

5.º Origen, comienzo incluso de seres no humanos o no surgidos por generación: «Éstas son las generaciones del cielo y de la tierra», etc.[4].

6.º Finalmente, pasa a significar una forma moral de ser de un grupo de hombres coetáneos: «generación perversa y adúltera», de impíos, de pecadores; en esta acepción, a más de la contemporaneidad, entra la común semejanza ética[5].

Esta plurivalencia del concepto «generación» confiere a la historia bíblica un marcado sentido de historia viva y familiar.

[1]Gn 10,1; 11,10; Nm 1,20-42. [2]Gn 7,1; 15,16; Nm 32,13; Mt 12,32. [3]Gn 9,12; Jue 3,2; Is 51,9; Lc 1,48; Ef 3,5.21. [4]Gn 2,4; 5,1. [5]Prov 30,11; Sal 14,5; 24,6; Mt 17,17; Lc 11,29-32; Jn 8, 44-47; Act 2,40.

C. GANCHO

GÉNERO HISTÓRICO-LITERARIO. La historiografía bíblica difiere notablemente de la actual. La finalidad que los autores sagrados se propusieron no fue fomentar la erudición, la investigación de las leyes de la historia política, social, económica, cultural, sino proclamar las maravillas que Dios obró en favor de su pueblo, instruir y amonestar a las generaciones futuras, dar una justificación sagrada de las instituciones sociales, jurídicas o culturales. Por otra parte, los procedimientos seguidos por los narradores bíblicos conceden menos importancia a la exactitud crítica de los datos, para recoger preferentemente otros datos anecdóticos que en un ambiente popular ayuden a fijar las tradiciones, y a transmitir la instrucción religiosa, buscada principalmente por los narradores en sus historias.

Bajo la aprobación y el estímulo de los últimos papas[A], coincidiendo con el esfuerzo de excelentes investigadores no católicos, se ha trabajado no poco en el estudio y la clasificación de las narraciones bíblicas. No obstante, en el momento actual no se ha llegado todavía a resultados lo bastante satisfactorios para poder fijar un elenco completo de los géneros narrativos bíblicos, y describir los rasgos que caracterizan a cada uno de ellos. Por este motivo damos únicamente unas líneas de orientación, que permitan esbozar una síntesis de los resultados adquiridos.

Ante todo, es preciso estudiar la historia bíblica en un doble nivel: el de las unidades narrativas (→ **Formgeschichte**) y el de la compilación o redacción (historia de la redacción).

1. Unidades narrativas. La distancia que media entre los narradores y los hechos narrados, así como la evolución de las técnicas de narración y enseñanza, influyeron profundamente en los géneros de narración histórica. Desde este doble punto de vista, las narraciones bíblicas acaso podrían ser reunidas en cuatro grupos: *a*) Narración de los orígenes, que podría llamarse la prehistoria de Israel. *b*) Gesta de los patriarcas, Éxodo

y conquista, que podría llamarse protohistoria de Israel. *c*) La historia de Israel hasta Jesucristo. *d*) La historia desde Jesucristo.

a) La historia de los orígenes, contenida en el Génesis[1], enseña la bondad inicial de la creación y el alejamiento que progresivamente separó de Dios a los hombres, desde el paraíso por el pecado original, y, a continuación, por el homicidio iniciado con Caín, por la maldad general castigada en el Diluvio, por la ofensa de Cam a su padre, por la torre de Babel, hasta llegar a Abraham, a quien Dios, que ya antes había pactado con Noé, constituyó heredero de la bendición, en medio de un mundo sujeto a la maldición.

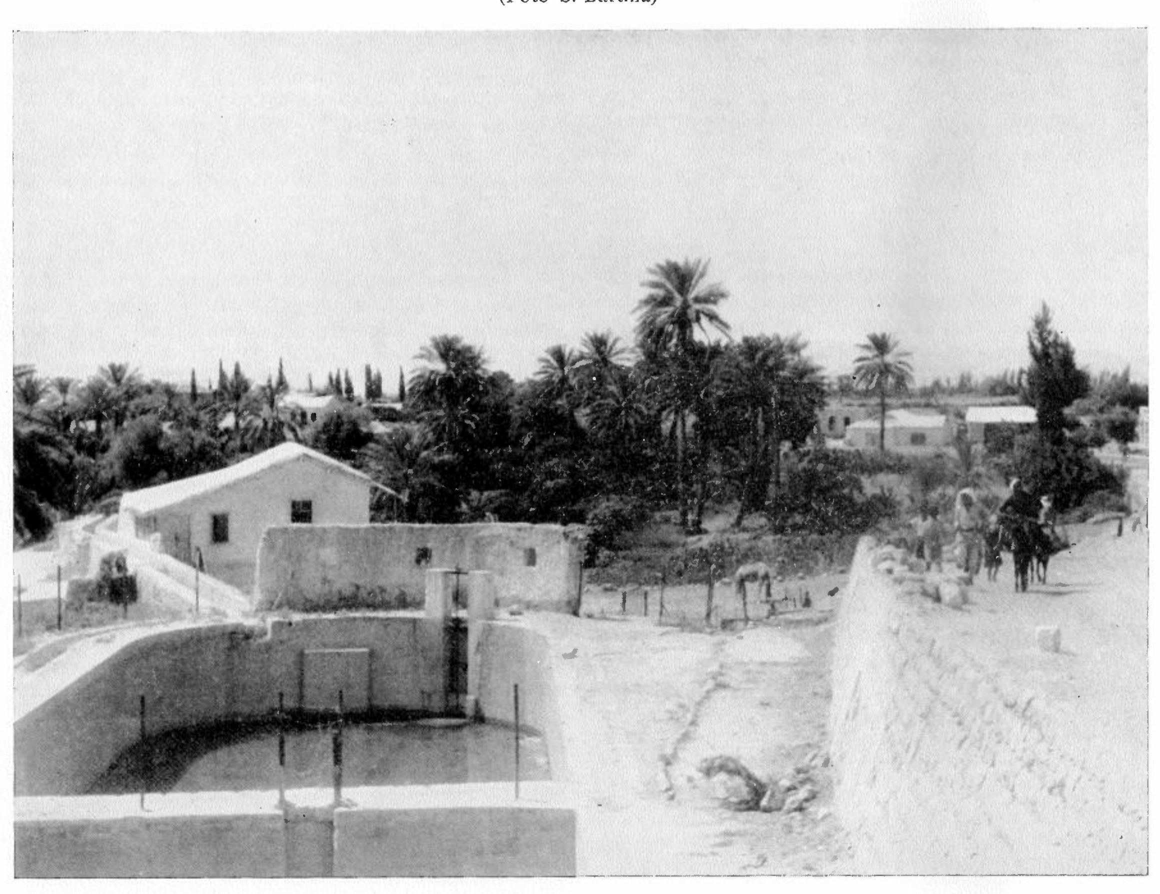
De las unidades que componen este grupo narrativo, unas están destinadas a enseñar el carácter sagrado de ciertas instituciones fundamentales, como el calendario religioso[2], el dominio del hombre sobre la creación[3], el matrimonio[4], la sanción del homicidio por la pena de muerte y el reservar la sangre exclusivamente para el sacrificio[5]; otras están destinadas a explicar el origen de la civilización, del culto, de las artes, de las naciones[6] y el origen culpable de la situación presente de la humanidad[7] y de algunos pueblos[8].

Es común a todas estas narraciones su carácter representativo y esquemático, que prefigura en un epónimo la suerte de los pueblos, sirviéndose de imágenes algo semejantes a las que usan los profetas para describir la historia de los últimos tiempos[B]. Las genealogías, con los cuadros etnográficos y los oráculos, constituyen el esqueleto de las narraciones. Sirviéndose de estos métodos populares, los narradores enseñaron en el fondo una historia, en cuanto se proponían relacionar ciertas situaciones reales con un origen real, representado por ellos figuradamente.

b) La gesta de los Patriarcas, el Éxodo y la conquista, son la historia de la elección y formación del pueblo de Dios.

También aquí parte de las unidades que componen este grupo narrativo se propone exponer el carácter sagrado de ciertas instituciones, como la circuncisión[9], la Ley[10], el Tabernáculo, el culto[11]; otras enseñan el origen del pueblo israelita[12], de las doce tribus, las dos familias de Judá y la casa de José[13], de los levitas y sacerdotes[14], de los pueblos vecinos y emparentados[15], de los santuarios patriarcales[16]; otras se proponen enaltecer el poder maravilloso de Dios y su protección en

Jericó. ʿAin el-Sulṭān, llamada por los cristianos «fuente de Eliseo», porque sus aguas amargas fueron saneadas por este profeta. Todas las intervenciones de Eliseo han sido conservadas en forma de tradiciones populares. (Foto S. Bartina)





Garizim. Restos del recinto de Justiniano. Los samaritanos, en la redacción de su Pentateuco, incluyeron muchas variantes con respecto al T. M., pero, durante el reino dividido, dicho texto influyó mucho en la transmisión de los libros sagrados. (Foto A. Fernández)

favor de los patriarcas[17] y de su pueblo[18]; otras, en fin, cuentan el comportamiento, a veces culpable, de Esaú, de Egipto, de Israel y de otros pueblos y familias, como Rubén, Simeón y Leví, los hermanos de José; Coré, Dātān, ʾĂbīrām y ʿĀkān, para aleccionar a las generaciones futuras, o para explicar ciertas situaciones actuales[19].

Hay no pocas narraciones en este grupo que, de un modo parecido a la historia de los orígenes, prefiguran la suerte de los pueblos en sus epónimos; pero aquí las tradiciones familiares, acerca de las personas y los datos geográficos, son más concretas; junto con los oráculos, tienen un papel importante en las narraciones las etimologías populares de los nombres de personas y de las localidades. Las maravillas obradas por Dios en favor de su pueblo dan lugar a un nuevo género de narraciones de carácter épico, como la de las plagas de Egipto, las del paso del mar Rojo y del Jordán, la de la alianza llevada a cabo en el Sinaí, las de los prodigios obrados en el desierto, las de la conquista de Transjordania por Moisés, las de las batallas de Josué. Las últimas entre estas narraciones han conservado recuerdos históricopopulares algo parecidos a los que forman la mayor parte de narraciones del libro de los Jueces; otras han conservado tradiciones transmitidas en relación con santuarios, monumentos, ruinas. Entre todas ellas hay que mencionar, por su valor histórico excepcional, el capítulo 14 del Génesis, que sin duda tiene como base un antiguo documento conmemorativo de los hechos narrados en él. Asimismo un núcleo primitivo de legislación debió constar en documentos escritos en vida de Moisés.

c) La historia de Israel hasta Jesucristo tiene su centro en la monarquía, en la dinastía davídica, el Templo y los profetas, hasta la destrucción y la deportación; luego en el Templo sólo, los escribas y sacerdotes, desde la restauración.

Desde los Jueces hasta el principio de la monarquía, la historia se nos ha conservado en forma de narraciones de gesta populares; recuérdense, por ejemplo, las historias de Gedeón y de Sansón. A partir de Samuel, los profetas juegan un papel importante en la historia de Israel: Nātān, ʾĂḥiyāyāh, Elías, Eliseo, Isaías, Miqueas de Samaría, Jeremías; algunas de sus intervenciones se conservaron en forma de tradiciones populares puestas muy pronto por escrito; otras como las de Isaías y Jeremías, se conservaron en forma de memorias escritas por sus discípulos. Algunas de las narraciones proféticas enseñan el origen sagrado de ciertas instituciones, como la monarquía, el Templo, el cisma[20], y el origen culpable de los males de Israel. Junto a los profetas están los círculos de la corte real, donde se escribían las crónicas reales que proporcionaron muchos datos para los libros de los Reyes. Un documento notable por su precisión e imparcialidad es la crónica de la corte de David y de la sucesión al trono[21], escrita, sin duda, por alguno de los que tomaron parte en los mismos acontecimientos. En la historia de la restauración figuran algunos documentos de cancillería[22], censos de repoblación[23], y, sobre todo, las memorias personales de Esdras[24] Nehemías[25] que constituyen un documento de primera mano. La historia de los Macabeos quedó consignada diversamente en los dos libros que llevan su nombre: el primero, narración simple de los acontecimientos, y el segundo, en el cual el autor se sirve de ciertos artificios narrativos usados en la historiografía helenística [c].

Sobre algunas formas especiales de narración véanse los artículos referentes a los libros de Job, Jonás, Tobit, Judit, Ester, Daniel, y a los oráculos de Balaam.

d) La historia desde Jesucristo figura casi exclusivamente en los evangelios y Hechos de los Apóstoles; está centrada en la persona de Jesús y en la expansión de la Iglesia, desde Jerusalén hasta Roma.

Las narraciones referentes a Jesús tienen por objeto, unas el misterio de su persona y de su pasión y glorificación, otras los signos con que se acreditó su mensaje, o las ocasiones que dieron lugar a sus enseñanzas. Las narraciones de los evangelios Sinópticos representan fundamentalmente la enseñanza o tradición que se daba a los convertidos, y que tenía su punto de partida en el testimonio de los doce. La tradición se preocupó por la exactitud de los detalles, pero, se propuso, en primer lugar, ser fiel al testimonio de los apóstoles; en este sentido tiene un valor superior al de una simple narración histórica. A ello se añadieron más tarde las narraciones de la Infancia, de carácter más hagiográfico[D]. El evangelio según san Juan, aunque se interesa principalmente por la revelación de Jesús, conservó un número importante de datos originales, referentes a hechos, personas, costumbres y lugares, de un valor excepcional, y que sin duda remontan a un testigo ocular.

En los Hechos de los Apóstoles, además de los datos referentes a Pedro y a la iglesia de Jerusalén, procedentes de la tradición de aquella Iglesia, se conservaron los referentes a la Iglesia de Antioquía y a Pablo, bien conocidos del autor; una parte importante está redactada en primera persona, por tratarse de hechos en los que tomó parte el mismo autor.

[A] BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus*, en DocB, n.º 510; PIO XII, *Divino afflante Spiritu*, ibíd., n.º 643-649; Carta de la Comisión Bíblica al cardenal Suhard, ibíd., n.º 663-667. Cf. L. TURRADO, *Magisterio de la Iglesia sobre los géneros literarios bíblicos*, en *Los géneros bíblicos*, págs. 285-308. [B] A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, en *Lectio divina*, 20, París 1958, págs. 25 y sigs., 41-55. [C] P. BELLET, *El gènere literari del II llibre dels Macabeus*, en *Misc. Bibl. B. Ubach*, Montserrat 1953, págs. 303-321. [D] S. MUÑOZ-IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en san Mateo*, en SPag, 2 (1959), págs. 121-149; íd., *Los Evangelios de la Infancia, y las infancias de los héroes*, en EstB, 16 (1957), págs. 5-36; íd., *El evangelio de la Infancia en san Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, ibíd., págs. 329-382.

[1] Gn caps. 1-11. [2] Gn 1,3-2,3. [3] Gn 1,27. [4] Gn 1,28-29; 2,18-24 [5] Gn 9,4-6. [6] Gn 5,2.17-26; 9,18-20; 10,1-32; 11,10-32. [7] Gn 2,16-17. 25; 3,1-24; 11,1-9. [8] Gn 4,1-16.23-24; 9,20-27. [9] Gn 17,9-14. [10] Éx caps. 19-20; Dt 32,24-27. [11] Éx caps. 12-13; 23,14-19; caps. 25-31; 33,7-11; caps. 35-40; Lv caps. 1-7; cap. 23; 24,1-9; Nm 9,1-5; caps. 17-19; caps. 28-30; Dt 10,1-11; 16,1-17; 26,1-15. [12] Gn 12,1-3.7; 13, 14-17; 17,1-8; 18,1-15; 21,1-7; cap. 24; 25,19-34; cap. 27. [13] Gn cap. 29; 30,1-24; 35, 16-18; cap. 38; 41,50-52; cap. 48. [14] Éx 28,1; 32,25-29; Lv caps. 8-9; Nm 1,48-53; caps. 3-4; 7,5-25; cap. 17; Dt 18,1-8. [15] Gn 13,5-13; cap. 16; 19,30-38; 21,8-21; 25,1-6; cap. 36; Jos cap.9. [16] Gn 12,6.8; 13,4.18; 21,33; cap. 28; 32,31; 35,1-15. [17] Gn 12,10-20; cap. 20; cap. 26; 30,25-43; caps. 31-34; caps. 39-41. [18] Éx caps. 1-11; 12,29-42; 13,17-22; caps. 14-17; Nm caps. 21-24; 31; Jos caps. 3-6; cap. 8; caps. 10-11. [19] Gn 25,29-34; 34,30-31; 35,21-22; cap. 37; caps. 42-47; 49,3-7; Éx caps. 1; 5-14; 15,22-27; cap. 16; 17,1-5; cap. 32; Nm caps. 11-14; 16-17; 20,1-13; 21,1-9; cap. 25; Dt 1,19-46; 9,7-24; Jos cap. 7 [20] 1 Sm caps. 8-11; 16 y sigs.; 2 Sm caps. 6-7; 1 Re caps. 6-8; 11,26-39. [21] 2 Sm caps. 9-20; 1 Re caps. 1-2. [22] Esd 4,11-22; 5,6-17; 6,1-12; 7.11-26. [23] Esd 1,9-11; cap. 2; 8,1-20; Neh 7,6-72; 11,25-12,26. [24] Esd caps. 7-10; Neh caps. 8-9. [25] Neh caps. 1-7; 10; 11,1-25; 12, 27-47; cap. 13.

2. LABOR REDACCIONAL. Los redactores de las historias bíblicas ejecutaron su labor ante todo reuniendo las narraciones existentes sobre un mismo tema. En esta tarea de compilación no siempre eliminaron las diversas narraciones paralelas: algunas veces las fundieron en una sola o las dejaron yuxtapuestas (→ **Duplicados en la Biblia**), sin eliminar ciertas divergencias. Este hecho es visible principalmente en el Pentateuco, en Josué, Jueces, Samuel, y en los Sinópticos. Además, los redactores no siempre ordenaron su documentación de acuerdo con la verdadera sucesión cronológica. Ejemplos notables de ello son los libros de Esdras y Nehemías, y el evangelio según san Mateo.

En segundo lugar procuraron a la narración un cuadro, de tendencias doctrinales, para dar coherencia al conjunto y poner de relieve el sentido de la historia.

Para el Pentateuco existía un esquema cronológico, centrado en el Tabernáculo y el Templo, que pudo servir de cuadro (sobre el carácter convencional de este esquema → **Cronología bíblica**). Dicho esquema se extiende a su manera hasta el libro de los Jueces, y hasta la destrucción y la restauración del Templo.

A partir de Josué aparece claramente un cuadro doctrinal, de escuela deuteronómica, que indica el sentido providencial de la historia, y las lecciones que los autores sagrados sacan de los acontecimientos. La tendencia doctrinal aparece aún más claramente en los libros de las Crónicas, donde la labor del redactor se infiltra a menudo en los mismos documentos utilizados, modificando a su manera la narración. En el segundo libro de los Macabeos, el autor asimiló literariamente sus fuentes informativas.

En los evangelios sinópticos, los cuadros redaccionales tienden a imprimir en el conjunto cierto carácter de biografía, vista bajo una luz doctrinal que tiene modalidades peculiares en Marcos, y principalmente en Mateo y Lucas. La labor de los redactores penetró relativamente poco en las mismas narraciones recibidas de la tradición. En Juan, en cambio, es difícil distinguir entre la redacción y la información. Los Hechos de los Apóstoles, finalmente, dieron a las narraciones sobre Pedro y Pablo el carácter de una historia de la Iglesia, una historia de la difusión del evangelio desde Jerusalén hasta la capital del mundo civilizado.

3. CONCLUSIONES. La historiografía bíblica empleó técnicas y procedimientos muy distintos de los nuestros. Tales técnicas y procedimientos son, además, distintos según las distintas épocas, los distintos temas, los distintos autores, los distintos niveles literarios. Una característica común, sin embargo, se halla en toda la historiografía bíblica, y ésta es su carácter pragmático o, si se quiere, catequético: los autores inspirados escribieron una historia sagrada, la historia de las intervenciones divinas en el mundo, la historia del pueblo de Dios, la historia de la salvación y del Reino de Dios.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *La méthode historique*, París 1903. F. VON HUMMELAUER, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, en *BSt*, 9 (1904), I. GUIDI, *L'historiographie chez les Sémites*, en *RB*, 14 (1906), págs. 509-519. Art. *Apparences historiques (Théorie)*, en *DBS*, I, cols. 588-596; *Formgeschichte (École de la)*, ibíd., III, cols. 312-317; ibíd., *Historique (Genre)*, IV, cols. 7-32; *Littéraires (Genres)*, ibíd., V, cols. 405-421. P. BENOIT, *Réflexions sur la «Formgeschichtliche Methode»*, en *RB*, 53 (1946), págs. 481-512, con bibliografía. J. HUBY - X. LÉON-DUFOUR, *L'Évangile et les Évangiles*, París 1954. R. DENTAN, *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven 1955. C. CHARLIER, *La lectura cristiana de la Biblia*, Barcelona 1956, ápgs. 171-194. J. CAMBIER, *Historicité des Évangiles synoptiques et la Formgeschichte: La Formation des Évangiles*, Brujas 1957, págs. 195-212. *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura*, en Congreso VII Centenario Univ. Salamanca, Barcelona

1957, especialmente los siguientes artículos: A. ROBERT, *Genres littéraires dans le Pentateuque*, págs. 115-124; J. SCHILDENBERGER, *Géneros literarios en los libros llamados históricos fuera del Pentateuco*, págs. 125-168; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Géneros literarios en los Evangelios*, págs. 219-244; L. ALONSO-SCHÖKEL, *Genera litteraria*, en *VD*, 38 (1960), págs. 6-15.

Artículos referentes a los libros históricos en particular: H. CAZELLES, *Étude sur le Code de l'Alliance*, París 1946. A. COLUNGA, *El género literario de Judit*, en CTom, 74 (1948), págs. 98-126. G. CAMPS, *Midras sobre la història de les plagues*, en *Misc. bibl. B. Ubach*, Montserrat 1953, págs. 97-113. P. BELLET, *El gènere literari del II llibre dels Macabeus*, en *Misc. bibl. B. Ubach*, Montserrat 1953, págs. 303-321. X. LÉON-DUFOUR, *Formgeschichte et Redaktionsgeschichte des Évangiles synoptiques*, en *RSR*, 46 (1958), págs. 237-269. B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, en *RB*, 65 (1958), págs. 481-522.

G. CAMPS

GÉNEROS LITERARIOS. 1. ORIGEN. Durante siglos, la Sagrada Biblia se ha leído y se ha estudiado como una obra rigurosamente autóctona sin dependencias ni relaciones con influjos extrínsecos, atendiendo casi exclusivamente al texto transmitido. Este texto ha sido interpretado, al correr de las épocas, no pocas veces, más según la mentalidad de los comentaristas que según la de los hagiógrafos y la de los destinatarios inmediatos frecuentemente bastante conocida. Pero un siglo de descubrimientos de documentos del Oriente Próximo antiguo ha servido para demostrar que la SE no es un fenómeno literario que se haya producido aisladamente, sino que sus autores, sin perder por ello su función de instrumentos divinos bajo el influjo inspirativo, han sido partícipes y tributarios de los modos de ser y de expresarse propios de los demás autores de aquel mundo oriental con el que el pueblo de la Biblia estuvo en contacto y sometido a su influjo directo o indirecto.

Hoy la historia de ese Oriente, con el triángulo Mesopotamia, Asia Menor y Egipto, en el que Canaán queda en la poderosa encrucijada de sus civilizaciones, se puede trazar en sus grandes líneas a partir del III milenio A. C.; Israel y toda la Biblia hállanse rodeados y en parte sumergidos en ese mundo histórico, mesopotámico, hitita, egipcio y cananeo del que tenemos relativamente abundantes referencias y variada documentación política, económica, administrativa, religiosa, astrológica, divinatoria, mágica, médica; epopeyas cosmogónicas y mitológicas; poesía amorosa, sátiras, proverbios, diálogos, reflexiones y tratados sapienciales, poemas variados, himnos, lamentaciones; inscripciones históricas, listas, crónicas, biografías, anales, cartas de relaciones oficiales y privadas; leyes, otros textos jurídicos, etc. Su estudio comparativo ha dado en parte y seguirá dando todavía más, como resultado, el conocimiento de modos y maneras de decir de ese mundo oriental antiguo que descubren e ilustran los modos de expresarse de los autores bíblicos por sus diversas resonancias y diferentes influjos, tanto en la obra bíblica como en las fuentes que sin duda usaron los hagiógrafos.

2. NOCIÓN, DEFINICIÓN E IMPORTANCIA. Algo de lo que los estilos son en las artes plásticas se ha dicho que son en la literatura los *géneros literarios*, y esto en mayor grado para los «conjuntos» que para las «unidades» literarias elementales; pero habría que perfilar la comparación diciendo que mientras en las artes el carácter artístico es elemento primario, en los estilos puede ser elemento secundario o no existir prácticamente. Los extremos que determinan de una manera directa o indirecta, próxima o remota la índole literaria de los diferentes escritos, los modos peculiares de decir, los procedimientos y, en consecuencia, los *géneros* literarios son el país, la raza, la época, las instituciones, usos y costumbres, los antecedentes y hechos históricos diversos, el medio político, social, religioso y cultural, la propia evolución y progreso del pensamiento y de su expresión, la materia a tratar, y singularmente la finalidad que se persigue y la psicología de autores y lectores nacida y desarrollada en tales circunstancias e influida por tales factores. Todos estos elementos heterogéneos dan lugar a determinadas y específicas *estructuras* del pensamiento y a características concretas en su expresión literaria, con una vida real a la que nacen y dentro de la cual se desarrollan, evolucionan y cambian o finalmente desaparecen. Por lo que, resumiendo, se pueden definir los *géneros literarios* diciendo que son «estructuras de la expresión escrita, generalmente artísticas, que utilizan procedimientos característicos comúnmente admitidos en tiempos y ambientes determinados». Tales estructuras sirven naturalmente de categorías para clasificar las obras y el material literario, pero más aún sirven para entenderlas en el sentido que intentaron sus autores, sintonizando con el suyo nuestro espíritu y nuestra capacidad comprensiva. Esta sintonía que hoy hacemos automáticamente con los géneros en boga y sus procedimientos literarios, no podemos hacerla sin un estudio reflejo, sin una adaptación mental con los géneros y procedimientos antiguos en buena parte desaparecidos. Estas estructuras o géneros, además de sus procedimientos peculiares y de su especial elocución, estilo, gustos y figuras literarias, se distinguen por competerles una expresión diversa, parcial o total, convencional de la verdad objetiva según la concepción, mentalidad y uso en los diversos pueblos y en las diversas materias. Mas, dado que cada bloque importante específico de materia literaria (orígenes, historia, leyes, poesía, didáctica, etc.) suele tener su género, y cada género expresa las cosas y su verdad a su manera, sube de punto la importancia y la necesidad de conocer el género literario de cualquier escrito para poder interpretarlo debidamente; tanto más cuanto que cada autor, al escoger un género para su escrito, con ello da a entender qué sentido, qué alcance, qué intención o propósito tiene su obra, ya sea de tipo histórico, ya de tipo doctrinal, ya de tipo moral, etc. Solamente, por tanto, conociendo esas estructuras, esos géneros de expresión, esos esquemas y esos procedimientos, que tienen no poco de convencional, en cada caso, estará el lector capacitado para discernir en qué esfera se mueve el pensamiento y la intencionalidad del escritor, y solamente así podrá lograr la acomodación del espíritu imprescindible para ponerse en estado de percibir lo que realmente quiere dar a entender en su escrito. Si además tenemos en cuenta que el género literario es un «fenómeno social, es decir, una forma colectiva de pensar, de sentir, de expresarse en función de toda una civilización» (A. Robert) con la que está identificado y para la que habla el hagiógrafo

y que la Biblia reúne escritos de los géneros literarios más diversos, consignados en sus páginas a lo largo de más de dos mil años, reflejo de cambios profundos en esa sociedad, en esa mentalidad, en esa civilización, en esa cultura, se comprenderá fácilmente como el problema del estudio de los géneros literarios se ha convertido hoy en día en el problema escriturístico por excelencia.

3. Historia. Aunque fijarse en la forma peculiar de escribir de cada autor o en general de los autores antiguos haya sido algo que siempre ha despertado el interés de los comentaristas y por consiguiente de los exegetas más o menos de todos los tiempos, lo cierto es que el problema de los géneros en su complejidad, profundidad y envergadura es un problema moderno nacido al compás del estudio comparativo de los hallazgos de la arqueología y de la etnología en su relación posible con la SE como dijimos al comienzo.

Las tres cartas magnas bíblicas del sumo pontificado marcan tres hitos altamente significativos: León XIII, ni en su *Providentissimus* (1903), ni en sus demás documentos relativos a los sagrados libros, dijo nada de los géneros literarios a pesar de que el problema ya se había iniciado. Benedicto XV, en la *Spiritus Paraclitus* (1920) habló de ello con cautelosa prudencia. Pío XII, en la *Divino afflante Spiritu* (1943) abordó el tema plenamente y preceptuó su investigación a los escrituristas; la carta de la Comisión Bíblica al cardenal M. C. Suhard (1948) precisó algo el asunto sobre los once primeros capítulos del Génesis, pero la encíclica *Humani generis* (1952) tuvo que refrenar el abuso de quienes en la interpretación del género literario de esos capítulos habían ido demasiado lejos.

Los exegetas católicos, ya a comienzo de siglo y aun antes, se sintieron movidos primordialmente más por un deseo de defensa que por un propósito de análisis exegético, a la enumeración y descripción esencial de géneros más presupuestos que fundados en documentación arqueológica o estudios literarios comparativos, géneros que se podrían llamar «de socorro» en la cuestión de la inerrancia bíblica y que eran más bien apriorísticos y como prefabricados en orden a expresar una verdad muy relativa que permitiese solucionar las dificultades que parecían presentar las sagradas páginas especialmente en el campo de la historia (la «cuestión bíblica»); no obstante, es muy justo consignar el genial atisbo de intuición de aquellos pioneros católicos en esta materia. Entre los acatólicos son fundamentales las obras de H. Gunkel, H. Gressmann, O. Eissfeldt y A. Bentzen.

4. División y método de estudio. Se distinguen dos grandes clases de géneros literarios: los elementales, o pequeñas unidades literarias, que se podrían llamar materiales de trabajo, y los conjuntos o síntesis o géneros literarios propiamente dichos; pueden ser o de uso común en el Oriente Próximo antiguo o bíblico autóctonos. Los grandes géneros que la Biblia tiene en común más o menos con los demás pueblos semitas, con evolución marcadamente independiente dentro de los sagrados libros, son el histórico narrativo (primitivo, antiguo, parenético, didáctico) y el jurídico, ambos generalmente en prosa; en forma poética, el salmódico, el profético y el sapiencial; todos ellos con diferentes variedades; género bíblico autóctono es el midrášico. Pero es de advertir que en la SE todos esos géneros tienen una modalidad típica bíblica que, aunque toca principalmente al histórico, penetra todos los demás géneros, dándoles un denominador común de nexo causal entre acontecimientos y doctrina, liturgia, o moral con intencionalidad esencial y primordialmente religiosa.

El género midrášico, que es privativo, como queda dicho, de la Sagrada Biblia y característico principalmente de la literatura exílica y postexílica, nace de un estudio, de una reflexión, de una meditación, de una investigación, de una profundidad en el texto escriturístico, tendiendo a actualizarlo como palabra viva en la comunidad de Israel; lo cual puede suceder por tres procedimientos, a saber, repitiendo, profundizando, o acomodando el texto. El primero es el llamado procedimiento «antológico», que repite y cita lugares anteriores, temas ya conocidos, sin cambio apreciable ni en el fondo ni en la forma; esto sucede también en otras literaturas, pero no con la amplitud ni con el propósito de la bíblica. El segundo es el proceso de «relectura», cuando se aborda un texto ya conocido «con nuevos ojos, sin cambiar la orientación fundamental, sino profundizando y explotando el dato esencial» (A. Gelin), ampliándolo dentro de la tradición viviente. Finalmente, el tercero, que casi se podría llamar género midrášico de mayor cuantía, surge cuando, al utilizar los textos anteriores, hay un cambio de plan, una acomodación de los mismos a un sentido nuevo con un progreso doctrinal o moral sin ruptura dentro de esa misma tradición viva religiosa.

La investigación de los géneros debe consistir en determinar *a*) su fisonomía literaria, su vocabulario y gramática, sus frases y sus giros, su estilo y sus figuras, sus fórmulas y esquemas, sus procedimientos de composición característicos; *b*) su razón de ser concreta, su relación con los hechos, con las instituciones civiles y religiosas de la comunidad, es decir, su nacimiento determinado e inserción en la vida (*Sitz im Leben*); el punto de vista del autor, su mentalidad, su espíritu, su intención manifestada por los procedimientos usados, sea en analogía con los demás autores del mismo ambiente y época, sea en coincidencia con los típicos propios de los hagiógrafos; *c*) las principales etapas de su desarrollo y vida, el paso (si lo hay) de unidades elementales a los conjuntos o síntesis, y las influencias recíprocas o las mezclas.

El estudio de las formas o géneros elementales, donde se den, pertenece a la prehistoria literaria de un escrito. Al método histórico-formal (→ **Formgeschichte**) cupo la primacía de un intento sistemático de estudio de dichas pequeñas unidades literarias, esforzándose en colocarlas en su medio ambiente de vida; pero generalmente lo hizo de un modo excesivamente extrínseco, apriorístico, conjetural y bastante cargado de prejuicios racionalistas y con frecuentes y abusivas interferencias de la crítica histórica y de la crítica literaria. Desechado en cuanto tiene de infundado y falso, sobre todo históricamente, este método todavía se puede y se debe

aprovechar cuanto de bueno ofrece bajo el punto de vista literario.

Para ello es necesario un triple estudio: filológico, histórico y literario. Un estudio primero filológico comparativo del texto y del contexto. En segundo lugar, un estudio a fondo de los ambientes y condiciones históricas, sociales, religiosas y culturales en las que los escritos en cuestión han nacido y vivido; de los problemas, de los hechos con los que están relacionados y de todo el conjunto de la tradición más amplia donde están enraizados; en una palabra, es preciso colocar los escritos en su contexto religioso, cultural e histórico real. Finalmente hay que ir a la búsqueda y el análisis detallado de los paralelismos y analogías, tanto de fondo como sobre todo de forma entre unos y otros escritos y sucesos o situaciones bíblicas, si se trata de géneros bíblicos autóctonos; y, si se trata de los demás géneros de uso común entre aquellos autores orientales antiguos, entonces — además de la comparación de orden histórico de acontecimientos, instituciones y situaciones de Israel y sus contemporáneos circundantes —, búsqueda y análisis detallado también de paralelismo y analogías de fondo y, sobre todo, de forma entre los escritos bíblicos y los extrabíblicos, tales como poemas cosmogónicos sumeros, babilonios y ugaríticos, legislaciones mesopotámicas, egipcia e hitita, poemas sálmicos sumerios, asiriobabilonios y judíos no bíblicos, literatura sapiencial y religiosa diversa, apocalíptica judía apócrifa, listas, anales, inscripciones, cartas, contratos, etc.; es decir, en general, toda la documentación arqueológica y etnológica descubierta hasta hoy y todo cuanto vaya apareciendo día tras día; teniendo buen cuidado, eso sí, en evitar tomar las dependencias en la forma como dependencias en el fondo y no dando a este estudio comparativo literario más alcance exegético que el que principalmente tiene de darnos a conocer los recursos de composición y redacción, los cuadros, esquemas, fórmulas, figuras, estilos, cánones, procedimientos y formas literarias en uso en el mundo contemporáneo extrabíblico influyente y vecino más o menos al pueblo de la Biblia. Adviértase que las dependencias de la literatura bíblica de la extrabíblica no restan a la SE nada de su originalidad sustancial, puesto que en medio de los numerosos contactos de materiales literarios, su cuadro ideológico y sus esquemas son esencialmente diversos.

En el estudio del género bíblico autóctono midrášico con su triple modalidad brevemente indicada en las líneas anteriores son de gran utilidad las concordancias, los estudios sinópticos y los diccionarios científicos que agrupan la materia o los temas, habida siempre cuenta de las especiales y diferentes condiciones históricas de la consiguiente mentalidad israelita, especialmente exílica y postexílica y del natural desarrollo continuado de estos géneros al compás de una tradición viva cambiante en lo político-teocrático y progresiva en lo religioso-moral; solamente así se podrán fijar las leyes, la psicología, las clases o subclases, el desarrollo, las diferentes etapas y el verdadero alcance y significado de este género bíblico tan importante y poco conocido. Ese mismo desarrollo, etapas, evolución, alteraciones, progreso, mezclas e influencias recíprocas, deberá ser objeto de estudio de todos y cada uno de los diferentes géneros literarios para que su investigación sea completa.

Artículos aparte serán dedicados a los diferentes géneros bíblicos concretos. Su conocimiento es la llave de la verdadera exégesis y la solución directa de bastantes de sus dificultades en general, así como es solución indirecta de no pocas que provienen del campo de la inspiración e inerrancia de los sagrados libros; elimina falsos problemas, ayuda a comprender rectamente la obra bíblica (precepto, enseñanza o mensaje) y contribuye a apreciar debidamente su alcance. Pero téngase en cuenta dos importantes advertencias: se nota un afán un tanto excesivo de novedad con detrimento de la historicidad sin fundamento suficiente; quizá es un fenómeno de tipo «pendular», que empuja a un extremo, fácilmente explicable y difícilmente contenible; en segundo lugar, es muy necesario sentir con la Iglesia y atender constantemente a sus criterios y normas, pues a la Iglesia entregó Dios para su conservación e interpretación la SE.

Bibl.: H. Höpfl, *Genres littéraires*, en *DBS*, II, 1934, cols. 202-212. Schuster-Holzammer, *Historia Bíblica*, I, Barcelona 1934, págs. 13-25. A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, Copenhague 1948, págs. 102-264. J. Enciso, *Los Géneros literarios de la Biblia*, en *Eclesia*, 8 (1948), págs. 9-10. A. Gil Ulecia, *Introducción a la Sagrada Biblia*, Zaragoza 1950, págs. 264-271. A. Robert, *Littéraires (genres)*, en *DBS*, V, 1952, cols. 405-421. A. Robert y A. Tricot, *Les genres littéraires*, en *Initiation biblique*, París 1954, págs. 280-356. J. Alonso, *La inerrancia bíblica y los Géneros literarios*, en *ST*, 42 (1954), págs. 350-356. R. Bloch, *Midrash*, en *DBS*, V, 1955, cols. 1263-1281. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tubinga 1956. H. Cazelles - P. Grelot, *La critique littéraire*, en *Introduction à la Bible*, Tournai 1957, págs. 123-131.

A. GIL ULECIA

GENEROSIDAD DE DIOS. Sólo una vez aparece en la Vg. la palabra *generositas* (LXX εὐγένεια) aplicada a la sabiduría, indicando su nobleza.

Pero la realidad significada por el término moderno de «generosidad» referido a Dios está patente en todos y cada uno de los libros de la SE.

El misterio de la generosidad de Dios, de su donación abundante y desmedida, presupone para su realidad y valor significativo el misterio fundamental del amor divino hacia el hombre: Dios da, da generosamente y se nos da a Sí mismo exclusivamente, porque nos ama (→ **Amor**). Todos los valores positivos de creación, vida y redención proceden de su desmedida generosidad, de la que descienden como la luz del cielo[1]; valores supremos y preciosísimos que otrora prometió y que ahora nos ha entregado[2].

El AT había ya descubierto que todos los bienes del hombre, vida, salud, hijos, fortuna, perdón, etc., eran manifestación de la generosidad divina con expresión particularísima en su misericordia que llega «hasta los cielos»[3]. La elección del pueblo judío no es menor prueba de esta bondad generosa. La presencia de «gracia» (*ḥēn*) tan constante en todas las encrucijadas del individuo y del pueblo certifican una actitud generosa constante.

En el NT, la generosidad ha crecido porque Dios da ahora a su Hijo y a Sí mismo: todo se lo ha entregado a Cristo y todo con Él nos lo ha donado a nos-

otros[4]. San Pablo se pasma ante la «benignidad, paciencia y longanimidad de Dios», que ha hecho sobreabundar su gracia y generosidad sobre la pleamar del pecado[5]. Tan maravilloso es todo ello que define a Cristo —personificada en Él la generosidad del Padre— como «el que ama y se da», poniendo a Dios como modelo de la caridad generosa que exige a los fieles[6].

Nada tan ajeno al pensamiento bíblico como un Dios indiferente o de mano menguada ante la radical pobreza humana.

[1]Sant 1,7. [2]2 Pe 1,14. [3]Cf. Gn 1,26-27; 35,5; Dt 5,10; Sal 51,3; 68,17; 103,8; Neh 9,17. [4]Mt 11,27 y par.; Rom 8,22 y sigs. [5]Rom 2,4; 5,15 y sigs. [6]Gál 2,20; Ef 4,32; 5,2.25; cf. Lc 6,36.

C. GANCHO

GENESARET (heb. *kinnéret*, *kinnĕrōt*; Χενερέθ, Χενερέθ, Κενερέθ, Κενερώδ, Γεννησάρ, Γεννησαρέτ; Vg. *Cenereth*, *Ceneroth*, *Cenneroth*, *Genesar*, *Genesareth*).

1. El lago. El nombre antiguo del lago de Genesaret era *kinnéret* o *kinnĕrōt*[1]. Se ha interpretado como derivado de *kinnōr*, cítara, debido a la forma de su superficie. En el NT se le da el nombre de mar o lago de → **Galilea**[2], de Genesaret[3], o de → **Tiberíades**[4]. Flavio Josefo habla del lago o las aguas de Genesar[A]. Es una depresión que retiene por algún tiempo las aguas del Jordán, y que recibe además algunos otros afluentes de agua más o menos salobre, y manantiales, algunos de aguas termales. Su longitud máxima, de norte a sur, es de 21 km y su anchura de 11 km de este a oeste, con una superficie de unos 65 km^2 y una profundidad máxima de unos 45 m. Su superficie se halla a 212 m bajo el nivel del Mediterráneo. El agua es potable y abundante en pesca. Flavio Josefo nos ha dejado la más antigua descripción del lago de Genesaret[B].

Sólo tiene una pequeña playa que se ensancha al noroeste para formar la llanura de Genesaret. En esta dirección, el terreno se levanta luego hasta el Ǧebel Kanʿan, a 855 m, de donde desciende, por un profundo desfiladero el Wādī el-ʿAmūd. Al oeste las pendientes son suaves, mientras que al suroeste la costa del lago es un acantilado que llega a los 700 m. Al nordeste la llanura de Buteihah, y al este un acantilado de 300 a 400 m que, deja, sin embargo, una pequeña llanura de 2 km de ancho, cierran las orillas del lago.

Son características las tempestades que se declaran súbitamente y hacen cambiar completamente el aspecto de la superficie del lago en el espacio de media hora, llegando a producir olas de más de 2 m de altura.

Llanura de Genesaret, llamada también en el Talmūd «valle de Arbel». Aquí vemos la parte que bordea el lago vista en dirección nordeste. (Foto *Orient Press*)



En tiempo de Jesús, la abundancia de los cultivos a su alrededor, principalmente viñedos y olivares, daban al lago un aspecto mucho más agradable que en la actualidad. A sus orillas y navegando por él, desarrolló Jesús gran parte de su actividad. Sobresalen de ella algunos hechos importantes: la vocación de los primeros discípulos, «Simón, que se llama Pedro, y Andrés, su hermano... Santiago, el de Zebedeo, y Juan, su hermano»[5]; la pesca milagrosa de que nos habla Lucas[6]; la tempestad calmada[7]; la aparición a media noche, caminando sobre las aguas[8]; allí sitúa Juan la multiplicación de los panes y los peces, con uno de los sermones doctrinales característicos de su evangelio: el del pan de vida[9]; allí, finalmente, tiene lugar la aparición de Jesús resucitado, tan importante por la triple confesión de Pedro[10].

El AT sólo menciona el mar de Genesaret en las descripciones de fronteras[11] y en relación con una de las batallas de Jonatán[12].

2. La ciudad. La ciudad de Genesar o Genesaret es identificada por el Talmūd con la antigua → **Kinnéret**[C]. Seguramente hay que identificarla con Ḫirbet el-Minyah, a 11 km al norte de Tiberíades, al pie del Ḫirbet el-ʿOreimah[D]. El P. Lagrange cree que la «tierra de Genesaret» de que hablan los evangelistas[E] se refiere a la ciudad[13].

3. La llanura. Al noroeste del lago, junto a la ciudad de Genesaret, se abre una llanura llamada de Genesar. Flavio Josefo describe su belleza y fertilidad. Según él se extendía 30 estadios tierra adentro[F]. En la actualidad ha recobrado la fertilidad que le había dado fama entre los antiguos.

Siempre juntamente con la ciudad de Genesaret, la llanura es mencionada en 1Re 15,20: cuando Ben Hădad conquistó la tierra de Neftalí, y en 1Mac 11,67: cuando Jonatán «acampó con su ejército junto a las aguas de Genesaret» para dirigirse luego «hacia la llanura de Asor», al norte de la llanura de Genesaret.

[A]*Bell. Iud.*, 3,10,7; íd., *Ant. Iud.*, 15,5,7. [B]*Bell. Iud.*, 3,10,7. [C]A. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, París 1868, pág. 214. [D]L. Hennequin, en *DBS*, III, col. 416. [E]*Évangile selon Saint Marc*, 7.ª ed., París 1942, pág. 177. [F]*Bell. Iud.*, 3,10,8.

[1]Num 34,11; Dt 3,17; Jos 11,2; 12,3; 13,27; 19,35; 1 Re 15,20. [2]Mt 4,18; 15,29; Jn 6,1. [3]Lc 5,1. [4]Jn 6,1; 21,1. [5]Mt 4,18.21. [6]Lc 5,4-11. [7]Mt 8,23-27. [8]Mt 14,22-23. [9]Jn cap. 6. [10]Jn cap. 21. [11]Nm 34,11; Dt 3,17; Jos 12,3; 13,27. [12]1 Mac 11,67. [13]Mt 14,34.

Bibl.: A. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, París 1868, págs. 45-46 y 214-215. Z. Biever, *Au bord du lac de Tibériade*, en *Conférences de Saint-Étienne*, París 1909-1910, págs. 107-142. G. Dalman, *Les itinéraires de Jésus*, París 1930, pág. 162 y sigs. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, págs. 163, 410-411 y 494-498. D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, Jerusalén 1955, págs. 247 y sigs., 260 y sigs. M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, París 1958, págs. 61, 79, 201.

B. M.ª UBACH

GÉNESIS (heb. *bĕ-rēʾšît*; Γένεσις; Vg. *Genesis*). El vocablo proviene del griego que es el título dado por la traducción de los LXX al primer libro de la Biblia, porque trata del «génesis» u orígenes del mundo, del hombre y del pueblo hebreo. En efecto, este libro primero de la Biblia es como la introducción prehistórica a la constitución de la teocracia israelita, en la que se ponen las bases del monoteísmo estricto — medula de la religión en Israel — y se narra la elección de Israel como pueblo amigo del Dios único y universal en orden a misteriosos designios de su providencia.

1. Contenido. Se divide en dos grandes secciones: *a*) Historia primitiva del género humano desde Adán hasta Abraham[1]. *b*) La historia patriarcal desde Abraham hasta José[2]. Con el fin de preparar la historia patriarcal se dan una serie de pequeñas historias o *tōlĕdōt* en las que por eliminación se van destacando los antecesores directos de Abraham, mientras que se dan noticias muy sucintas de las líneas colaterales. Son las siguientes: relato de la creación[3]; historia del paraíso y caída en el pecado[4]; historia de Caín y Abel[5], historia de los cainitas[6]; historia de los descendientes de Set[7]; relato del diluvio[8]; bendición de Noé[9], tabla etnológica[10]; la torre de Babel y la confusión de las lenguas[11]; listas de los semitas[12]. La segunda parte relativa a la historia patriarcal puede dividirse: historia de Abraham[13], historia de Isaac y sus hijos[14]; historia de Jacob y de sus hijos[15].

[1]1,1-11,26. [2]11,27-50,26. [3]1,1-2,4*a*. [4]2,4*b*-3,24. [5]4,1-16. [6]4,17-24. [7]4,25-5,32. [8]6,1-9,17. [9]9,18-29. [10]Cap. 10. [11]11,1-9. [12]11,10-26. [13]11,26-25,10. [14]25,17-36,43. [15]Caps. 37-50.

2. Composición. La simple lectura de la narración del Génesis da ya la impresión de la complejidad de documentos de que está formado dicho libro. No puede atribuirse al mismo autor el relato esquemático, teológico y trascendente de la creación del primer capítulo donde ʾĔlōhīm aparece como un Ser trascendente e inaccesible, creando todas las cosas con su omnipotencia y sabiduría, y el relato folklórico, descriptivo, infantil, ingenuo y antropomórfico del capítulo 2 donde Yahweh-ʾĔlōhīm aparece modelando el cuerpo del hombre como un alfarero, o sacando, como un cirujano, una costilla de Adán para formar a Eva, y haciendo después de sastre para cubrir la desnudez de los primeros padres. Por otra parte existen indicios claros de narraciones duplicadas del mismo hecho sustancial, pero con detalles descriptivos divergentes. Así en la descripción del diluvio, según una narración, Noé introdujo un par de cada uno de los animales[1], mientras que, según otra, siete pares de animales puros y dos de impuros[2]; según una narración el diluvio duró cuarenta días[3], según otra un año[4]. En la historia de Abraham hay dos expulsiones de Agar[5], dos raptos de Sara[6], doble promesa de un hijo de Abraham[7]. Vemos, pues, en todos estos relatos una combinación de dos documentos hecha por un redactor posterior que trabaja con tradiciones distintas, y las yuxtapone simplemente sin preocuparse de concordarlas en los detalles. Por eso, los críticos modernos, teniendo en cuenta esta complejidad de estilo y detalles divergentes, y basándose en la diversidad de nombres divinos distinguen tres documentos o fuentes en el libro del Génesis: *a*) la *yahwista* (J) que se caracteriza por su estilo antropomórfico y descriptivo; *b*) la *elohista* (E) de estilo más reflexivo y teológico; *c*) *sacerdotal* (P), cuya característica es el esquematismo teológico con ausencia total de antropomorfismos y sin concesiones al folklore. La fuente principal parece ser la yahwista que constituye como la nervadura y el fondo continuado del relato. Las otras dos parecen ser frag-



Fragmentos de manuscritos hallados en la Gĕnīzāh de El Cairo. Arriba (anverso): Gn 21,22-29. Abajo (anverso): Éx 2,17-23. Ambos tienen Targūm. Se conservan en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge (Univ. Lib. Cam. T-S, B. 4,3)

mentos incrustados en aquélla. En efecto, en el libro del Génesis prevalece el relato costumbrista, con detalles pintorescos de neto sello primitivista en consonancia con las mentalidades primarias de los tiempos patriarcales. El relato elohista es menos infantil y representa un estadio superior de reflexión teológica; por eso en él las teofanías son sustituidas por apariciones de ángeles-mensajeros de Dios. En general es más exigente en materia moral y tiene la preocupación de destacar la trascendencia divina. El documento P es esquemático, centrando la atención en lo esencial, y dando de lado a lo secundario puramente descriptivo. Los relatos históricos parecen suponer las dos fuentes anteriores, y son siempre para justificar instituciones legales, como el descanso sabático y la circuncisión. El carácter esquemático aparece claro, pues se percibe en él la preocupación de enmarcar la historia de la humanidad en cuatro grandes períodos, sellados cada uno con una «alianza» de Dios: la de la creación, las hechas con Noé, con Abraham y con Moisés. La trascendencia de Dios es otra de las preocupaciones teológicas del autor de este documento.

[1]Gn 6.19-20; 7,15-16. [2]Gn 7,2-3. [3]Gn 7,12.17. [4]Gn 8,13. [5]Gn 16,4-14; 21,14-18. [6]Gn 12,11-20; 20,1-16. [7]Gn 17,1-19; 18,1-15.

3. Interpretación. Al estudiar el libro del Génesis debemos distinguir cuidadosamente la parte prehistórica (los once primeros capítulos) que trata de los remotísimos tiempos de los orígenes de la humanidad, los cuales están fuera de todo control cronológico. Por eso, la «historicidad» de estos primeros capítulos es muy relativa, pues en torno a algunos hechos, que sirven como de jalones en la penumbra de los siglos, se tejen muchos relatos pintorescos, ecos de tradiciones populares en los que la imaginación «popular» tiene mucha parte. Debemos tener en cuenta que el hagiógrafo es, más que un historiador en el sentido moderno de la palabra, un catequista religioso, que ante todo quiere dejar bien sentadas las verdades teológicas fundamentales como la creación del mundo y del hombre por Dios, y la providencia especial que Dios tuvo del hombre después del pecado en orden a su rehabilitación. Todo esto está descrito con un ropaje imaginativo y parabólico conforme a la mentalidad primitiva del ambiente en que fue redactado. El hagiógrafo es ante todo un catequista que busca inculcar ideas religiosas del modo más vívido, y para ello echa mano de los recursos imaginativos en consonancia con los destinatarios de su narración. Como Pío XII dice en la *Humani generis*, estos «capítulos con estilo sencillo y *figurado*, acomodado a la mente del pueblo poco culto, contienen las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra salvación, y también una descripción *popular* del origen del género humano y del pueblo escogido». Esto por lo que se refiere a los once primeros capítulos, pues en la parte de la historia patriarcal la «historicidad» es más precisa, y lo imaginativo se reduce en grandes proporciones con respecto a la primera parte prehistórica. Nos hallamos ya en plena historia conocida del antiguo Oriente,

y, por lo tanto, los datos de la Biblia son cronológicamente controlables dentro de la cronología general. De hecho, los datos que tenemos de la historia y culturas de esta época en esta zona geográfica confirman la verosimilitud histórica de muchas narraciones de la historia patriarcal, pues las costumbres y las relaciones jurídicas de los patriarcas con su ambiente aparecen esclarecidas por lo que conocemos de otros pueblos antiguos. Gracias a ello podemos hoy día construir una cronología bíblica dentro de la general del antiguo Oriente. De hecho, la vida de los patriarcas refleja un ambiente histórico semibeduino semejante al descrito en el «cuento de Sinuhé» el egipcio, cuya trama se desarrolla precisamente en el área geográfica de Fenicia y Palestina a principios del II milenio A. C., justamente en la época de la emigración de Abraham de ʾŪr a Harrán y a Canaán.

4. ENSEÑANZAS DOCTRINALES. La Biblia es esencialmente un libro religioso, y bajo este aspecto debemos abordar el problema de la historicidad de muchos de sus relatos. En las narraciones del Génesis encontramos las siguientes enseñanzas de tipo doctrinal: *a*) La creación de todas las cosas visibles y del hombre por un Ser trascendente, llamado ʾĔlōhīm, que vive antes, fuera y sobre todas las cosas. Todo procede de la omnipotencia y sabiduría divinas, y, por tanto, todas son radicalmente «buenas». *b*) El hombre ha sido creado a su «imagen y semejanza», como señor de todo y lugarteniente suyo. *c*) La mujer es de la misma naturaleza del hombre, su complemento fisiológico, psíquico y moral, y como tal tiene los mismos derechos ante Dios que el hombre. Ambos están destinados — en los planos divinos — a formar «una sola carne». El matrimonio, pues, forma parte del primitivo plan de Dios sobre la humanidad. *d*) El mal físico y el mal moral entraron en el mundo por la transgresión de la primera pareja humana, que desequilibró el estado de felicidad en que fueron creados. El pecado vino por instigación del diablo y con él la muerte física. *e*) Después de la caída, Dios comunicó a los primeros padres una promesa de rehabilitación y de victoria sobre el instigador del mal. *f*) Dios castiga el mal y el pecado, de ahí el diluvio universal. El hombre debe seguir los caminos de Dios y luchar contra sus tendencias desordenadas. *g*) La providencia de Dios se manifestó en la bendición sobre Noé, Sem y particularmente en la elección de Abraham, padre del pueblo israelita, el cual habría de preparar en la historia el advenimiento de los tiempos mesiánicos.

Bibl.: P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, Bonn 1930. F. CEUPPENS, *Genèse*, I-III, París 1946. P. HEINISCH, *Problem der Urgeschichte*, Lucerna 1947. J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, París 1948. C. HAURET, *Origines, Genèse*, I-III, Luçon 1950. J. RENIÉ, *Les origines de l'humanité d'après la Bible. Mythe ou histoire ?*, Lyon 1950. P. DENIS, *Les origines du monde et de l'humanité*, Lieja-París 1950. R. DE VAUX, *La Genèse*, en *LSB*, París 1951. L. PIROT - A. CLAMER, *Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953. L. ARNALDICH, *El origen del hombre y del mundo según la Biblia*, Madrid 1957.

M. GARCÍA CORDERO

GÉNESIS APÓCRIFO DE QUMRĀN. Descubierto en 1947 en una cueva cercana al mar Muerto (la primera de Qumrān), fue comprado con otros tres por el arzobispo ortodoxo de Jerusalén Mar Atanasio Samuel y, posteriormente, adquirido por el Estado de Israel.

Ha sido publicado en parte —cols. II y XIX a XXII— por los profesores Nahman Avigad y Yigael Yadin, que lo han precedido de una introducción y somero estudio. El rollo ha llegado a nuestros días en un deplorable estado de conservación y su apertura ha estado erizada de dificultades. Solamente las tres últimas columnas se pueden leer completamente. Las demás tienen partes más o menos extensas ilegibles o perdidas. Se compone de cuatro hojas de desigual tamaño cosidas con tendones; la piel es morena y clara y está escrita por la parte del pelo; cada hoja está dividida en columnas por un rayado perpendicular. La longitud total del rollo es de 2,83 m; altura, 31 cm; tiene 22 columnas; el principio y el fin se han perdido; la letra es clara y parecida a la de varios otros rollos de Qumrān.

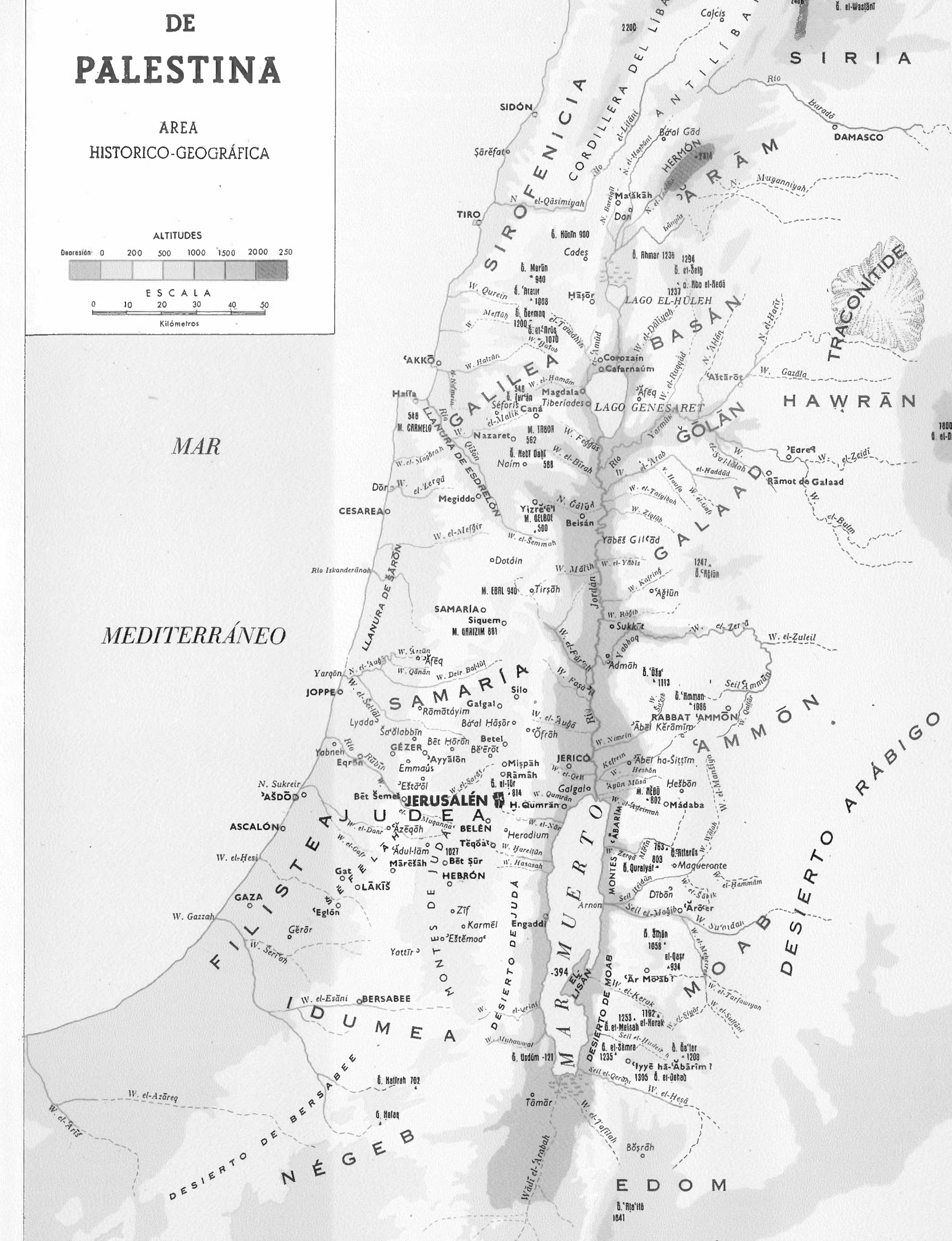
En un principio, antes que el rollo fuese abierto, por indicios hallados en los pequeños fragmentos que se habían desprendido de él, se pensó contenía el *Libro de Lamec*, título con que es nombrado en las primeras publicaciones que tratan de los mss. del mar Muerto. Sus editores lo consideran como una especie de versión apócrifa («el más temprano ejemplar de literatura pseudoepigráfica») de algunas historias del Génesis: Lamec, Enok, Noé, Abraham, que, narrados en gran parte en primera persona, siguen generalmente el orden establecido por la Biblia y resaltan su estrecha conexión con el *Libro de Enok* y con el *Libro de los Jubileos*, de los que podría ser considerado como fuente en muchos puntos. El texto posee unidad de estilo y estructura. En cuanto a las fuentes del ms. y su posible relación con los otros de carácter apócrifo encontrados también en el mar Muerto, no podrá hacerse un estudio completo hasta que éstos hayan sido publicados.

A causa del orden bíblico de los relatos del texto que nos ocupa — algunos capítulos comienzan y terminan exactamente como los del texto hebreo — y la traducción casi literal en algunos pasajes, Kahle apuntó la idea, que recoge y acepta Black, de que podría tal vez considerarse al *Génesis Apócrifo* no como tal, sino como un simple targūm, el Targūm palestinense al Pentateuco más antiguo que se conservaría.

El análisis de la letra y de la lengua datan el rollo entre el siglo I A. C. y I D. C. Esto, sin embargo, no fija sino la fecha del ms. que poseemos y no excluye la idea de un posible texto original más antiguo.

La lengua es, según opinión de Kutscher en un estudio preliminar del ms., un lenguaje de transición entre el arameo del Imperio y el arameo medio, ya que de ambos contiene elementos; dentro del arameo medio pertenecería a la rama occidental, con afinidades con el Targūm de ʾŌnqĕlōs y el Targūm a los Profetas, así como con el arameo cristiano. Su interés, aparte los problemas lingüísticos que plantea, es grande, pues, por su fecha, viene a llenar un hueco en la historia del arameo en uno de los períodos más decisivos de su desenvolvimiento.

Gran valor posee también por su riqueza en topónimos y referencias geográficas — sobre todo en la parte de la vocación y peregrinaje de Abraham — que pueden arrojar mucha luz en ciertas identificaciones.



DE
PALESTINA
AREA
HISTORICO-GEOGRÁFICA
ALTITUDES
Depresión 0 200 500 1000 1500 2000 250
ESCALA
0 10 20 30 40 50
Kilómetros
MAR
MEDITERRÁNEO
SIRIA
DAMASCO
SIDÓN
TIRO
SIROFENICIA
CORDILLERA DEL LÍBANO
ANTILÍBANO
HERMÓN
ARAM
TRACONITIDE
HAWRĀN
BASĀN
GŌLĀN
GALAAD
AMMŌN
DESIERTO ARÁBIGO
MOAB
EDOM
GALILEA
SAMARÍA
JUDEA
FILISTEA
IDUMEA
NÉGEB
DESIERTO DE BERSABEE
DESIERTO DE JUDÁ
MONTES DE JUDÁ
DESIERTO DE MOAB
MONTES ʿABARIM
MAR MUERTO
EL LISĀN
LAGO EL-HÛLEH
LAGO GENESARET
LLANURA DE ESDRELÓN
LLANURA DE ŠARÓN
SEFELĀH
Jordán
ʿAKKŌ
Haifa
M. CARMELO
CESAREA
Dōr
Megiddo
Nazaret
Naím
Séforis
Caná
Magdala
Tiberíades
Corozaín
Cafarnaúm
Beisán
Yizreʿeʾl
M. GELBOE
Dotáin
Tirṣāh
M. EBAL 940
SAMARÍA
Siquem
M. GARIZIM 881
JOPPE
Yarqōn
Lydda
Yabneh
Eqrōn
GÉZER
Emmaús
Bēt Šemeš
JERUSALÉN
H. Qumrān
JERICÓ
Betel
Silo
Ofrāh
Galgal
Miṣpāh
Rāmāh
Belén
Herodium
Teqōaʿ
HEBRÓN
Zīf
Karmēl
Engaddi
ʾAdul-lām
Mārēšāh
Bēt Ṣūr
Gat
LĀKĪŠ
ʿEglōn
ASCALÓN
ʾAŠDŌD
GAZA
Gerār
Yattīr
ʾEštēmoaʿ
BERSABEE
Tāmār
Boṣrāh
Ṣārĕfat
Dan
Cades
Ḥāṣōr
Maʿākāh
Bāʿal Gād
ʿAštārōt
ʾĀfēq
Rāmot de Galaad
Yābēš Gilʿād
ʿAglūn
Sukkōt
Admāh
RABBAT ʿAMMŌN
ʾĀbēl Kĕrāmīm
ʾĀbēl ha-Šiṭṭīm
Ḥešbōn
M. NEBŌ
Mádaba
Maqueronte
Dībōn
ʿĂrōʿer
Arnon
ʿĀr Mōʾāb
el-Kerak
ʿIyyē hā-ʿĀbārīm
el-Qaṣr
Calcis
Cana
-394

Bibl.: J. C. TREVER, *Identification of the Aramaic Fourth Scroll from Ain Feskha*, en *BASOR*, 115 (oct. 1949), págs. 8-10. O. EISSFELDT, *Die Bestimmung der aramäisch geschriebenen Rolle als das apokryphe Lamech Buch*, en *ThLB*, 75 (1950), págs. 25-26. N. AVIGAD - Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalén 1955. S. SPEIER, *DS Genesis Apocryphon and Targum Jerushalmi I on Genesis 14,24*, en *VT*, vol. 6, n.º 3 (julio 1956), págs. 95-97. M. BLACK, *Die Erforschung Muttersprache Jesu*, en *ThLZ*, 9 (1957), cols. 664-668. E. Y. KUTSCHER, *Dating the Language of the Genesis Apocryphon*, en *JBL*, 76, parte 4 (dic. 1957), págs. 288-292; íd., *The Language of the Genesis Apocryphon. A preliminary Study*, Jerusalén 1957. P. WINTER, *Das aramäischen Genesis-Apocryphon*, en *ThLZ*, 82, 1 (enero 1957), págs. 21-28. S. ZEITLIN, *Dating the Genesis Apocryphon*, en *JBL*, 77, 1 (marzo 1957), págs. 75-76.

T. DE J. MARTÍNEZ

GÉNESIS MENOR. Nombre de un libro conocido también con el de → **Jubileos, Libro de los.**

ǦENĪN. Nombre árabe moderno de la ciudad levítica, situada en el territorio de Isacar, llamada → **ʿĒn Gannim** en el T. M.

GĔNĪZĀH. Palabra hebrea que significa escondite, lugar seguro, archivo, tesoro. Especialmente sirve para designar el lugar donde los judíos, siguiendo una antigua y piadosa costumbre guardan los siguientes libros y documentos: cualquier libro de la Biblia que por alguna razón se ha considerado profanado; cualquier libro de la Biblia que al ser escrito se cometieron más de tres errores en una misma página; los libros deuterocanónicos y apócrifos y cualquier otro considerado herético por los rabinos; los documentos civiles con alguna irregularidad (fecha no hebrea, testigo no judío, etcétera); los objetos y escritos que han estado en contacto con la Biblia o que contienen el nombre de Dios. Si alguno de los escritos anteriores era obra de un no judío se quemaban totalmente, pero si no se sabía su autor, se quemaba la mitad y el resto se guardaba en la Gĕnīzāh. Ésta solía ser una dependencia aneja a la sinagoga, aunque también servía una pared, un tabanco, una sepultura o una cueva que por ser lugar oculto e inaccesible quedara a salvo de posibles profanaciones. Los documentos metidos en una gĕnīzāh se van pudriendo poco a poco y así la mano del hombre no interviene en su destrucción; en los países de extrema sequedad, sin embargo, se conservan durante milenios.

El siglo pasado al hacer ciertas reparaciones en una ruinosa sinagoga del viejo Cairo se sacaron multitud de importantes escritos en papiro, pergamino y papel de su gĕnīzāh, de donde *la gĕnīzāh*, es por antonomasia la Gĕnīzāh de El Cairo. La sinagoga fue primitivamente una iglesia cristiana dedicada a san Miguel y en 882 fue vendida a los judíos, entre los cuales es conocida por Sinagoga de Moisés, Ezra o Elías indistintamente; en el siglo XII la visitó Benjamín de Tudela; el historiador árabe al-Maqrīzī (1364-1442) habla de ella; hacia 1750 Simon van Geedern estuvo allí y la valoró debidamente.

Para ulteriores datos y más pormenores → **Gĕnīzāh de El Cairo.**

Bibl.: R. GOTTHEIL, *Fragments from the Cairo Genizah in the Freer Colection*, Nueva York 1927. S. LÖWINGER, *Genizah Publications in memoriam of D. Kaufmann*, Budapest 1949. P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, Londres 1958.

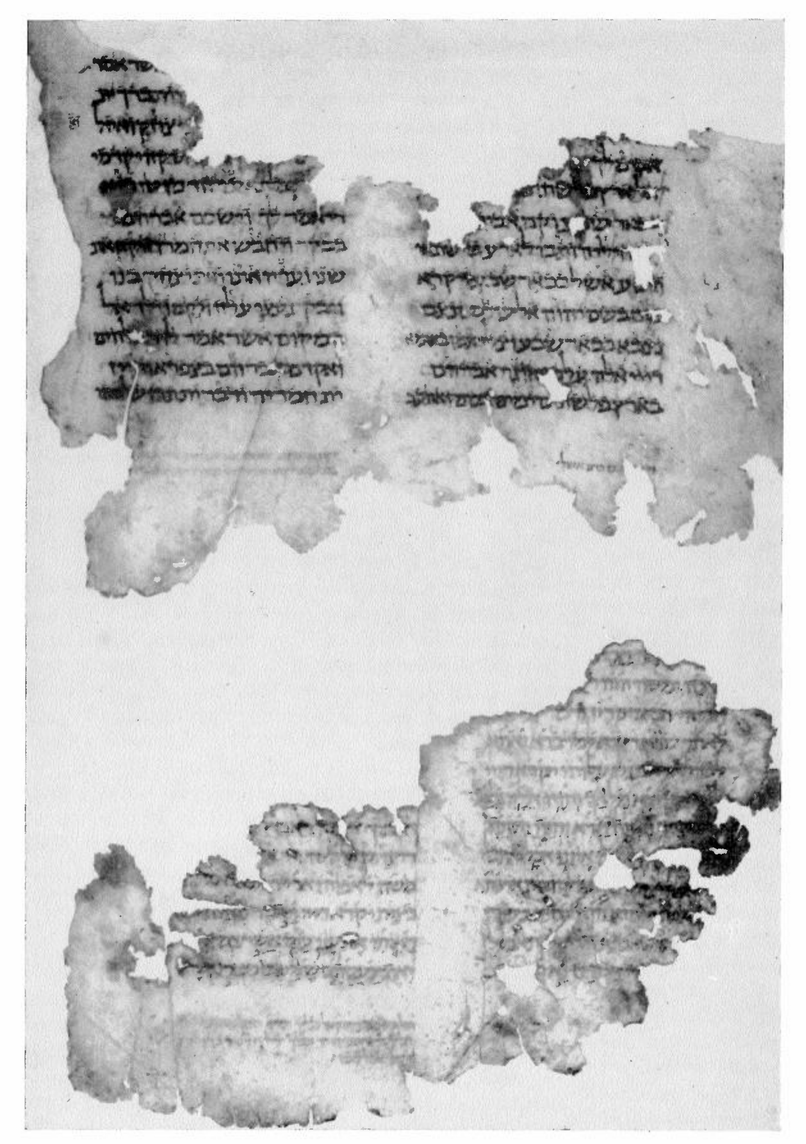
F. DÍAZ

GĔNĪZĀH DE EL CAIRO. Jacob Sapir, viajero judío, dio a conocer en 1864 la existencia de gran cantidad de fragmentos de manuscrito conservados en el desván (*gĕnīzāh*) de una antigua sinagoga del viejo Cairo. El judío ruso caraíta Firkowitch conocía probablemente la existencia de la Gĕnīzāh de El Cairo. La segunda colección de sus obras, vendida en 1876 a la Biblioteca de Leningrado poco después de su muerte, acaecida en 26 de mayo de 1874, contenía numerosos fragmentos procedentes de la Gĕnīzāh cairota.

Se sabe que buena parte del material procedente de la Gĕnīzāh fue a parar al *Jewish Theological Seminary*, de Nueva York, sin que se haya podido averiguar con certeza cómo llegó a dicha biblioteca. Merced a la ayuda del bibliotecario, el profesor Alejandro Marx, tuve ocasión de trabajar con dichos documentos, algunos de los cuales me fueron remitidos a Bonn y, además, el profesor A. Díez Macho, de Barcelona, ha dado noticias sobre su trabajo en relación con la Gĕnīzāh.

Se tiene información exacta de los que suministraron libros de la Gĕnīzāh de El Cairo a la *Bodleian Library*, a través del volumen II de los manuscritos hebreos de la misma, preparado en su mayor parte por A. E. Cowley, último bibliotecario, ayudado por A. Neubauer, quien había hecho el catálogo del primer volumen.

En lo referente al material de El Cairo, las cosas cambiaron cuando, en mayo de 1896, regresaron de uno de sus numerosos viajes a Oriente las dos damas escocesas Mrs. Agnes Smith Lewis y Mrs. Margaret Dunlop Gibson (llamadas «las gemelas eruditas»). Habían comprado algunos fragmentos procedentes de la Gĕnīzāh de El Cairo y los entregaron a Salomón Schecht, profesor de Talmūd en la universidad de Cambridge. Descubrió que una de las hojas era un fragmento del libro hebreo de Jesús ben Sirac (Eclesiástico), texto judío redactado en hebreo poco antes de 200 A. C. Se conocía dicho texto en su traducción griega, llevada a cabo por el nieto del autor en el siglo II A. C. y compilado en la versión de los Setenta y en otras traducciones, sin que hasta la sazón se conociera nada en absoluto del texto hebreo original. Consiguientemente se trataba de un fragmento de un libro que en tiempos fue un elemento integrante de la literatura hebrea, ya que no del canon judío, cuyo texto hebreo había permanecido perdido aproximadamente un millar de años. El descubrimiento causó gran sensación. Era natural que si se había encontrado una hoja se podían hallar otras, así como diversos materiales de interés. Por tanto, fue decidido enviar a Schechter a El Cairo con el mayor secreto para que probara de llevar a Cambridge cuanto pudiera encontrar en la Gĕnīzāh. El Dr. Charles Taylor, profesor del St. John's College de Cambridge, matemático muy interesado por los estudios rabínicos, puso a disposición de Schechter los fondos necesarios para aquel importante viaje. Schechter disponía de una carta de recomendación de la universidad de Cambridge, dirigida al presidente de la comunidad judía de El Cairo, en la que se hacía constar que el viaje se llevaba a cabo en representación de dicha universidad. En diciembre de 1896 partió para El Cairo. Una carta de presentación de Elkanah N. Adler de Londres al rabino principal de El Cairo, Rafaʾil ben Šimʿon, quien había ayudado



Reverso de los anteriores fragmentos de la Gĕnīzāh de El Cairo. Arriba: Gn 21,32-22,2. Abajo: Éx 2,24 y sigs.

al primero cuando había deseado visitar la Gĕnīzāh, puso en contacto a Schechter con éste, merced a cuyos buenos oficios le fue permitido entrar en la Gĕnīzāh y llevarse cuanto quiso. Trabajar en aquel cuarto sucio y oscuro no era, a decir verdad, una fácil tarea, pero su extraordinaria energía y entusiasmo le permitieron dar cima a su misión en unas cuantas semanas. Schechter abarrotó de fragmentos varios sacos de gran tamaño y la Agencia Inglesa en El Cairo se cuidó de conseguir el permiso de exportación de dicho material, que llegó sin percance alguno a la biblioteca de la universidad de Cambridge, incluso antes que el propio Schechter, quien se entretuvo en Palestina, donde visitó a algunos parientes. Schechter publicó *The Wisdom of Ben Sira, Portions of the Book Ecclesiasticus from the Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection*, presentado a la universidad de Cambridge por S. Schechter y C. Taylor, doctor en Teología, en 1899, después de la publicación de *The Original Hebrew of a Portion of Ecclesiasticus* a base de los manuscritos comprados por la *Bodleian Library*, por A. E. Cowley y A. Neubauer, en Oxford, en 1897.

En diversos lugares empezaron a aparecer hojas de Ben Sirac. El material descubierto fue publicado en una gran edición crítica por Rudolf Smend, quien llevó a cabo asimismo comentarios eruditos sobre el texto hebreo. Las conclusiones de Smend sobre el texto hebreo de Ben Sirac son de que la historia textual cesó poco después de haber sido llevada a cabo la traducción siria. La explicación pudiera consistir en que el libro fuera cada vez menos leído y que cayera en el olvido en el núcleo de los centros culturales judíos. Los eruditos judíos acabaron por no tener noticia exacta de él. Ben Sirac es un libro especial para los sacerdotes y en una época en que los fariseos ejercían una influencia dominante, no había gran interés acerca de obras de esta índole.

La gran importancia de la Gĕnīzāh de El Cairo estriba en que había allí una gran cantidad de material que abarcaba más de un millar de años, y que tenía un interés máximo, toda vez que no se había conservado de ningún otro modo. Poco después de su regreso a Egipto, me encontré con el Dr. Schechter, cuando, en mayo de 1899 permanecí varias semanas en Cambridge y luego estuve asimismo varias semanas en Oxford, por cuyo motivo llegué a conocer la Gĕnīzāh de El Cairo desde sus mismos orígenes.

Es cosa sabida que Schechter abandonó Cambridge en 1902 para ocupar el cargo de presidente del *Jewish Theological Seminary*, en Nueva York. Mantuve con él un cierto contacto y me remitió lo que había publicado acerca de la Gĕnīzāh, a saber: su libro sobre los CDC con el título *Fragments of the Damascus Document*, que publicó con el título de *Fragments of a Zadokite Work*, que adquirió luego considerable fama por pertenecer al texto de Qumrān encontrado en 1947 en los *Documents of Jewish Sectaries*, vol. I, y fragmentos del *Book of Commandments* de ʿĀnān ben Dāwīd, fundador de la secta caraíta, *Documents of the Jewish Sectaries*, vol. II, publicado en Cambridge en 1910 y un fragmento

sumamente interesante en relación con los ḫazaros, un pueblo entero del que se dice que se hizo judío.

Lo que sólo en fecha muy reciente hemos sabido es, sin embargo, que la designación de Schechter para la presidencia del *Jewish Theological Seminary* de América en Nueva York tuvo consecuencias decisivas para el material que había en Cambridge procedente de la Gĕnīzāh. Desde la salida de Schechter para América, hace cosa de 60 a 70 años, varias cajas que contienen fragmentos de la Gĕnīzāh y que habían sido embaladas por el propio Schechter han permanecido olvidadas en la biblioteca de la universidad de Cambridge. Nos lo hizo saber el profesor Shirman de la *Hebrew University* de Jerusalén, quien encontró algún material de Ben Sirac (y me lo remitió en una copia de *Tarb*, 27 [1958]). El profesor Shirman asumió la tarea de disponer estos textos en su orden debido y de ponerlos al alcance de los estudiosos. De este modo hemos de reconocer que cuanto ha sido escrito acerca de la Gĕnīzāh de El Cairo en Cambridge ha de ser todavía completado a base del material recientemente hallado y sobre el cual no se ha trabajado en los últimos 60 años. Cabe esperar que al artículo del profesor Alexander Marx en la bibliografía haya que agregar una buena cantidad de información procedente del material de que se dispone ahora.

Cuando envié de Oxford a Cambridge a algunos estudiantes de Tubinga, les pedí que buscaran manuscritos bíblicos con puntuación palestinense y babilónica en las cajas redescubiertas de la Gĕnīzāh de El Cairo. Hallaron mucho material y hace poco el Dr. Dietrich me ha remitido una docena de folios pertenecientes a los manuscritos que usé al publicar mis textos *Masoreten des Westens*, I (1927), de las *qĕrōbōt* en relación con las *mišmārōt*.

Bibl.: A. MARX, *The Importance of the Geniza for Jewish History*, en *American Academy for Jewish Research*, 16 (1947), págs. 183-209. D. M. DUNLOP, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton (New Jersey) 1954. N. GOLB, *Sixty Years of Geniza Research. Dedicated to the Memory of Professor Schechter*, en *Judaism (A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought)*, 6, n.º 1 (1957). P. E. KAHLE, *The Cairo Geniza*, en *The Schweich Lectures* de la *British Academy* 1941, Londres, publicadas por la *British Academy*, 1947; 2.ª ed., Oxford 1959. Una edición alemana de esta obra ha sido publicada por la Academia Alemana de Berlín, en 1962.

P. KAHLE

GENNEO (et.?; Γενναῖος; Vg. *Gennaeus*). Padre de Apolonio, uno de los jefes de guarnición que hostigaron a los judíos tras la partida de → **Lisias**, ministro de Antíoco Eupátor[1].

[1] 2 Mac 12,2.

GENTHON. Grafía con que la Vg. transcribe el nombre hebreo de → **Ginnĕtōn**.

GENTILES (heb. *gōyīm*; ἔθνη; Vg. *gentes*, *gentiles*). Tanto el término hebreo anotado, como sus versiones más frecuentes en el griego de LXX y en el latín de la Vg., significan originariamente un concepto etnográfico: los grupos de población procedentes de un tronco común que pasaron a formar los respectivos pueblos o naciones. En ese primer estadio de significación es claro que se identifican con *'ām* (λαός; *populus*). Pero bien pronto en el uso lingüístico hebreo el concepto racial dejó paso a la idea religiosa y «pueblo» aplicado a Israel no fue simplemente el núcleo de población que descendía de Abraham por la línea Isaac-Jacob, etc., sino ese mismo núcleo con la fe monoteísta en Yahweh, con su protección y sus promesas, con un pacto y un culto que le hacían el pueblo elegido entre todos los pueblos de la humanidad. En contraposición, estos pueblos eran esencialmente — en el pensamiento hebreo — los pueblos que no creían ni daban culto a Yahweh, los pueblos idólatras, los paganos[1]. El binomio, pues, *pueblo/pueblos* apuntaba al espíritu más que a la raza, aun cuando este segundo aspecto no desapareció por completo hasta la época y revelación del NT.

Los traductores griegos percibieron perfectamente la evolución ideológica de los términos y la mantuvieron en la misma línea: λαός es Israel como pueblo de Dios, y ἔθνη son las naciones de la gentilidad como gentes idólatras. Ello comportaba un matiz de valoración que subraya la dignidad de Israel y el desprecio que inspiraban los pueblos «sin Dios». Cuando en la época helenísticoromana desmaye la religiosidad íntima, esa misma distinción entre «pueblo» y «pueblos» se cargará de exacerbado contenido racista y la nación judía despreciará a los demás pueblos y éstos a su vez se opondrán a los judíos. El fariseísmo de los tiempos del NT y los escritores romanos de los primeros siglos del cristianismo testifican el dato.

Como la Ley se trocó de hecho en ocasión de pecado, así la elección de Israel motivó un nacionalismo religioso con todas las ventajas y desventajas inherentes al mismo: el pueblo llegó a creerse a salvo de los castigos divinos por el mero hecho de ser raza de Abraham, de poseer el templo de Dios y la exclusiva del único culto legítimo sobre la tierra[2]. Pero las adversidades históricas y, sobre todo, la catástrofe de la destrucción de Jerusalén y su Templo y el destierro babilónico demostraron la verdad de la predicación de los profetas: la raza no es garantía de salud, ni lo es la presencia del Templo, sino una religiosidad auténtica. Todavía en el NT Juan Bautista y Jesús tendrán que luchar contra esa ideología de privilegiados fomentada al socaire de ser raza de Abraham[3]. Lo que en los planes de Dios tenía el sentido de una llamada constante a la responsabilidad se había convertido de hecho en guardaespaldas de una actitud ética y religiosamente vana.

Si la religiosidad israelita no se ha ahogado en los estrechos límites de una religión nacional se debe al impulso renovador de los profetas. Ellos proclaman la primacía de Israel en razón de la generosidad gratuita de Dios y las obligaciones consiguientes a la soberana elección divina; pero proclaman al tiempo el destino histórico de los gentiles que entran también en el dominio y providencia de Dios sobre la historia de la humanidad entera: los pueblos son el crisol y castigo de que Dios se sirve para purificar a su pueblo[4]. Las expresiones de desprecio, postergación, etc., miran directamente a su condición de idólatras; mas Dios es también Dios de las naciones, de ellas se preocupa y en los tiempos mesiánicos se servirá de Israel para traerlas a formar el gran pueblo universal de los que creen y adoran a Dios[5]. El libro de Jonás demuestra que Dios ama

también a los gentiles; los profetas postexílicos insisten en esta apertura de perspectiva[6]. Pero es sobre todo la segunda parte del libro de Isaías la que abre los horizontes de salud universal por los que correrá «la buena nueva» de Jesús[7].

[1]Jer 10,25; 1 Cr 17,21. [2]Jer 7,4-12; 8,8-11; Am 3,2; 7,10. [3]Cf. Mt 3,8-10; 8,10-12 y par.; Jn 8,31-41. [4]Os 8,10; Is 8,9; 10,5-16; Jer 24,8-9. [5]Jer 3,17; 10,7; cf. Gn cap. 10; Dt 32,8. [6]Ag 2,6-9; Zac 8,20-23; 14,16, etc.; Sal 86,9; 97; 102,22-23. [7]Is 40,25 y sigs.; 41,8-10; 42,10-12; 49,6; 51,4-5; 52,10, etc.

Los escritores del NT han preferido el término ἔθνος, ἔθνη, ya consagrado por LXX, y lo emplean 160 veces, en un tercio de las cuales hay alusiones más o menos explícitas a textos veterotestamentarios.

En muchos pasajes, el vocablo *pueblo/pueblos* conserva el sentido neutro de nación, de grupo etnográfico y designa tanto a los judíos como a los gentiles; en tal uso alterna con λαός[1].

Pero en otros muchos lugares presenta el sentido cualificado que ya conocemos: los pueblos son precisamente los gentiles en cuanto contrapuestos al pueblo de Dios, al Israel elegido y preferido[2] y — aquí radica la novedad — al pueblo de los cristianos[3] formado, no precisamente por los descendientes de una raza, sino de múltiples razas unidas en comunidad exclusivamente por los vínculos espirituales que nacen de una fe y una redención comunes en la que «no hay judío ni gentil, griego ni bárbaro»[4].

El concepto religioso ha prevalecido sobre el racial, pero profundamente modificado: la salud no está delimitada a una raza — aun cuando sea fiel —, sino que ha pasado a todas las razas y naciones exclusivamente a través del puente de la aceptación religiosa del mensaje evangélico[5]. Israel no ha estado a la altura de sus destinos providentes y misericordiosos y Dios decide llevar la salud a todos los pueblos que, a una con el resto fiel de Israel, va a formar el «Israel de Dios»[6], el Israel espiritual heredero directo — es Pablo quien ha formulado la teología de los nuevos acontecimientos contra las dificultades movidas por la corta visión de los mismos cristianos convertidos del judaísmo en quienes quedaban huellas de un nacionalismo mal entendido — de las promesas hechas a Abraham y a su descendencia no según la carne, sino en la línea del espíritu que, desde luego, no se opone al Israel carnal si quiere convertirse[7].

Los gentiles eran «los alejados, quienes estaban sin esperanza y sin Dios en el mundo»[8], aun cuando Dios también cuidaba de ellos y en parte se les había revelado en la creación cósmica y en la propia conciencia[9]; pero tampoco los judíos se habían mantenido mucho mejores — como señala el apóstol en los dos primeros capítulos de Romanos —. Sobre unos y otros llega la universalidad de la misericordia de Dios y de la redención de Cristo, derribando las barreras que separaban a judíos y gentiles[10] y tendiendo el puente de unos y otros hasta Dios, formando así la nación santa que es la Iglesia, formada desde los puntos cardinales, y en la que si el predominio pasa pronto a los procedentes del gentilismo es por la actitud de los judíos que como nación rechazaron a Cristo, y como tal se oponen a la obra cristiana. En la historia de la salud ha sonado la hora de los gentiles[11], y el Mesías, expectación de los pueblos, es aclamado en el Apocalipsis «rey de las naciones»[12].

[1]Cf. Lc 7,5; 23,2; Jn 11,48-52; Act 4,25-27; 10,22; 24,2.10, etc. [2]Mt 4,5; 10,5; 20,19.25; Lc 21,24; Rom 1,5; 15,11; 1 Cor 1,23, etc. [3]1 Cor 5,1; 12,2; 1 Tes 4,5; 1 Pe 2,12. [4]Gál 3,28-29. [5]Mt 28, 19-20; Mc 16,15-16. [6]Gál 6,16. [7]Cf. Rom cap. 11. [8]Ef 2,12. [9]Rom 1,18-23. [10]Ef 2,14; cf. Rom 3,20 y sigs. [11]Cf. Lc 21,24; Rom 11,25. [12]Ap 15,3-4; cf. Gn 49,10.

Bibl.: BERTRAM - K. L. SCHMIDT, ἔθνος, ἐθνικός, en *ThW*, II, págs. 362-370. AMSLER-BICKEL, *Nations*, en *Vocabulary of the Bible* Londres 1958, págs. 300-305.

C. GANCHO

GĔNUBAT («extranjera»?; cf. sudar. *ganāb* y ár. *ganāb^{un}*; Γανηβάθ; Vg. *Genubath*). Hijo del idumeo Hădad, enemigo de David, y de la hermana de Taḥpanḥēs, mujer del faraón. Gĕnubat se educó con los príncipes egipcios[1].

[1]1 Re 11,19-20.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 62. *Miqr.*, II, col. 539.

M. V. ARRABAL

GENUFLEXIÓN (heb. *kāraᶜ*, *bārak*; γονυπετεῖν, κάμπτειν y ὀκλάζειν; Vg. *genuflectere*). Signo reverencial por el que al doblar la rodilla, o las dos rodillas, se reconoce la mayor dignidad de aquél a quien se tributa tal acto de respeto.

En Israel no se conoce la genuflexión como homenaje a un hombre, pues que los textos que hablan de prosternarse (*šḥh*)[1] probablemente hay que interpretarlos de postración rostro en tierra más que de verdadera genuflexión. En los pueblos orientales, la practicaban los siervos y prisioneros de guerra ante sus señores. El libro de Ester recuerda las pretensiones orgullosas del persa Amán, que exigía tal pleitesía y que el judío Mardoqueo le negaba[2], lo cual concuerda con lo que Herodoto refiere de la corte de Jerjes, donde el protocolo exigía doblar la rodilla delante del monarca como primer movimiento antes de postrarse rostro en tierra. Mardoqueo reservaba ese homenaje a Dios.

Los casos explícitos de genuflexión que refiere el AT subrayan precisamente el sentido religioso del acto que es expresión de adoración teológica. De rodillas, oran Salomón[3], Daniel[4], Esdras[5] y Dios exige en razón de su dominio supremo sobre la creación entera: «Yo soy Dios y no hay otro... toda rodilla se doblará ante mí»[6].

[1]Gn 23,7; 27,29; 33,3; 1 Sm 24,8-9; 2 Sm 14,4, etc. [2]Est 3,2-5, cf. 13,13-14. [3]1 Re 8,54; 2 Cr 6,13. [4]Dan 6,11. [5]Esd 9,4-5. [6]1 Re 19,18; 2 Re 1,13; Is 45,23; cf. Sal 95,6.

Esta implicación religiosa del gesto pasa al NT: así ora Jesús en Getsemaní[1], Esteban[2], Pedro[3] y Pablo[4]; y el apóstol lo reserva expresamente a Dios[5] y a Jesús exaltado sobre toda dignidad y grandeza humana[6].

[1]Lc 22,41. [2]Act 7,60. [3]Act 9,40. [4]Act 20,36; 21,5. [5]Rom 11,4; Ef 3,14; Col 1,20. [6]Flp 2,10.

Bibl.: L. SOUBIGOU, en *La Sainte Bible*, IV, pág. 634. S. BARTINA, *Nota exegética a Jn 18,4-8*, en EE, 32 (1958), págs. 403-426.

C. WAU

GEOGRAFÍA DE PALESTINA. Por razones prácticas dividiremos este artículo en tres partes: I. Geografía física, II. Geografía política y III. Geografía histórica-topográfica.

I. GEOGRAFÍA FÍSICA. Palestina (heb. *pĕlĕšet*)[1] no es sino la región de los *pĕlištîm*[2], los filisteos, adversarios de Israel. Josefo usa ya este nombre en su acepción más amplia. En la SE la denominación ordinaria *'éreṣ yiśrā'ēl* o *'admat yiśrā'ēl,* «tierra de Israel»[3], que ha revivido abreviada con el nuevo Estado judío: *Israel.* Llamóse asimismo «Tierra de los hebreos[4]; «Tierra de Canaán[5], o simplemente «Canaán»[6]; «Judea»[7], «Tierra de Promisión» o «Tierra Prometida»[8], según la promesa hecha por Dios a los patriarcas (cf. Nm 32,11). Pero de todos los nombres, el más común entre los cristianos es «Tierra Santa». Los egipcios daban a Palestina los nombres de *reṭenw* y de *ḫaru.* Este último parece proceder de los hurritas, población que ocupaba el país de Edom[9]. No está claro si se aplicaban a todo Canaán, o sólo a una parte. Parece ser que el alcance de ambos nombres sufrió cierta evolución.

[1]Éx 15,14; Sal 108,10. [2]Cf. 1 Sm 14,1.4.11, etc. [3]1 Sm 13,19. Ez 7,2. [4]Gn 40,15. [5]Gn 12,5. [6]Éx 15,15. [7]Lc 1,5; Act 10,37 [8]Heb 11,9. [9]Dt 2,12.22.

1. LÍMITES Y EXTENSIÓN. En varios pasajes (cf. Gn 15,18. Jos 1,4), la Tierra Prometida se extiende desde el torrente de Egipto (Wādī el-ʿArīš) hasta el «grande» río Éufrates; en otros (Nm 34,1-12), desde el norte de la península sinaítica, que prácticamente es el torrente de Egipto, hasta el *Introitus Emath,* o sea la garganta que corre entre el Hermón y el Líbano, al norte de Merǧ ʿAyūn. Pero la fórmula clásica vino a ser: «De Dan hasta Bersabee»[1], o sea del pie del monte Hermón, al norte, hasta todo el Négeb, al sur; prácticamente hasta el desierto de la península sinaítica. Suele decirse que estos segundos límites son históricos; los primeros, ideales. Sin embargo, vinieron éstos, hasta cierto punto, a realizarse en tiempo de Salomón; puesto que este soberano dominaba desde el río Éufrates hasta la tierra de los filisteos[2].

De Dan a Bersabee hay, en línea recta, 240 km. La superficie de Palestina cisjordánica es de unos 15 643 km² y la de la transjordánica de 9 481 km², de suerte que en conjunto comprende unos 25 129 km², poco menos que Bélgica (29 459), y no mucho más que nuestra provincia de Badajoz (21 647).

[1]Jue 20,1; 1 Sm 3,20; 2 Sm 3,10. [2]1 Re 5,1 (Vg. 4,21).

2. GEOLOGÍA. Una llanura eocénica horizontal sufrió presiones sur sudoeste-norte nordeste (primera fase orogénica). En el mioceno se originaron fracturas en dirección sur-norte (segunda fase orogénica). Posteriormente, cortes en dirección sudeste-noroeste produjeron la planicie de Esdrelón, y los wādīs el-Buqeiʿah y el-Fārʿah. Al final del terciario se formó la ingente fosa eritrea o jordánica, que es parte de la que va del monte Amanus hasta el África oriental, pasando por el Orontes, el Jordán y el mar Rojo. Al mismo tiempo, la gran llanura primigenia se hundió hacia el Mediterráneo. Quedó, pues, como eje, la gran llanura central norte-



Siervos haciendo la genuflexión ante Asarhaddón. Relieve asirio procedente de Til Barsip. Hacia el 669 A.C.

sur, abrupta al este y suave al oeste (→ **Geología de Palestina**).

3. DIVISIÓN POR REGIONES GEOGRÁFICAS. En dirección de este a oeste suelen distinguirse cuatro regiones: ʿArabah, el monte o cordillera central, la Šĕfēlāh y la orilla del mar; y a veces se añade el Négeb[1]. En otros pasajes[2] se enumeran solamente tres: el Monte, la Šĕfēlāh y la orilla del mar.

El-ʿArabah es la inmensa hendidura que separa la región transjordánica de la cisjordánica: se extiende desde el ʿAqabah hasta el mar Muerto[3], y desde éste hasta el lago Genesaret[4]. El monte es el espinazo que corre de norte a sur. A veces se especifica con un nombre propio: monte de Judá[5], monte de Efraím, monte de Neftalí[6], monte de Israel[7]. La Šĕfēlāh es la región occidental, formada por colinas, no muy elevadas, que va bajando en ondulaciones, desde los altos montes hasta la orilla del mar. La Šĕfēlāh de Israel[8], corresponde naturalmente a los montes de Israel, como la Šĕfēlāh de Judá corresponde a los montes de Judá. El Négeb es la región meridional de Palestina. Empieza



Figurilla de Bruselas n.º 1 (anverso) con un texto mágico y execratorio. Estos textos de execrecación, tanto los de Berlín como los de Bruselas, constituyen uno de los catálogos más antiguos de poblaciones de Palestina. (Foto *A.C.L.*, Bruselas)

hacia la mitad del camino entre Hebrón y Bersabee, y se extiende hasta el desierto meridional.

[1]Dt 1,7. [2]Jos 9,1. [3]Dt 2,8. [4]Dt 4,49; Jos 11,16. [5]Jos 11,21. [6]Jos 20,7. [7]Jos 11,16. [8]Jos 11,16.

4. CONFIGURACIÓN GENERAL. Tres zonas corren paralelas del Hermón al Négeb. La oriental, formada por el Jordán y sus tres lagos o mares; la occidental o marina, que corre sin interrupción, angosta o dilatada, de norte a sur; finalmente, la zona media, también de norte a sur, constituida por altas montañas, y cortada a trechos por wādīs o llanuras, de las cuales la principal es la de Esdrelón, que con la de ʿAkkō (Acre). al nordeste, y la de Yizrĕʿēʾl, al este, forman el corte que separa los montes de Galilea de los de Samaría.

5. VULCANISMO. Palestina tiene algunos centros volcánicos. El más importante está al este del lago Genesaret en Ğōlān y en Ḥawrān, majestuoso volcán solitario en una gran llanura. La última actividad volcánica es pliocénica. Hay fuentes termales, de aguas minerales, junto al Tiberíades, en el valle del Jordán y en Wādī Zerqā Māʿīn. Es importante Calirroe, al nordeste del mar Muerto. Fuertes terremotos sacuden frecuentemente la corteza palestinense (años 1927, 1903, 1900, 1837, etc.).

6. MONTES. Los principales, de sur a norte, son: Ğebel el-Fureidīs o Herodion, al sur de Belén (759 m); monte Nĕbō o Raʾs Ṣiyāgah (806 m); monte de la Cua-

Ğebel ʿAkkār, al este de Trípoli, en la cordillera del Líbano. Algunos sitúan aquí el monte Hōr, frontera septentrional de Palestina. (Foto Monasterio de Montserrat)



Ǧebel el-Šuqīf, al este de ʿAǧlūn, corresponde mejor, según otros investigadores, con el monte Hōr, que según Nm 34,7-9 constituye uno de tantos mojones de la frontera norte de Palestina. (Foto Monasterio de Montserrat)

rentena o Ǧ. Qaranṭal (98 m); Qarn Ṣarṭabah o Alexandreion (379 m); monte Olivete o Ǧ. el-Ṭūr (812 m); Ra'ʾs el-Mešārif o Scopus, un poco al norte de Jerusalén (820 m); Nebī Ṣamwīl, al noroeste de Jerusalén (895 m); Ǧ. el-ʿAṣūr o Báʿal Ḥāṣōr, un poco al norte de el-Ṭayibah = Efrén (1016 m); Garizim o Ǧ. el-Ṭūr (868 m); Ebal o Ǧ. Islāmiyah (938 m); montes de Gelboe o Ǧ. Fuqqūʿah (518 m); Nebī Daḥī o Pequeño Hermón, dominando la llanura de Esdrelón y la de Yizrĕʿēʾl (515 m); monte Tabor o Ǧ. el Ṭūr (562 m); monte del Sacrificio o el-Muḥraqah en la cordillera del Carmelo (552 m); Nebī Saʿīn, el monte que domina

Gruta de Ǧebel el-Qafzah, próxima a Nazaret, frente al precipicio meridional, en donde Neuville halló unos restos de hombres fósiles. (Foto S. Bartina)

Nazaret (488); Qarn Ḥaṭṭīn, un poco al oeste de Tiberíades (316 m); Ǧ. Ǧermaq, el monte más alto de toda Palestina, en el límite meridional de la Galilea superior, junto a Meirūn (1200 m); monte Hermón o Ǧ. el-Šeiḫ (2759 m); y Ǧ. Sannīn, en el monte Líbano (2750 m).

7. Cuevas. El suelo palestinense es montañoso y abrupto. De ahí que tenga numerosas cuevas y hendiduras. Las más célebres son: la de Bānyās, que los romanos dedicaron a Pan, de donde sale una de las fuentes del Jordán; Mugārat el-Ǧāyah, en Mikmāš, cerca de Ǧebaᶜ; en Wādī Magārah (Carmelo) y en Ǧebel el-Qafzah (Nazaret), en las que se han hallado restos del *Homo galilaeensis*; y en la vertiente noroeste del mar Muerto, las que escondían manuscritos antiguos (en Wādī Qumrān, Wādī el-Nār o Cedrón y Wādī Dereǧah o Murabbaᶜāt).

8. Llanuras. Las llanuras principales de Palestina son, de norte a sur: Ulata, junto al lago el-Ḫūleh y al pie del Hermón; la que va de Haifa a Acre; la de Genesaret, llamada también Ginnesar o el-Guweir; la de Séforis, llamada Asokis o el-Baṭṭōf; al este del Carmelo, Esdrelón (ᶜĒmeq), la cual se prolonga o oriente en la de Yizrĕᶜĕʾl, que ocupaba el sitio de la actual Zirᶜīn; el gran Šārōn que va del Carmelo a la Šĕfēlāh; Sahl ᶜAskar, frente a Siquem, sumamente fértil, en un anfiteatro montañoso; el-Beqāᶜ, cerca de Jerusalén, y el pequeño campo de los Pastores, en Belén.

9. Desiertos. Palestina tiene varias zonas desérticas y solitarias. Las más importantes son:

a) *Desierto de Judá.* Se extiende desde el monte el-ᶜAṣūr, junto a el-Ṭayibah, hasta el extremo meridional del mar muerto, de norte a sur. Tiene unos 80 km de longitud y una anchura media de 20 a 25. Tapizado de flores en invierno, queda pronto árido y reseco por falta de lluvias. Recibe diferentes nombres, según las secciones, como Bēt ʾĀwen, Tĕqōᶜa, Monte de la Cuarentena (Jericó) y los de la costa occidental del mar Muerto, llena de grutas que poblaron los anacoretas. Pertenecen también al desierto de Judá los de Māᶜōn, Zīf y Engaddi, que están alrededor de estas poblaciones.

b) *Desierto de Bersabee.* Es la parte meridional del Négeb, vecina al desierto de Cades, con el cual se funde[1].

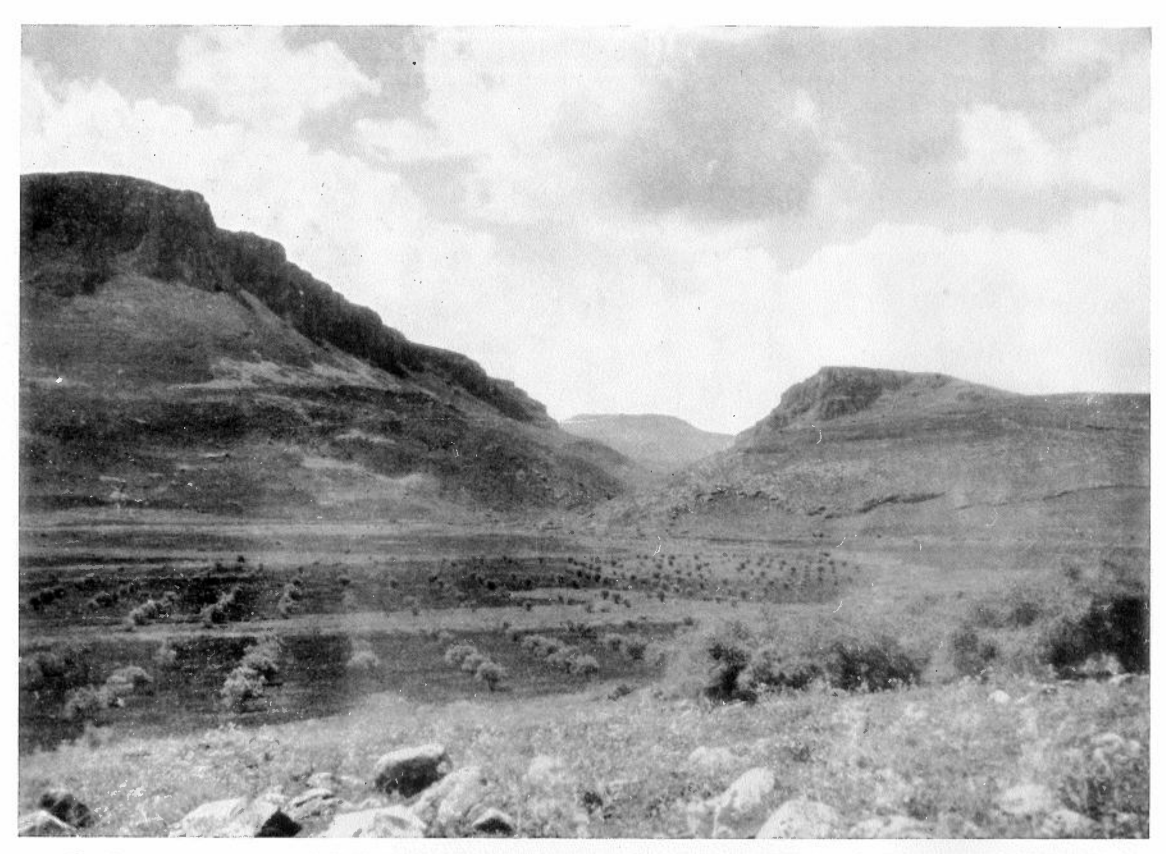
c) *Desierto de Moab.* Se halla frente por frente de Moab hacia levante. Solía ser la ruta fácil para las caravanas que iban de Petra a Damasco. Se llama desierto de Qĕdēmōt donde toca el Mīšōr[2], y se prolonga hasta los confines de Arabia.

[1] Gn 21,14; Jos 15,23. [2] Dt 2,8.24.26; Nm 21,11.

10. Wādīs o valles. La palabra árabe wādī, de tanto uso en la topografía palestinense, significa dos cosas: a) valle, corte o torrentera, más o menos angosto y profundo, y subsiguientemente, b) torrente, de caudal más o menos variable. De ahí la facilidad con que la palabra se aplica a configuraciones orográficas o a cursos

Las ondulantes colinas del desierto de Judá. (Foto *Orient Press*)





Wādī el-Ḥamām, que va de la llanura de Genesaret a Lūbiyah. Discurre entre dos altas murallas, con paredes perforadas por numerosas cavernas, que corresponden a las cuevas de Arbela de 1Mac 9,2. (Foto S. Bartina)

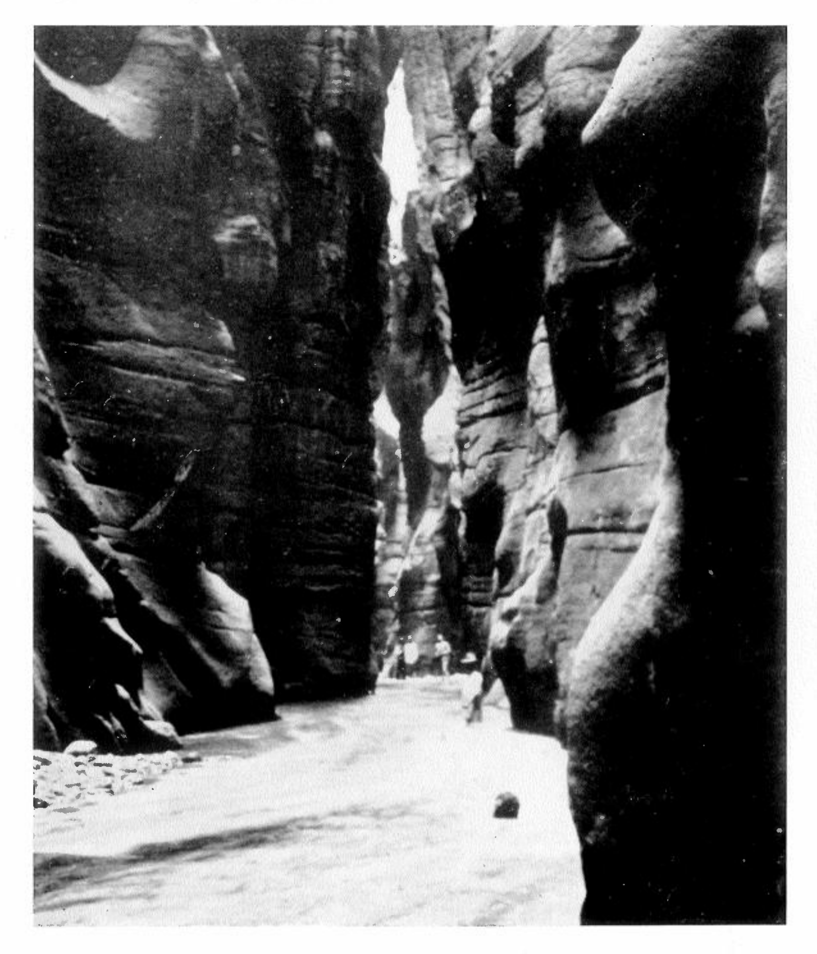
hidrográficos. Atendiendo preferentemente al primer significado de corte o valle, conviene citar entre los numerosísimos wādīs palestinenses, los siguientes, en dirección norte-sur:

a) En la Cisjordania, Wādī el-Šaᶜīr, que divide la Galilea superior de la inferior; Wādī el-Ḥamām, en la llanura que va de Genesaret a Lūbiyah; Wādī Fārᶜah, del tell homónimo al Jordán; Wādī el-Nāṭūf y Wādī el-Medīnah, entre Mikmāš y Ğebaᶜ, que, juntándose, forman el Wādī el-Suweiniṭ, el cual a su vez se convierte en Wādī el-Fawwar; Wādī el-Fārᶜah, cerca de ᶜĂnātōt; entre Jerusalén y Jafa, Wādī ᶜAlī; en la misma Jerusalén, Wādī el-Nār o Cedrón, que desemboca en el mar Muerto, y Wādī el-Rābābī o Rabābah (Gē Hinnōm); al oeste de Jericó, el abrupto Wādī el-Qelṭ, junto al monte de la Cuarentena; el diminuto Wādī Ḫarrār, sitio probable del bautismo de Jesús; al sur de Jerusalén, Wādī el-Ṣarār, en el cual desemboca Wādī el-Nağī, sitio probable de las hazañas de Sansón; Wādī el-Ṣūr, que desemboca en Wādī el-Sanṭ o del Terebinto, donde David luchó con Goliat; ya en el Négeb, Wādī Gazzah y, finalmente, Wādī el-ᶜArīš (Torrente de Egipto), límite entre Palestina y Egipto.

b) En la Transjordania, Wādī Yarmūk, el-ᶜArab, Kafrinğī, el-Zerqā (el Yabbōq bíblico), Nimrīn, Mūsā, Zerqā Māᶜīn, el-Mōğib o Arnón y el-Ḥeṣā. Se ha de tener presente que un mismo wādī puede ostentar distintos nombres, según los tramos de su curso.

11. Hidrografía. Dominando la configuración de Palestina una cordillera, que corre de norte a sur, que cae abrupta en la fosa jordánica y baja suavemente hasta el mar Mediterráneo, la línea divisoria de las aguas sigue las cumbres de ese macizo central. Pasa cerca de Nazaret, al este; sigue por Nebī Daḥī y Ğ. Fuqqūᶜah; roza al este, el Ebal y el Garizim; va a el-Bīʾrah, Jerusalén y Belén; sigue por encima de los montes occidentales de Hebrón; se prolonga por Maqrūn y Kurnūb en el extremo sudoeste en el mar Muerto y se pierde en el Négeb.

Palestina tiene numerosos pozos, excavados artificialmente sobre todo en los llanos desérticos, y fuentes o manantiales, de caudal continuo. Los más importantes de norte a sur son: las tres fuentes que dan origen al Jordán (en Dan o Tell el-Qādī, la abundante ᶜAin el-Leddān; la de Paneas o Nahr el-Bānyās, y Nahr el-Ḥaṣbāni, en el Hermón; junto al lago Genesaret, ᶜAin el-Ṭābigah o Heptapegon («siete fuentes»); cerca de Beisán, ᶜAin Ğālūd o la Ḥārōd bíblica; la Fuente de la Virgen, en Nazaret; ᶜAin Fārᶜah, junto al tell homónimo; ᶜAin el-Malīḥ, entre Tayāṣir y el valle del Jordán; las fuentes de Aenon y Salim, donde probablemente bautizaba el Precursor[1]; ᶜAin el-Balāṭah, ᶜAin ᶜAskar y el



El torrente Arnón cerca de su desembocadura en el mar Muerto. (Foto Monasterio de Montserrat)

Pozo de la Samaritana, junto a Nāblus; ʿAin Fārʿah, en el wādī homónimo, un poco al nordeste de ʿAin ʿAnātā (ʿĂnātōt); en Jerusalén, al pie del ʿŌfel, dentro del valle del Cedrón, brota la antigua Gīḥōn, hoy ʿAin Umm el-Darağ, «fuente de la escalera», llamada también ʿAin Sittī Maryam, «fuente de la Virgen», cuya agua el rey Ezequías (siglo VIII A.C.) condujo por un canal subterráneo hasta el actual depósito o piscina, llamada de Siloé; y un poco al sur de ésta se halla la antigua Rōgēl, actualmente llamada Biʾr Eyūb; ʿAin Šémeš, al pie de Betania, en el camino de Jericó; la fuente propia de esta última ciudad es ʿAin el-Sulṭān o «fuente de Eliseo»[2]; algo al norte están ʿAin Dūq y ʿAin Nuʿeimah; ʿAin el-Qelṭ, en el wādī homónimo; ʿAin el-Fešḫah (cerca de Qumrān) y ʿAin Ğidi o la Engaddi bíblica, más al sur; ʿAin el-ʿArrūb, que alimenta los llamados «Estanques de Salomón», al sur de Belén; ʿAin el-Dirwah, frente a Ḫirbet el-Ṭubeiqah (Bēt Ṣūr); y, finalmente, en el desierto de Cades Barnea, ʿAin Qedeirāt y ʿAin Qedeis.

[1] Jn 3,23. [2] 2 Re 2,18-22.

12. Ríos. Los más importantes son, de norte a sur:

a) *Cuenca mediterránea.* Nahr el-Liṭāni, que forma el límite natural de Palestina al norte; en la llanura de Esdrelón, el Qīšōn (Nahr el-Muqaṭṭaʿ); Nahr el-Zerqā, que desemboca a unos 4 km al norte de Cesarea; Nahr Iskanderūnah (Wādī el-Ḥawārit) que comienza en Nāblus; Nahr el-ʿAuğā («tortuoso»), cuya desembocadura está a 6 km al norte de Jafa, y Nahr Rūbīn, última parte del Wādī el-Ṣarār.

b) *Cuenca jordánica.* El río Jordán tiene numerosos afluentes. Los más notables son: Al este, o lado izquierdo de su curso: Yarmūk, que lleva tanta agua como el mismo Jordán en la confluencia; Wādī el-Yābis; Nahr el-Zerqā o Yabbōq bíblico; y cerca del mar Muerto, Wādī Nimrīn. Desembocan en el mar Muerto, Wādī Zerqā Māʿīn, Seil el-Mōğib o Arnón y Seil el-Numeirah. Al oeste, o lado derecho de su curso: Nahr Ğālūd, que viene de Gelboe; Wādī el-Fārʿah, camino obligado del Jordán a Siquem; Wādī el-Qelṭ, cerca de Jericó. No hay cursos de agua perenne que terminen por esta parte en el mar Muerto.

13. El Jordán y sus lagos. La enorme grieta que se abre del Hermón a ʿAqabah forma un sistema hidrográfico cerrado, cuyo punto final más bajo lo representa la superficie del mar Muerto. Debido a la afluencia continua de agua y a su evaporación, este mar está cargado de sales (20-26 %, seis veces más que la concentración de los océanos). Lo más notable de este sistema hidrográfico es el desnivel en profundidad. A 329 m de altura, sobre el Mediterráneo, nace el manantial más alto del Jordán, al pie del monte Hermón, y a 390 m bajo el nivel del Mediterráneo muere el gran río palestinense en el mar Muerto.

Su curso es variado. Desde la reunión de sus tres ramas, corre cerca de 10 km por la llanura fértil y pantanosa de ʾArd el-Ḥūleh. Pasaba por la laguna en su superficie triangular el-Ḥūleh (5 × 6 km; profundidad 3-5 m; 2 m más alta que el Mediterráneo), que recientemente ha desecado el nuevo Israel en sus magníficos planes de colonización. Sigue el Jordán 16 km por un valle angosto hasta el lago Genesaret, llamado también Kinnéret o Tiberíades (21 × 20 km; 208 m bajo el nivel del Mediterráneo; 42-48 m de profundidad). Corre luego el río hasta el mar Muerto, que está a una distancia de 109 km en línea recta, pero que en realidad sigue unos 320 km a causa de los contínuos meandros. Todo este tramo recibe el nombre de el-Gōr («cavidad», «depresión»), primero de 2 a 13 km de anchura y luego de hasta 23. El mismo cauce del río se denomina el-Gōr. Vierte en el mar Muerto unos 200 m³ de agua por se-

gundo. El mar Muerto o Baḥr Lūṭ («mar de Lot»), de forma alargada (85 × 15,700 km), está a 390 m bajo el nivel del Mediterráneo y alcanza una profundidad de 401 m, por lo que su punto más hondo está a 791 m bajo el nivel de los océanos.

14. VADOS Y PUENTES DEL JORDÁN. El Jordán ha tenido siempre varios vados tradicionales y distintos puentes. Algunos de ellos han desaparecido, o han quedado sin utilidad, al mudar el río su curso en el correr de los años. Los más importantes son Ǧisr Benāt Yaʿqūb, puente de basalto, de 25 m de largo, con tres arcos, que permite pasar de Siria a la alta Galilea. Parece ser de finales del siglo XIII, construido sobre el *Vadum Iacob*.

A la salida del lago de Tiberíades está el Ǧisr el-Ṣinnabrah, por el cual pasa el camino de Damasco. Ǧisr el-Sidd, roto e inservible, se halla junto a un vado muy frecuentado. Ǧisr el-Muǧāmiʿ mide 100 m de largo por 6 de ancho y lleva de parte a parte una importante carretera. El actual vado Umm el-Sidrah está cerca del famoso puente de Beisán. El importante puente Allenby, cerca de Jericó, por el que pasa la carretera de Ammán a Jerusalén, fue construido cerca del vado Gōrānīyah y de un puente más antiguo.

El Jordán, río principal y más caudaloso de Palestina, célebre sobre todo por el bautismo de Jesús, poco después de su salida del lago de Genesaret. (Foto *Orient Press*)



	Haifa		Tel-Aviv		Esdrelon-el-ᶜAlffūlah		Jerusalén		Tiberíades		Rěbībim (Négeb)	
	mín.	máx.	mín.	máx.	mín.	máx.	mín.	máx.	mín.	máx.	mín.	máx.
Enero	1,3	20,4	—0,3	23,5	—0,7	19,4	—0,6	14	5,5	22,7		
Febrero	—0,9	22,3	1,6	21,7	1,4	23	—0,4	24	4,2	22,7		
Marzo	2,2	27,8	4,8	27,8	3,7	28,5	1,4	24	6,2	28,6		
Abril	6,8	21,8	6,5	24	5	26,5	1,2	23,4	7,1	27,8		
Mayo	12,6	36	10	38	13,6	36,5	11,3	29,9	15,5	37,5		
Junio	16,8	37	12	31	15,4	41	11,5	35	17,5	39,5		
Julio	18,7	29,2	16	31,5	17,9	40,1	14,8	35,2	21,8	40,5	17	39,4
Agosto	18,5	34,2	16,9	31,9	18,1	36,1	14	32,2	21,9	38,5	15,8	36,6
Septiembre	16,4	30,6	14,8	31,1	16,2	34	12,8	28,9	20,1	36,7	19,6	32,1
Octubre	12,3	37,1	11,4	29,5	13	38,2	10,8	31,5	16,7	36,6	9,9	39
Noviembre	8,8	36	5,9	32,1	9,2	35,5	11	29,4	13,9	36	8,7	34,1
Diciembre	5,8	26,4	7,5	23,5	6,7	24,8	4,7	20,4	10,3	26,7	6,7	25

15. Clima y meteorología. Palestina pertenece a la zona subtropical 31° y 33°, 20′ latitud norte. Por eso tiene, en realidad, solamente dos estaciones al año: la lluviosa, o invierno, y la seca, o verano.

16. Temperatura. Es en extremo variada, debido a las diferentes alturas y a las tres zonas: I. costa mediterránea, II. región montañosa, III. cuenca del Jordán o el-Gōr.

La temperatura media es respectivamente:

I		II		III	
mín.	máx.	mín.	máx.	mín.	máx.
3°,5	38°,5	—1°,7	36°,4	3°,6	43°,6

Temperaturas mínima y máxima del año 1949, en varios lugares.

El año 1950 fue excepcionalmente frío. La mínima en Jerusalén alcanzó el 6 de enero, —2,5; el 6 de febrero, —4,4; en Rěbībim, a 20 km al sur de Bersabee, en el Négeb, 7 de febrero, —4,4.

Agosto es el mes más caluroso del año; el más frío, enero. En noviembre se produce un brusco bajón de temperatura. La diferencia media entre el día y la noche es de 10° a 12°, menor en la costa mediterránea y mayor en el interior.

17. Vientos. En verano prevalecen los del noroeste (114 días al año). Refresca en verano, pero no aportan lluvias, por llegar de una región más fría. En invierno prevalecen los del oeste y sudoeste. Son lluviosos.

El viento del este (sudeste, nordeste) u oriental (heb. *rūaḥ qādīm*; ár. *ḥamsīn, šarqīyah*; ital. *scirocco*), sopla en primavera y otoño, principalmente. Viene del desierto. Es muy seco y hace subir la temperatura a más de 40°. A veces lleva un ligerísimo polvo y provoca tempestades de arena. Reseca repentinamente los campos y es perjudicial para el organismo humano.

Los vientos del norte son escasos (30 días al año). En invierno traen fríos y heladas. Los del sur son raros (11 días al año). Son calientes y secos.

El régimen de brisas es normal. Refresca la región montañosa en verano. En el-Gōr predominan vientos de norte a sur. La profundidad de la fosa jordánica y la variedad de sus temperaturas turban el equilibrio ambiental. Por ello se levantan repentinamente vientos intensísimos que hacen muy peligrosa la navegación en los lagos.

18. Lluvia. Se distinguen netamente dos estaciones: la seca, con falta absoluta de lluvia, que se extiende de principios de mayo a principios de octubre, y la lluviosa, que abarca los demás meses.

En la Escritura se subdivide la época de las lluvias en tres períodos: *a*) De lluvia temporánea (*yōreh, mōreh*), de octubre a noviembre, necesaria para la siembra. *b*) De lluvia torrencial (*gěšāmīn*) de diciembre a febrero. *c*) De lluvia tardía (*malqōš*), de marzo a abril, cuando los sembrados echan espigas.

Promedio anual:	mm
Montes de Galilea	1200
Rām Allāh	800
Jerusalén	700
Haifa	620
Jafa-Tel Aviv	600
Tiberíades	400
Gaza	450
Jericó	150
Norte del mar Muerto	100
Sur del mar Muerto	50
Toda Palestina	630

19. Nieve. Cae dos o tres veces al año en los montes, especialmente en enero. En 1950 nevó ocho veces en Jerusalén. En una de ellas, el espesor de la nieve alcanzó los 50 cm. Con todo, fue un año excepcional, en que una nevada cubrió incluso Jericó, donde no se había visto nieve entre 1901-1940.

20. Granizo. No es infrecuente en las tempestades con aparato de rayos y truenos. Se dan de siete a diez casos al año.

21. Rocío. En verano es muy frecuente en los montes. Jerusalén, en el año 1929, dio 143 días. Los meses más propicios son: octubre, septiembre y agosto. No es rara la escarcha. Como caso excepcional se ha visto en agosto sobre el Tabor.

El departamento de meteorología de Israel tiene una sección especial dedicada al estudio del rocío.

22. Fertilidad del suelo. Cuando se habla de la fertilidad del suelo palestinense hay que evitar cuidadosamente dos extremos. El aspecto actual, reseco e improductivo, del desierto de Judá, de los montes, del Négeb, de el-Gōr y de las dunas costeras del Mediterráneo, pueden inducir a creeer en un suelo estéril. Por otra parte en la Biblia se designa a Palestina como tierra que mana leche y miel[1], llena de toda abundancia[2]. Este modo de hablar de la Biblia es, sin duda, relativo. Palestina era así para los israelitas, comparada con las arideces de los desiertos del Éxodo. Pero, además, en otros tiempos era más productiva. Las llanuras del mar de Tiberíades están hoy llenas de zarzales y tienen un aspecto pobre; sin embargo, Josefo las describe como un verdadero paraíso y las recuperadas recientemente para el cultivo por los israelitas presentan un aspecto espléndido. Qarāwah, cerca de Jericó, es un verdadero desierto, cuando en tiempo de Jesucristo prosperaban allí las ciudades de Fasaelis (Ḫirbet Faṣṣā'il) y Arquelais (Ḫirbet el-ʿAuğā el-Taḥtā), y sus bosques de palmeras, según Plinio, eran riquísimos en dátiles. Gabaa (Tell el-Fūl), patria de Saúl, estuvo cubierta de bosques; y Mikmāš, de olivares. La exuberancia de Négeb en tiempos bizantinos y la red inmensa de riegos del actual plan agrario de Israel, prueban la feracidad del suelo palestinense cuando tiene agua. Porque al faltar la lluvia en verano se hace necesario para el cultivo la irrigación artificial.

Hay llanuras fertilísimas, como la volcánica de Ḥawrān y Basán, la de Esdrelón y el-Gōr (excepto donde prevalece la marga o arcilla). La costa aluvial mediterránea es apta para huerta y frutales. La parte montañosa tiene en su suelo pedregoso una capa de tierra (de 2 a 20 cm de profundidad) muy fértil. Contra el peligro de arrastre de las tierras por las lluvias torrenciales, se construyen terraplenes, como en ʿAin Kārim. El desierto de Judá es totalmente improductivo (→ **Flora y Fauna**).

[1]Éx 3,8, etc. [2]Dt 8,7.9; Nm 13,17-27.

23. Caminos y vías de comunicación. Ya de muy antiguo existían en Palestina dos clases de caminos: meros senderos (*'ōraḥ, nātib*), para caminantes con sus caballerías[1] y otros debidamente acondicionados para vehículos[2]. Se habla también de *camino real* (heb. *dérek ha-mélek*) que ciertamente no sería un simple sendero[3]. Y este mismo género de caminos artificiales, y más o menos bien trazados, parece indicar la voz *měsil·lāh*, der. de *sālal*, «allanar», «terraplenar»[4].

La zona sudoeste de Jerusalén cubierta por la nieve. Foto tomada desde el *Pontificio Istituto Biblico;* a la izquierda se ve la basílica de la Dormición. (Foto A. Fernández)





Vista aérea del desierto de Judá. (Foto *Orient Press*)

Los romanos, con fines militares más que por preocupación cultural, construyeron diversas carreteras. Las más de las veces aprovecharon los caminos ya existentes, de suerte que, hablando en general de la existencia de una carretera romana, es dado concluir el trazado de un camino antiguo.

No es posible indicar todos los caminos. Señalaremos los principales, y algunos secundarios que pueden ofrecer particular interés.

Via Maris: La «Via Maris» o *dérek ha-yām*[5] corría de Damasco a Egipto. Entraba en Palestina por el puente Benāt Yaʿqūb, al sur del lago el-Ḥūleh; pasaba a lo largo de Cafarnaúm, sin tocarla; cruzaba la llanura de Genesaret y subía el Wādī el-Ḥamām; siguiendo en dirección sur, rozaba el monte Tabor, atravesaba la llanura de Esdrelón y, entrando junto a Megiddo en el Wādī elʿĀrah, desembocaba en la costa mediterránea, que iba bordeando hasta Egipto.

De Nazaret a Jerusalén: Podían seguirse tres rutas, a saber: media, oriental y occidental.

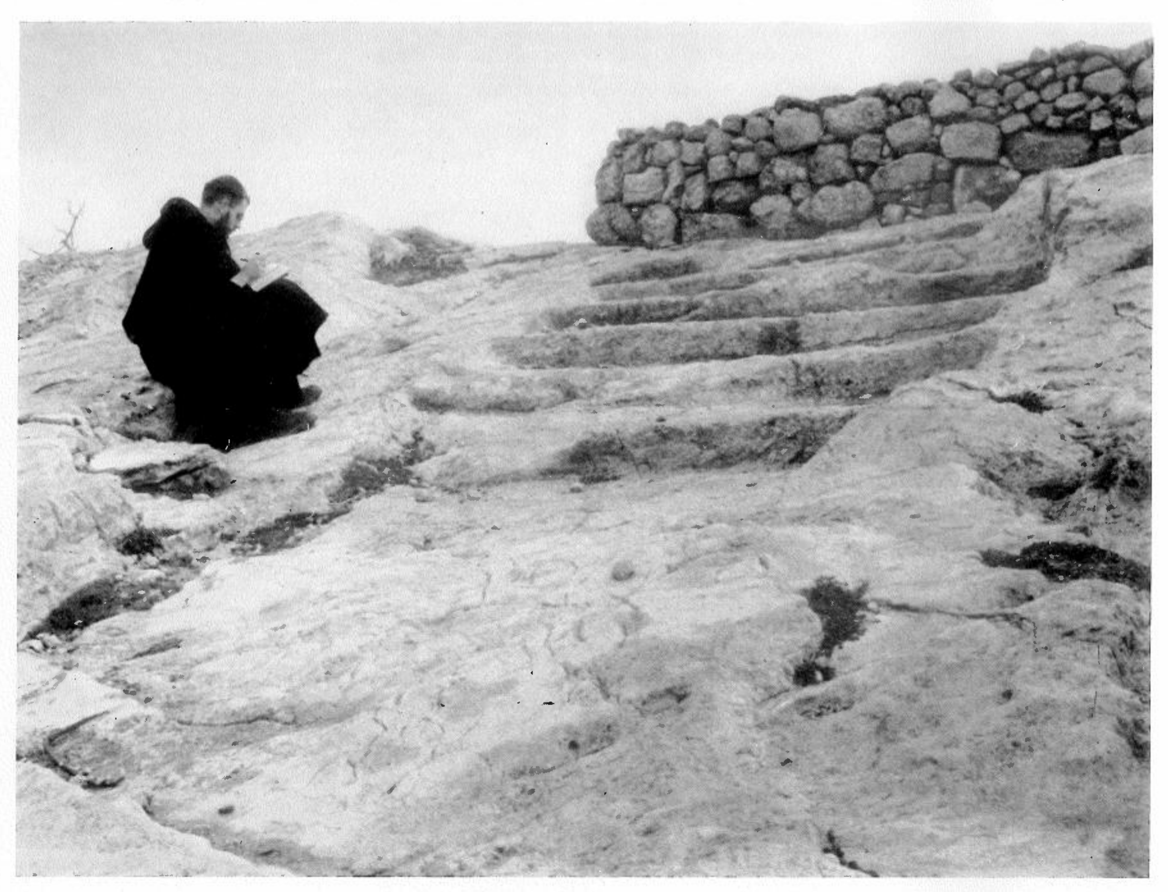
a) *Camino medio.* Es el montañoso, que recorre el espinazo de Palestina. Cruzaba la llanura de Esdrelón, y por Ğenīn, Qabāṭiyah y Sanūr, dejando a la derecha y a poca distancia la ciudad de Samaría, llegaba a Siquem; de allí, torciendo hacia el sur, pasaba por Lubbān, Šīlōh, Betel y el-Biʾrah, y alcanzaba, por el monte Scopus, Jerusalén.

b) *Camino oriental.* Luego de bajar a la llanura de Esdrelón, torcía a la izquierda, y adelantándose entre el Tabor y Naím, rozaba el pueblecito de ʿĒn Dōr, descendía al valle de Yizrĕʿēʾl y por Beisán iba a desembocar en la llanura; allí, tomando la dirección sur, seguía a lo largo del Jordán, y a través de Aenón y luego de Qarāwah, rozaba las ciudades de Fasaelis y Arquelais, y llegaba a Jericó, de donde por Wādī el-Qelṭ subía a Jerusalén.

Otro salía de Jericó, vadeaba el Jordán y luego el Yabbōq, cerca de su desembocadura, y seguía la cuenca jordánica por el este, pasando por Amathus y cerca de Pella, alcanzaba el sur de Tiberíades.

c) *Camino occidental o marino.* Tenía varios ramales. *a*) Nazaret, Haifa, bordeaba el Carmelo por el mar y seguía la costa. *b*) Nazaret, Ğ. Qafzah, Esdrelón, Megiddo, Wādī el-ʿĀrah y Šārōn hasta la costa. *c*) De la costa (Cesarea), Antípatris (Rāʾs el-ʿAin), Rentīs, ʿAbūd, Biʾr Zeit, llegaba por el norte a Jerusalén. *d*) Costa, sur de Antípatris, Bēt Ḥōrōn inferior, Bēt Ḥōrōn superior, Gabaón, y alcanzaba la ruta superior media junto a Gabaa (Tell el-Fūl). Es el que siguió san Jerónimo con santa Paula, viniendo de Jafa, y el que más común-

Vía romana cerca de Bēt Ḥōrōn con escalones excavados en la roca. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



mente tomaban los peregrinos. *e*) Costa (Jafa), Ramlah, cerca de ʿAmwās, Wādī ʿAlī, Abu Gōš o Qiryat Yĕʿārīm, Qālūnyah y Jerusalén. Coincide casi con la actual carretera; pero ésta, en su última parte, pasa por Liftā.

Algunos caminos secundarios:

a) Un sendero corría desde ʾĂnātōt, por Ḥizmā, Gabaa, Mikmāš, Rammūn, a el-Ṭayibah (Efrén).

b) De *Nazaret* a *Cafarnaúm* por Caná (Kafr Kennā), Wādī el-Ḥamām, llanura de Genesaret, Heptapegon y Cafarnaúm.

c) De *Jericó* a *Jerusalén*, por Wādī el-Qelṭ. Hacia su mitad, el camino se dividía en dos ramas: la principal seguía directamente hacia la ciudad, la otra torcía a la izquierda en dirección a Betania.

d) De *Jericó* a *Gabaón*, por Wādī el-Qelṭ, Wādī el-Fawwar, Gabaa, el-Rām. Es probablemente el que tomó Josué al subir de Galgal[6] y el que siguió más tarde ʾAbnēr en su huida de Gabaón a Maḥănáyim[7].

e) De *Jericó* a *ʿAy* y *Betel*, por el Ğ. Qaranṭal, entre los wādīs el-Teisūm y el-Qelṭ, y por el Abu Ratmah, dejando más adelante a la izquierda Raʾs el-Ṭawīl. Poco antes de llegar a este último sitio, arranca un sendero hacia Mikmāš. Probablemente lo siguió Josué al subir contra ʿAy[8].

f) De *Jericó* a *el-Ṭayibah* (Efren), por ʿAin Dūq y y ʿAin Nuʿeimah.

g) De *Ḫirbet Faṣāʾil* a *Siquem*, por ʿAqrabah. Tal vez por este camino llegó Jesús al pozo de Jacob[9].

h) Del vado *el-Ḍāmiyah* a *Siquem* y a *Ṭūbās*, por Qarāwah, Wādī Fārʿah y Tell el-Fārʿah.

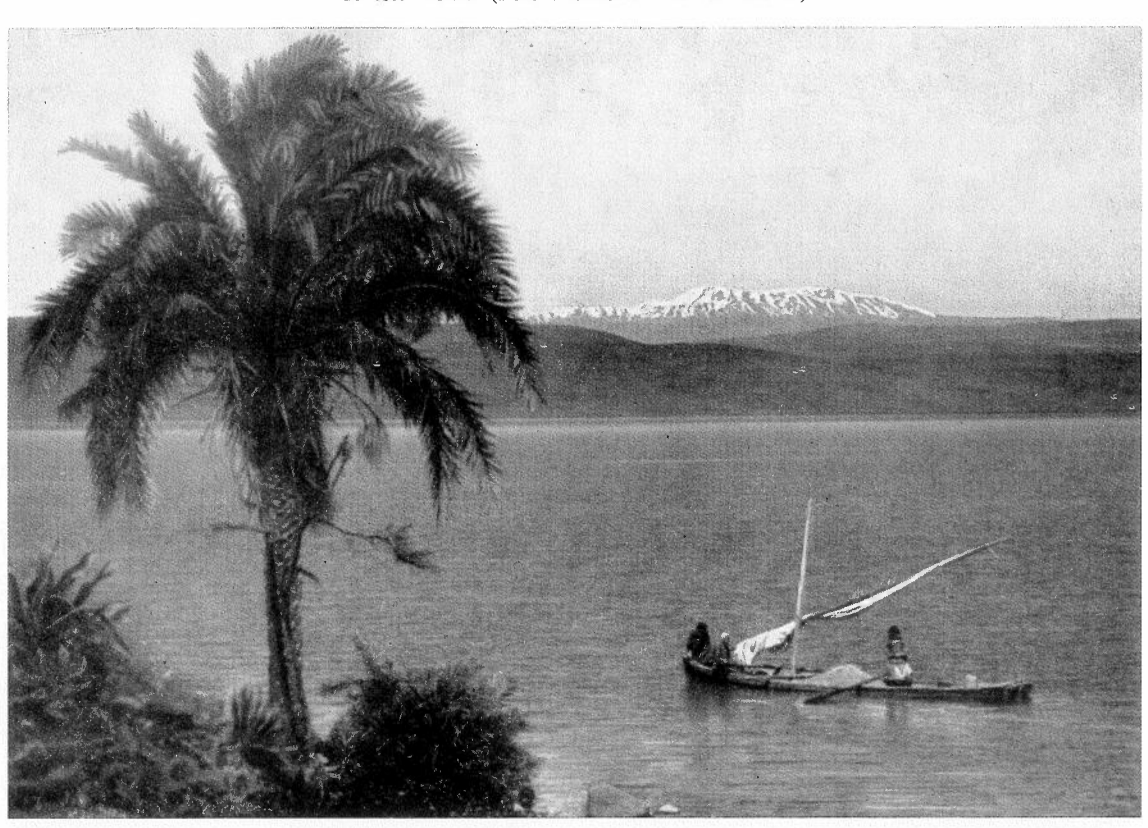
[1] Jue 19,20; 1 Sm 25,10. [2] Gn 45,27; 46,5; Jue 1,19; 2 Sm 6,6; Act 8,28-31. [3] Nm 20,17; 21,22. [4] 1 Sm 6,12; 2 Sm 20,12. [5] Is 8,23 (Vg. 9,1). [6] Jos 10,6-7. [7] 2 Sm 2,17 y sigs. [8] Jos caps. 7-8. [9] Jn cap. 4.

II. Geografía política. La geografía política palestinense se ocupa de la repartición de las poblaciones humanas, étnicas o nacionales en el suelo de Palestina a través de la historia. Nos interesan de modo especial los tiempos bíblicos.

1. De la prehistoria a la conquista de Josué: Canaán. Los pueblos más antiguos de Palestina, en cierto modo autóctonos, son los hurritas, los rĕfāʾīm, los ʿănāqīm, los nĕfīlīm, los zūzīm, los ʾêmīm y los zamzummīm. Es probable que varios de estos nombres fueran denominaciones distintas de un mismo pueblo[1].

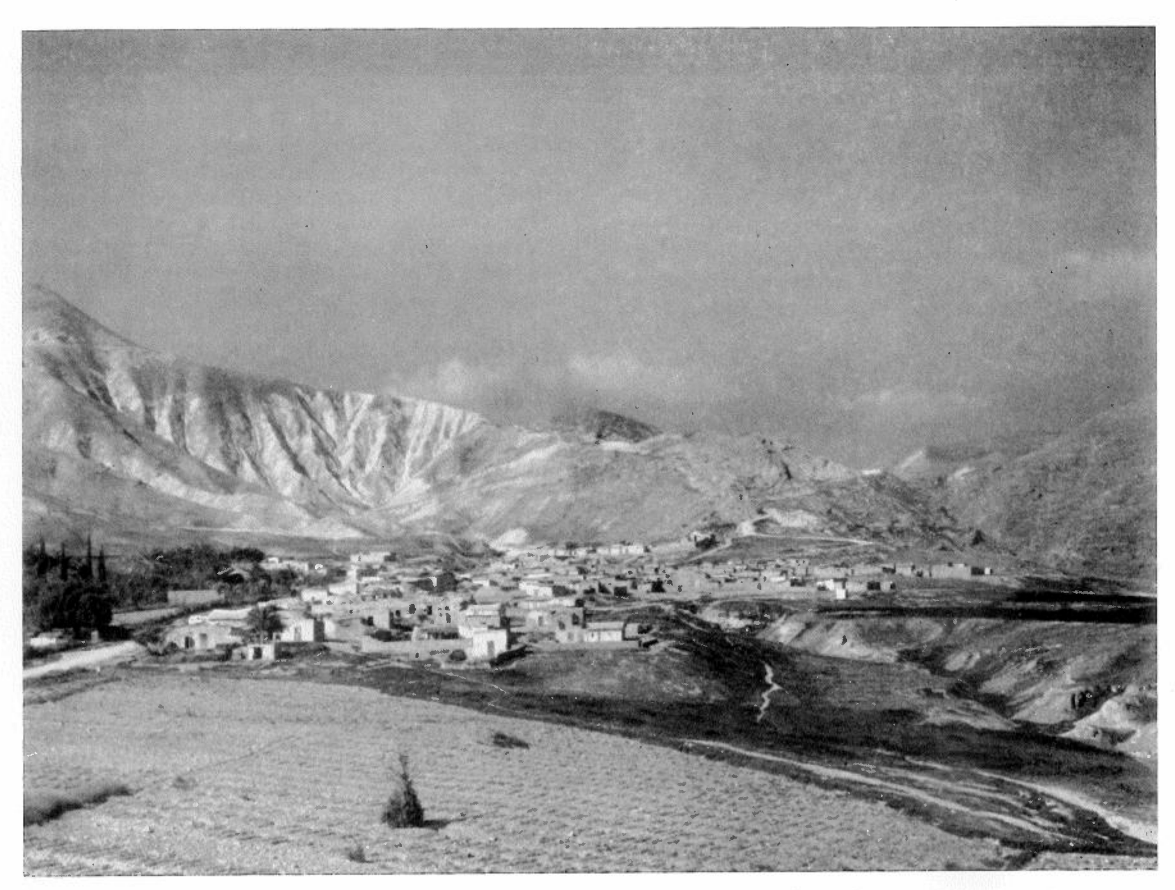
Posteriormente, los amorreos[2] y los cananeos[3] fueron los principales, de donde se llamó a Palestina «tierra de Canaán»[4]. Junto a ellos hay que mencionar a los heteos o hititas[5], filtraciones expansivas en Palestina, procedentes de su gran centro nacional del Asia Menor.

El monte Hermón nevado visto desde el lago Genesaret. En la época de Josué los hiwwitas moraban a los pies de este monte. (Foto Monasterio de Montserrat)



El-Maharret. Junto al oasis de Feirān, en la península sinaítica, hay un otero con vestigios de antiquísimas construcciones cristianas. Se cree que es el sitio donde Moisés impetró la victoria sobre los amalecitas (Éx 17,9). (Foto S. Bartina)

Wādi Mukatteb. Frente a las célebres inscripciones dejadas por los antiguos peregrinos que iban al Sinaí, las caravanas siguen actualmente las mismas rutas que ellos. La naturaleza del sitio parece acrecentar la soledad. (Foto S. Bartina)



ʿAin Dūq, situada a unos 5 km al norte de Jericó, señalaba el límite entre las tribus de Benjamín y Efraím. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

Subdivisiones o ramas de amorreos y cananeos son los otros pueblos, frecuentemente mencionados en la Biblia: gergeseos, pereceos, hiwwitas y jebuseos[6]. Junto a éstos se nombran, además, los quenitas, quenizzitas, qadmonitas y amalecitas.

Debido a la falta de datos, es difícil precisar el sitio ocupado por esos pueblos. A grandes rasgos puede decirse que los amalecitas ocupaban el Négeb; los hititas, jebuseos y amorreos, la parte montuosa; y los cananeos, la costa y el Jordán[7]. A estos últimos se les divide en orientales y occidentales[8]. Los jebuseos ocupan los montes y Jerusalén[9]; los hiwwitas, el pie del Hermón, Gabaón y el sudeste de Canaán[10]; los heteos o hititas, los montes del norte de Hebrón[11]; los pereceos, el septentrión[12]; los rĕfāʾīm, la Transjordania, y junto con los ʿănāqīm, Hebrón y los montes posteriormente llamados de Efraím. Arrojados de Judá, los rĕfaʾīm se mantienen en Gaza, Gat y ʾAšdōd[13].

Ninguno de esos pueblos formaba un reino compacto y único. El país estaba dividido en infinidad de reinos y principados diminutos que no comprendían a veces más que la ciudad capital y sus alrededores, como Megiddo, Taʿănāk y Yŏqnĕʿām[14]. Existieron, sin embargo, confederaciones de reyes, más o menos amplias y estables[15].

[1]Dt 2,10-11.20. [2]Gn 15,16. [3]Gn 52,5.7. [4]Gn 44,8. [5]Dt 7,1; 20,17; Jos 9,1; 12,8. [6]Cf. Jos 9,7 y 2 Sm 21,2. [7]Nm 13,39. [8]Jos 11,3. [9]Nm 13,29; Jos 11,3; 15,63; Jue 1,21; 19,10-12. [10]Jos 9,7; 11,3; 13,3. [11]Jos 11,3; Gn 23,3 y sigs.; cf. Nm 10,29. [12]Jos 11,3. [13]Jos 11,21-22. [14]Jos 12,22-23. [15]Jos cap. 11; Jue cap. 4.

2. DIVISIÓN DE LA TIERRA ENTRE LAS TRIBUS. La distribución de Canaán o Palestina entre las tribus israelitas se hizo en dos distintos tiempos y lugares. La primera en Galgal[1]; la segunda, en Šilōh[2]. La tribu de Leví quedó dispersa entre las demás, con la posesión de algunas ciudades y sus alrededores[3]. Además de la repartición tribal, Caleb recibió Hebrón[4], y Josué Timnat Séraḥ[5].

Los límites de las tribus, descritos compendiosamente, fueron:

Simeón: Extremo sur del Négeb. Quedó absorbido por Judá, su limítrofe del nordeste.

Judá: Su frontera del norte lo separaba de Benjamín y Dan. Corría de la punta norte del mar Muerto hasta Jamnia en el Mediterráneo; pasando por ʿĒn Šémeš (cerca de Betania), Gēʾ Ben Hinnōm (sur de Jerusalén), Liftā, Qiryat Yĕʿārīm (Abu Gōš), Keslah, Bēt Šémeš y Timnāh.

Benjamín: Su límite norte arrancaba del Jordán, pasaba por Jericó, Betel y Bēt Ḥōrōn, y se encontraba con la frontera de Judá en Qiryat Yĕʿārīm.

Dan: Tenía un enclave reducido entre Judá, Benjamín y Efraím. No logró conquistarlo a los cananeos y emigró a las faldas del Hermón[6].

Efraím: Su límite meridional coincidió con el septentrional de Benjamín. Su frontera norte, que lo separaba de Manasés, subía de ʿAin Dūq (norte de Jericó) pasaba por Ḫirbet Tānā y Mikmĕtāt hasta Siquem, y por Tappūaḥ alcanzaba Wādī Qānā hasta el mar.

Manasés (parte oriental): Se extendía por el norte hasta el borde meridional de la planicie de Esdrelón.

Isacar: Ocupaba la llanura de Esdrelón. Territorio reducido, pero fértil.

Aser: Bordeaba el mar hasta Acre, con su llanura.

Zabulón: Seguía inmediatamente al este, en el centro de Galilea.

Neftalí: Tenía la región occidental del lago Genesaret y el-Ḥūleh. Zabulón, Isacar y Neftalí lindaban junto al Tabor.

Manasés (parte occidental): Ocupaba la región norteña de Transjordania.

Gad: La parte media de la región transjordánica.

Rubén: La meridional, teniendo su límite sur en el torrente Arnón (Seil el-Mōğib).

[1]Jos 15,1 y sigs. [2]Jos 18,1 y sigs. [3]Jos cap. 21. [4]Jos 14,6-15• [5]Jos 19,49-50. [6]Jos 19,40-48.

3. Extensión del reino de David. En los momentos de mayor esplendor del reino davídico, hay que distinguir entre la parte del reino propiamente dicho y las regiones tributarias.

a) Los límites del reino davídico, propiamente tal[1]: *Orientales*, en Transjordania, de ʿĂrōʿēr (hoy la ruina ʿArāʿir, en el torrente Arnón). Yaʿzēr (probablemente el actual Ḫirbet Ṣār, a unos 10 km al oeste de Ammán) y región inmediata norteña. Abarcaban, pues, los territorios de Rubén, Gad y Manasés. *Septentrionales*. Son difíciles de precisar. Lo más probable es que estuvieran formados por una línea horizontal, de este a oeste, que pasaba por Dan y rozaba la falda meridional del Hermón[2]. *Occidentales*, costa mediterránea. *Meridionales*, sur de Négeb hasta el Wādī el-ʿArīs.

b) Los países tributarios de David fueron los reinos y estados circunvecinos: Filistea, Moab, ʾĂrām de Damasco, ʿAmmōn, ʿĂmālēq y Edom[3].

[1]Cf. 2 Sm 24,5-9. [2]2 Sm 24,2.15. [3]2 Sm cap. 8; 1 Cr cap. 18.

4. Organización del reino de Salomón. Salomón dividió el reino heredado de David en doce distritos, provincias o departamentos, que por razones prácticas no correspondieron siempre a las doce divisiones tribales. Los motivos de esa reorganización fueron mejorar y facilitar la administración, centralizar el gobierno, y cobrar más ordenadamente los tributos reales. Puso al frente de cada provincia un gobernador. Muchos de ellos fueron yernos del monarca[1].

Nombre de los distritos salomónicos y sus respectivas localizaciones.

a) Montaña de Efraím. Parte de la antigua tribu de Manasés. Capital, probablemente Siquem. *b*) Ciudades de Bēt Šémeš y ʾAyyālōn. Territorio primigenio de Dan, y parte de Judá. *c*) Śōkōh y todo el país de Ḥēfer. Puede ser Šuweikah, cerca de Ṭūl Karm (wādī de Nāblus), o mejor Šuweikah de Wādī el-Sanṭ (sudoeste de Jerusalén). *d*) Dōr y su región. La actual Ṭanṭūrah. *e*) Taʿănāk, Megiddo y Beisán. La llanura de Esdrelón y la de Yizrĕʿēʾl. *f*) Rāmōt de Galaad. La media tribu de Manasés, en la Transjordania. *g*) Maḥanáyim y su distrito. La actual Tulūl el-Ḏahab, en Wādī el-Zerqā (el Yabbōq bíblico) en la Transjordania. *h*) Neftalí. Territorio de la tribu. *i*) Aser. Territorio de esta tribu. Algunos corrigen el texto y leen Zabulón. Hubiera correspondido al territorio de esta tribu. *j*) Isacar, Antiguo territorio tribal. *k*) Benjamín. Territorio tribal. *l*) Galaad. La versión griega lee Gad (cf. 6.º distrito). Ambas estaban en la Transjordania. Se ha explicado de varias maneras la ausencia de Judá. Parece lo más probable que siguiese un régimen especial de exención.

[1]1 Re 4,7-19.

5. Línea divisoria entre los reinos de Judá e Israel. En la división de los reinos, después de Salomón, Judá, con la parte meridional de Benjamín, se separó de las otras tribus[1]. La línea divisoria pasaba, pues, de este a oeste por el territorio de Benjamín. Es difícil señalarla con precisión. Con el decurso de los años se corrió de norte a sur y viceversa, conforme a los acontecimientos. Abías, de Judá, conquistó Betel, Efraím (el-Ṭayibah) y Yĕšānāh (ʿAin Sīnyā o bien Burğ el-Isānah), rebasando la frontera norte de Benjamín. Baasa de Israel se adentró hasta Rāmāh, a 10 km al norte de Jerusalén.

[1]2 Cr 11,1.10.12.

6. La provincia de Judea en la satrapía persa ʿĂbar Nahărāh. ʿĂbar Nahărāh (*ʿēber ha-nāhār*, «al otro lado del río [Éufrates]») era la quinta de las veinte satrapías en que dividió Darío I su imperio. Se extendía del Éufrates al Mediterráneo. Era gobernada por un sátrapa, residente en Damasco. Dividíase esta satrapía en varias provincias, de las cuales interesan ahora Samaría, ʿAmmōn, Arabia, ʾAšdōd y en el centro de todas ellas, Judá. Cada provincia o *mĕdīnāh*[1] estaba gobernada por un *péḥāh*, subordinado al sátrapa.

Límites de *mĕdīnāh* Judá: Al norte, Gabaón, Miṣpāh, Bĕʾērōt, Rāmāh, Gabaa, Betel y ʿAy[2]. Al sur, entre Bēt Ṣūr y Hebrón, adonde avanzaron progresivamente, pues los primeros inmigrados en tiempo de Ciro tenían, como extremo sur, Belén[3]; más tarde se habla de Tĕqōaʿ[4] y finalmente de Bēt Ṣūr[5]. Al este, hasta Jericó[6] y, quizás el Jordán. Al oeste, entre la Šĕfēlāh (Qĕʿīlāh y Zānōaḥ)[7] y la llanura (Lydda, Ḥādīd, ʾŌnō)[8]. Varió, pues, muy probablemente esta frontera, según los tiempos.

[1]Esd 2,1; 5,8; Neh 1,3. [2]Neh 3,7; 7,29-32. [3]Esd 2,21; Neh 7,26. [4]Neh 3,5. [5]Neh 3,16. [6]Esd 2,34; Neh 3,2. [7]Neh 3,13.17-18. [8]Esd 2,33; Neh 11,34-35.

7. El helenismo. Después de la conquista de Alejandro Magno (332 a.C.), la cultura helénica penetró en Palestina, sobre todo en las ciudades del litoral. A Gaza la califica Josefo de griega; un tanto más al norte, Antedon es fundación griega. Estaban fuertemente helenizadas, si no fundadas por los griegos mismos algunas de ellas, Ascalón, Jamnia, Jafa, Apolonia (ac-

tualmente Arsūf), Dora (Ṭanṭūrah), Ptolemaida (Acre), la antigua ʿAkkō, que ha vuelto a tomar su primitivo nombre. Ni faltaban en el interior del país: Escitópolis (Beisán), Paneion (la Cesarea de Filipo del evangelio, que ha recobrado su antiguo nombre de Bānyās), Filoteria, que no pocos sitúan en Ḫirbet Kerak, al extremo sudoeste del lado de Genesaret, Antípatris (Qalʿat Raʾs el-ʿAin), Fasaelis (Ḫ. Faṣāʾil, en el valle del Jordán, un poco al sur de Alexandreion). Y en la Transjordania, Josefo califica de griegas Hippos (Qalʿat el-Ḥoṣn, al sudeste de mar de Tiberíades), y Gadara (Umm Keis, un tanto más al sur). Estaban también helenizadas Pella (Ḫ. Faḥil), y Dium (el-Ḥoṣn?), Gerasa y Filadelfia (la antigua capital de los ammonitas y ahora capital de la Jordania con el antiguo nombre de Ammán).

8. Los Macabeos o la dinastía asmonea. La guerra santa de los Macabeos contra el helenismo fue proclamada en 166 a.C. El núcleo geográfico fue Modín, donde se había refugiado Matatías Asmoneo. De allí pasó a la región de Jerusalén. El territorio judío fue reconocido como independiente y fue ensanchándose paulatinamente, primero por las montañas de Samaría, más tarde por la región de la costa, hasta Jafa. Aproximadamente un siglo más tarde, la dinastía asmonea había llevado las fronteras hasta Egipto y había recuperado Galilea, Idumea y una franja de norte a sur en Transjordania.

9. Sanedrines. Hacia el año 57 antes de Jesucristo el procónsul Gabinio, sustrayendo toda autoridad política a Hircano II (63-40), dividió el país en cinco distritos, que Josefo llama sanedrines y también sínodos, a saber: Jerusalén, Gazara (Gézer, en la Šĕfēlāh), Amathus (este del Jordán y norte de Nahr el-Zerqā), Jericó y Séforis (norte de Nazaret). Esta división no perduró mucho tiempo.

10. Toparquías. Once enumera Josefo, por este orden: 1) Jerusalén; 2) Gofna (Ğifnā) al pie del Biʾr Zeit, unos 20 km al norte de Jerusalén; 3) Akrabatta (ʿAqrabah, entre Nāblus y el valle del Jordán); 4) Tamma (Ḫ. Tibnah, un poco al sur del Wādī el-Ṣarār; 5) Lydda; 6) Emmaús (ʿAmwās, a medio camino de Jerusalén a Jafa); 7) Pella (Beit Nettīf, en el borde septentrional de Wādī el-Sanṭ); 8) Idumea; Engaddi (ʿAin Ğidi); 10) Herodion; 11) Jericó.

En Plinio, Orine (que es la región montañosa) corresponde a Jerusalén y Betholethephene (en *Bell., Iud.*, 4,8,1, se lee Bethleptephon), es Beit Nettīf. La Pella de aquí no es la de la Decápolis.

Esta división en toparquías — excepto Herodion, que es de fecha posterior — parece remontarse por lo menos

Ascalón. Vista parcial de las ruinas de la antigua ciudad, completamente cubiertas por la arena, desde la muralla construida en época helenística. (Foto P. Termes)





ʿAkkō, vista desde el sur. Durante el helenismo recibió el nombre de Ptolemaida, y durante la época de las cruzadas el de San Juan de Acre. (Foto *Orient Press*)

al año 43 ó 42 A.C., pues vemos que Casio puso en venta como esclavos a los habitantes de Gofna, Emmaús, Lydda y Tamna por no pagar la contribución de guerra (cf. Josefo).

11. LOS HERODIANOS. Herodes el Grande dejó su reino dividido entre sus tres hijos. Arquelao, el etnarca, obtuvo Judea, Samaría e Idumea. Se designaba entonces con este último nombre al mediodía de Palestina hasta Bēt Ṣur, no muy al norte de Hebrón. Herodes Antipas, el tetrarca, adquirió Galilea y Perea. Filipo, el tetrarca, cinco regiones al norte, nordeste y este del mar de Tiberíades, a saber: Iturea (o Ulata, la llanura del lago de el-Ḥūleh), Galaunítide (el antiguo Ğōlān), Batanea (Beisán), Araunítide (Ḥawrān) y Traconítide (la actual el-Leğā). A Salomé, hermana de Herodes el Grande, cupieron en suerte las ciudades de Jamnia, Azoto y Fasaelis.

Al año 10 de su reinado, Arquelao fue depuesto y su territorio fue puesto bajo la autoridad de un procurador romano, dependiente de la gran provincia de Siria. Filipo restauró Panión, junto a las fuentes del Jordán, que llamó Cesarea (de Filipo); fundó Betsaida Julia junto a la antigua Betsaida. A su muerte (34 D. C.), su territorio se unió a la provincia romana de Siria. Antipas se estableció en Séforis (Diocesarea), embelleció Livias, en el valle del Jordán, y fundó Tiberíades, junto al lago Genesaret, el año 20 D. C.

Agripa I, nieto de Herodes el Grande, recibió de Calígula el territorio de Filipo y, después, el de Antipas, quien con Herodías, murió desterrado en Lyon de Francia. Poco más tarde recibió de Claudio, Judea, Samaría e Idumea, de suerte que volvió a reunir los dominios de su abuelo, Herodes el Grande. Jerusalén fue su capital. Murió miserablemente en Cesarea del Mar el año 44 D.C.

Su hijo, Agripa II, obtuvo poco después la antigua tetrarquía de Filipo, las ciudades de Tiberíades y Tariquea (en Galilea), y Julias o Livias (en Perea), junto con varios pueblos de alrededor. Se mantuvo fiel aliado de los romanos, incluso después de la guerra del 70.

12. PALESTINA EN TIEMPO DE JESUCRISTO. Idumea, Judea y Samaría estaban gobernadas por un procurador romano. Herodes Filipo y Herodes Antipas regían sus respectivas tetrarquías.

El límite entre Judea y Samaría pasaba por Corea (Qarāwah), cerca del vado el-Ḏāmiyah, en el Jordán; subía por Anuath Borkaios (ʿAin Berqit al sur de Nāblus) y bajaba probablemente por Antípatris (Josefo).

El límite entre Samaría y Galilea debió de cruzar la llanura de Esdrelón, porque Josefo atribuye Casaloth

(Iksāl) a Galilea y Ginea (Ğenīn) a Samaría. Ambas están, respectivamente, al norte y al sur de dicha llanura.

Galilea se dividía en superior e inferior. La línea divisoria corría probablemente de este a oeste desde el Wādī el-ʿAmūd (sur de Ṣafed), por Kafr ʿAnā, el gran valle el-Šāgūr, hasta ʿAkkō. Es una división que sigue la configuración del terreno.

Perea, como indica su nombre, que nos da Josefo, era la región del otro lado del Jordán. Sus límites extremos fueron, al sur Maqueronte, al norte Pella, al este Filadelfia (Ammán), al oeste el Jordán. Su capital Gadaba, que ha de identificarse con el-Salṭ (Gĕdōr).

13. La Decápolis. Fue un grupo de ciudades helenísticas, distantes entre sí, y dependientes directamente de la autoridad romana (Josefo). Al principio eran diez, de donde el nombre de Decápolis; posteriormente llegaron a catorce y quizá a más. Fueron las siguientes:

a) Damasco.

b) Hippos. Ruinas de Qalʿat el-Ḥoṣn, frente a Tiberíades, al otro lado del lago.

c) Gadara. Umm Keis, junto al Yarmūk.

d) Pella. Ḫirbet Faḥil.

e) Gerasa. Las imponentes ruinas de Ğeraš.

f) Filadelfia. La antigua Rabbat ʿAmmōn, hoy Ammán, capital de Jordania.

g) Rafana. El-Rāfah, cerca de Qarnáyim.

k) Canata. Qanawāt, cerca de la anterior.

i) Capitolias. Beit el-Raʾs, al norte de Irbid.

j) Abila. Tell Ābīl a 8 km al norte de Beit el-Raʾs y a 18 al este de Gadara.

k) Adra. Derʿā.

l) Dion a Dium. Situación incierta. Quizás ʿEidūn (en ʾAğlūn), quizás Tell el-Ḥoṣn o Tell Ašʿari.

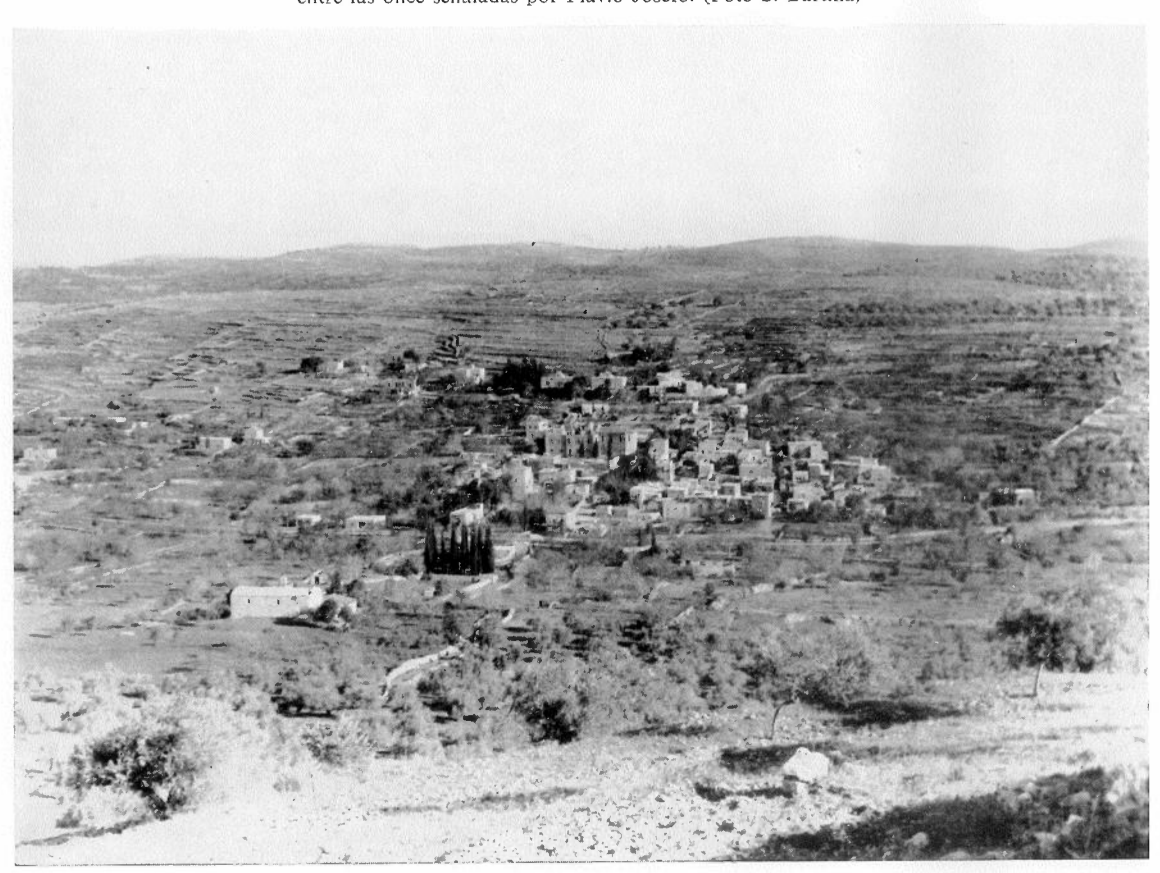
ll) Escitópolis. La actual Beisán. La única en la Cisjordania.

14. La provincia romana de Judea, más tarde de Siria-Palestina. Destruida Jerusalén el año 70, se constituyó la provincia romana de Judea, independiente de la Siria. Comprendía Idumea (el Négeb), Judea propiamente dicha, Samaría, Galilea y Perea.

Sofocada la rebelión judía de 132-135, el nombre de la provincia se cambió de Judea en Siria-Palestina. En nada se modificó su extensión geográfica.

15. La provincia romana de Arabia y «Palestina salutaris». Trajano, una vez muerto Aretas IV (106 d.C.),

Ğifnā, a unos 24 km al norte de Jerusalén, se identifica con Gofna. Era el centro de la segunda toparquía, entre las once señaladas por Flavio Josefo. (Foto S. Bartina)



incorpora al imperio el gran reino nabateo, cuya capital era Petra. Así se forma la provincia romana de Arabia. Su capital fue Bostra (Buṣra Eski-Šām, a 40 km al este de Derʿā). La Arabia Pétrea fue muy extensa. Por el norte alcanzaba los montes de Ḥāwrān; por el sur, Ailat, en el mar Rojo. Quizás comprendía parte del Négeb y de la península sinaítica. En 295 se le sustrajo Ailat y Petra y se las incorporó a Palestina. Con ellas Palestina resultó demasiado extensa. En 358 se la dividió en dos provincias, septentrional y meridional. La del sur, que comprendía la parte sustraída en 295 a la provincia romana de Arabia, se denominó *Palæstina salutaris*.

16. Palestina, Primera Segunda, Tercera. En 395 operóse una nueva división de Palestina. Se dividió en tres partes. Recibieron los nombres de Primera, Segunda y *Palæstina salutaris*, que fue la Tercera. La Primera comprendía Judea (excepto el Négeb), Samaría y parte de la Perea. Su capital fue Cesarea. La Segunda abrazaba Galilea, la Decápolis, en parte, y la Galaunítide. Capital, Escitópolis. La Tercera o *Palæstina salutaris* se extendía por el Négeb, por la península sinaítica, en parte, por el ʿArabah, y por algunas regiones de la Arabia Pétrea, del Arnón al ʿAqabah. Capital, Petra.

17. Organización eclesiástica. En el siglo v existió una perfecta organización eclesiástica de sedes patriarcales, arzobispales, metropolitanas y episcopales. En las tres Palestinas, las diócesis no bajarían de 60. En Cisjordania eran unas 30.

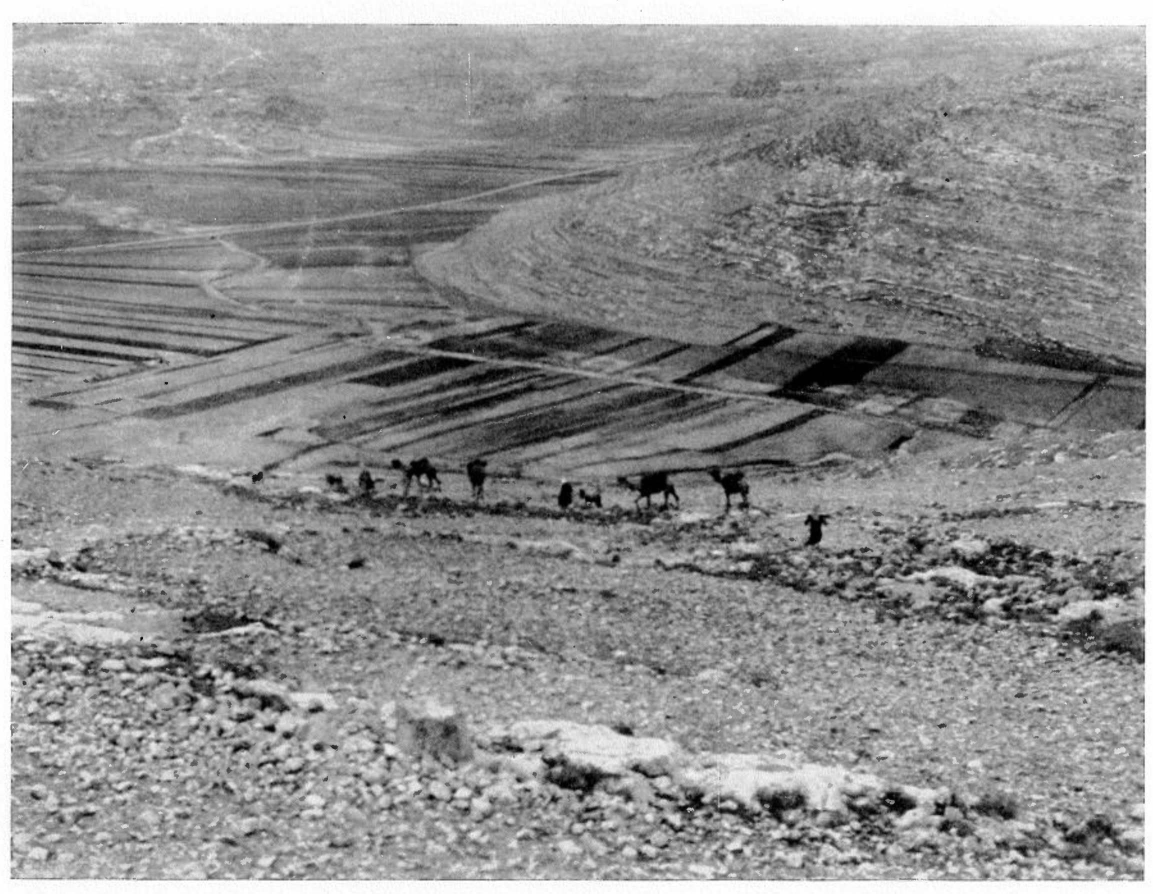
18. Estado actual de Palestina. La descripción del estado actual de Palestina no cae propiamente dentro del ámbito de la geografía bíblica. Como interesa, sin embargo, saber en qué sitio están los santuarios tradicionales, es preciso señalar las distintas zonas.

Palestina queda ahora dividida irregularmente entre los estados de Israel y Jordania. En general, pertenecen a Israel todas las grandes llanuras, como Esdrelón, Acre y Šārōn, con la costa mediterránea; además, todo el Négeb, Galilea, el mar de Tiberíades y la región de el-Ḥūleh. Jordania posee la región montañosa que se extiende desde la llanura de Esdrelón hasta el sur de Hebrón. La Jerusalén antigua perteneció hasta hace poco a los árabes.

Los santuarios cristianos estaban, hasta 1967, en las siguientes zonas:

Jordana: Jerusalén antigua, con el Calvario, Santo Sepulcro y Vía Crucis; San Pedro *In Gallicantu*; el monte Olivete (Getsemaní, Ascensión, Basílica del *Pater-*

Región limítrofe entre Judea y Samaría, vista desde la carretera que lleva desde Jerusalén a Ǧenīn, población samaritana. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



noster); Betfagé, Sepulcró de Lázaro; Jericó, lugar del bautismo de Jesús; Belén; Emmaús; y el Pozo de Jacob.

Israelí: Basílica de la Dormición y Cenáculo; San Juan *In Montana*; ᶜAin Kārim; el Carmelo; el monte Tabor; Nazaret; Caná; monte de las Bienaventuranzas; Multiplicación de los panes; *Mensa Christi*; Cafarnaúm.

III. Geografía histórico-topográfica. Geografía histórico-topográfica de Palestina es la que pretende identificar los actuales sitios geográficos palestinenses con los mencionados en la Biblia. Uno de sus aspectos más importantes es el de la localización de las antiguas ciudades. La geografía histórico-topográfica es una de las ramas más difíciles de las ciencias bíblicas. Varias razones dificultan el trabajo. Se perdió con el tiempo, en numerosos casos, la nomenclatura geográfica bíblica; la mayoría de las ciudades antiguas se convirtieron en ruinas o tells, cuyos nombres se han perdido; para mayor complicación, varios nombres antiguos han emigrado a otros sitios adyacentes o lejanos; y si esto fuera poco, la invasión árabe de mediados del siglo VII cambió gran parte de la nomenclatura geográfica; y, si bien a veces conservó el nombre original, otros lo aplicó inexactamente.

Dejando los pormenores para las voces respectivas, en el siguiente esbozo se atiende a las distintas secciones de Palestina. En cada una de ellas se dan las localizaciones más probables.

1. Sección central. El Négeb (heb. *nāgab*, «estar seco»), empieza en el pueblecito de el-Ḍahariyah, a medio camino entre Hebrón y Bersabee y se extiende por el sur hasta la península sinaítica. Si tiene agua, es productivo. Su principal sitio es la ciudad de Bersabee, a unos 87 km al sur de Jerusalén. A unos 10 km al sudeste de Gaza identificó Flindes Petrie Tell Ǧemmah con la Gĕrār de ʾĂbīmélek[1]; otros la localizan con alguna probabilidad en Tell el-Šeriṣah.

[1]Gn 20,1 y sigs.

2. Montes de Judá. Hebrón está a 50 km al norte de Bersabee. Es la Qiryat ʾArbaᶜ, donde están enterrados los Patriarcas. Unos 3 km al norte está Mamrēʾ, probablemente Rāmat el-Ḫalīl. Bēt Ṣūr ha de situarse a unos 7 km al norte de Hebrón en Ḫirbet el-Ṭubeiqah. A poca distancia de la colina, al este, brota la Fuente de San Felipe, ᶜAin el-Dirwah, en la que cierta tradición localiza el bautismo del eunuco[1].

El desierto de Engaddi corresponde a los alrededores de ᶜAin Ǧidi, fuente que brota a la orilla del mar Muerto. El desierto de Zīf a los del Tell Zīf, a unos 6 km al sur de Hebrón. Cerca de 7 km al sudeste de Tell Zīf está Karmēl (el-Karmel) y próximo el desierto de Māᶜōn.

Hacia el sudoeste de Hebrón se halla Beit Ǧibrīn. Es la ciudad que ha sucedido a la antigua Mārēšāh. Ésta se halla en realidad en el vecino Tell Sandāḥannah, y su nombre se ha conservado en Ḫirbet Merᶜaš. Cerca está la ciudad romana de Eleuterópolis. Al sudoeste, junto al pueblecillo de el-Qubeibah, se alza majestuoso Tell el-Duweir, probablemente la antigua Lākīš.

Yendo hacia Belén, cerca de los llamados «estanques de Salomón», un camino hacia el oeste lleva a Wādī el-Sanṭ o valle del Terebinto[2]. El pueblo de Šōkōh ha de situarse en el Ḫirbet ᶜAbbād. Subiendo al norte, en Wādī el-Ṣarār, se halla Ṣarᶜah y Ḫirbet Tibnah (Timnātāh), país de Sansón. Al sudeste del mismo valle está Bēt Šémeš (ᶜAin Šémeš o Tell Rumeilah), donde abandonaron el Arca los filisteos.

A 25 km de Hebrón, sobre un gracioso anfiteatro natural, se despliega Belén. A sus pies, de lado oriental, está Beit Sāḥūr, probablemente el pueblo de los pastores del nacimiento de Jesús. De ahí hasta el mar Muerto se extiende el desierto de Judá. En medio está el Herodion (Ǧebel Fureidīs), pretendida tumba de Herodes.

[1]Act 8,26-39. [2]1 Sm 17,2.

3. Jerusalén. Solamente a 8 km al norte, sobre el valle de Rĕfāʾīm (el-Beqāᶜ), está → **Jerusalén.**

4. Región oriental de Jerusalén. A oriente se alza el monte Olivete (Ǧebel el-Ṭūr), en cuya pendiente oriental está recostada Betania.

5. Región occidental de Jerusalén. Un tanto hacia el sur, a unos 8 km de Jerusalén, se esconde el pueblecito de ᶜAin Kārim, lugar probable de la Visitación. Bajando de Jerusalén, por occidente, se encuentra Liftā (Aguas de Neftōaḥ)[1]; y, en el fondo de un valle, Mōṣāh[2], cuyo nombre ha quedado en Beit Mizzah. Más al oeste se ve el miserable pueblo Abu Gōš (Qiryat Yĕᶜārīm)[3]. Se había denominado Baᶜălat, Qiryat Báᶜal[4], y Báᶜal de Judá[5]. Cerca de 5 km al norte está el-Qubeibah, señalada como la Emmaús evangélica.

[1]Jos 15,9. [2]Jos 18,26. [3]1 Sm 7,1-2. [4]Jos 15,60. [5]2 Sm 6,2.

6. Región norte de Jerusalén. Saliendo de Jerusalén por el norte se llega al monte Scopus, desde donde los peregrinos medievales contemplaban la ciudad santa. El pueblo de Šaᶜfāt se ha querido identificar con Nōb[1]. En la cumbre de Nebī Ṣamwil ha de colocarse probablemente Miṣpāh, donde fue elegido Saúl. En su falda Norte descansa el-Ǧīb (Gabaón). Hacia occidente queda Bēt Ḥōrōn superior, donde pronunció Josué la frase «¡Párate, sol!»[2] y sigue Bēt Ḥōrōn inferior. Un tanto al nordeste de el-Ǧīb se levanta Tell el-Naṣbeh, probablemente Bĕʾērōt. Al este de Nebī Ṣamwil, aparece Tell el-Fūl, la Gabaa de Benjamín o de Saúl[3]. En dirección sudeste está ᶜAnātā (ᶜĂnātōt), de Jeremías[4]; y al norte, el-Rām (Rāmāh) de Benjamín[5]. Detrás, a oriente, Ǧebaᶜ (Gabaa) enfrente de Mikmāš (Muḫmās) y separada sólo por el profundo Wādī el-Suweiniṭ.

Unos 10 km al norte de Rāmāh, más allá de Rām Allāh, pueblo cristiano, y de el-Biʾrah, musulmán, se halla Betel[6]. Un poco al este, está, junto al Deir Diwān, el-Tell (ᶜAy)[7]. Al norte, a poca distancia, se levanta Rammūn (la Roca de Rimmōn) con sus cuevas[8], y más al norte, en una altura, el-Ṭayibah (Efrén)[9]. Poco más allá se levanta majestuoso Ǧebel el-ᶜAṣūr (Báᶜal Ḥāṣōr)[10]. Desde su cumbre se divisa un panorama maravilloso: el Mediterráneo, el mar Muerto, los últimos montes de Judá hasta el Hermón.

[1]Is 10,32. [2]Jos 10,12-14. [3]1 Sm 10,26; 11,4; Jue 19,21. [4]Jer 1,1. [5]Cf. Mt 2,18. [6]Gn 12,8; 28, 11 y sigs.; 1 Re 12,29. [7]Jos caps. 7-8. [8]Jue 20,45-47. [9]Cf. Jn 11,54. [10]2 Sm 13,23 y sigs.

7. Montes de Efraím. A unos 10 km de Biʾr Zeit, al norte, se conserva Ḫirbet Seilūn (Šīlōh)[1]. Más al norte



Jerusalén vista desde la torre de la *Erlöseners Kirche*. En el centro, la explanada del Templo; al fondo, el monte Olivete o Ğebel el-Ṭūr. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

a unos 60 km de Jerusalén, se abre la acogedora región de Siquem. A los pies de Garizim está el pozo de Jacob[2]. No pocos identifican el pueblecito de ʿAskar con la Sychar de la Samaritana. Próximo al pozo de Jacob, en la falda de Ebal y al este de Nāblus, se levanta Tell Balāṭah[3] (Siquem).

Siguiendo por el noroeste del valle se encuentra Sebasṭiyah (la ciudad de Samaría), capital del reino de Israel. Pasa el camino principal por Ğebaʿ, Sānūr (probablemente Betulia), Qubbatiyah, que está al oeste de Tell Dōṭān (Dōtān)[4] y desemboca en la gran llanura de Esdrelón por Ğenīn (ʿĒn Gannīm, quizás). Otro camino más oriental salía de Siquem hacia el norte, cruzaba ʿŎfrāh, patria de Gedeón[5], quizás en Tell el-Fārʿah, junto a la fuente de ʿAin Fārʿah; dejaba a la izquierda Tallūzah (quizás Tirṣāh)[6], subía a Ṭūbās (Tēbēṣ)[7], y de allí por Zababdah y Qubbatiyah se juntaba en Ğenīn con el camino anterior.

[1] 1 Sm 2,12 y sigs. [2] Jn cap. 4. [3] Gn 12,6-7; Jue 9,1 y sigs. [4] Gn 37,12 y sigs. [5] Jue 6,11. [6] 1 Re 15,33. [7] Jue 9,50 y sigs.

8. La llanura de Esdrelón. Mirando la dilatada llanura (ár. *merğ ibn ʿamir*; heb. *ʿēmeq*) desde su extremo sur, al fondo aparecen en primer término, los montes de Gelboe (Ğ. Fuqqūʿah). Al pie de éstos, en el valle de la ciudad de Yizrĕʿēʾl (hoy Zirʿīn), está la fuente Ḥărōd (ʿAin Ğālūd). Al fondo, el pueblecito de Beisán, cuya antigua fortaleza cananea se llama hoy Tell el-Ḥoṣn. En otro lado del valle se alza el Nebī Daḥī (Pequeño Hermón), en cuya falda meridional descansa Šūnēm[1], mientras en la pendiente opuesta asoma Naím[2] y un poco más allá la triste ʿĒn Dōr[3]. Enfrente se yergue majestuosamente el glorioso Tabor[4]. A sus plantas descansa humilde Dabbūriyah, Dalbarita en la literatura rabínica. Un tanto al oeste está Iksāl, la Kasalot en que Josefo coloca los confines de Samaría y Galilea. Más a occidente se levanta Ğ. el-Qafzah o monte del Precipicio, tras el cual se esconde Nazaret. A más de 2 km al sudeste está el pueblecito de Yāfā, que parece debe identificarse con Yafa de los confines de Zabulón (Yāfīaʿ)[5]. A la izquierda de la gran llanura, corre de noroeste a sudeste la cordillera del Carmelo. Por encima del río Qišōn se yergue el santuario dicho del Sacrificio (el-Muḥraqah), dedicado a Elías[6]. Hacia el sur está Megiddo, la gran fortaleza cananea, y no a mucha distancia Taʿănāk[7].

[1] 1 Re 1,3. [2] Lc 7,11 y sigs. [3] 1 Sm 28,7 y sigs. [4] Jos 19,22; Mt 17,1-9; Mc 9,2-9; Lc 9,28 y sigs. [5] Jos 19,12. [6] 1 Re 18,19 y sigs. [7] Cf. Jue 1,27.

9. MONTES DE GALILEA. Al pie del monte Nebī Saʿīn, al fondo de un fértil valle, se esconde Nazaret, con sus recuerdos evangélicos. La antigua Nazaret, la de la Sagrada Familia, ocupaba la parte inferior de la actual. Al norte, casi en el extremo meridional de la llanura Sahl el-Baṭṭōf se levanta Saffūriyah (Séforis), capital de Galilea el año 70 D. C. Más al este, junto a la carretera de Nazaret a Tiberíades, está Kafr Kennā, según una respetable tradición la Caná del evangelio[1]. Siguiendo el mismo camino, poco antes de llegar a Tiberíades, se ve a la izquierda Qarn Ḥaṭṭīn, que por mucho tiempo fue tenido, sin razón suficiente, por el monte de las Bienaventuranzas. Desde allí se descubre al norte Ṣafed. Más al norte domina la región una colina, el-Ğiš (Giscala), y por el pueblecito cercano de Kafr Birʿīm debió de pasar Jesús, al ir a los confines de Tiro y Sidón[2]. Unos 12 km al norte está el pueblo árabe de Qadas que ocupa el sitio de la antigua Cades de Neftalí[3]; mientras que en Tell el-Qedaḥ, más al sur en el valle del Jordán, ha de colocarse la Ḥāṣōr de Yābīn[4].

[1] Jn 2,1 y sigs. [2] Mt 15,21. [3] Jue 4,6. [4] Jue 4,2.

10. COSTA MEDITERRÁNEA. FILISTEA. La parte meridional de esta región se llama país de los Filisteos. Dividíase en cinco satrapías[1], cuyas capitales eran Gaza[2]; Ascalón (Ḫirbet ʿAsqalān), al norte de la precedente; ʿAšdōd (Esdūd)[3]; Gat, quizás Dikrīn, a la altura de Ascalón, pero más al este, o bien ʿArāq el-Menšīyah, unos 8 km hacia el sudoeste; y finalmente, Accarón (ʿEqrōn), quizás ʿĀqir, muy al norte, no lejos de Yabnĕʾēl[4].

[1] 1 Sm 6,16 y sigs. [2] Jue 16,1.21. [3] 1 Sm 5,1 y sigs. [4] Jos 15,11.

11. LLANURA DE ŠĀRŌN. La fértil llanura de Šārōn, tan celebrada en el AT[1], tiene como límites septentrional y meridional Cesarea y Jafa, respectivamente, Jafa-Tel-Aviv, es la antigua Yāfō[2] o Joppe[3]. Al lado de Jafa y sin solución de continuidad, se extiende la nueva ciudad de Tel-Aviv (Ez 3,15, sitio habitado por desterrados judíos de Babilonia), hoy capital de Israel. A unos 18 km al sudeste de Jafa está Ludd/Lydda (Lōd)[4], más tarde llamada Dióspolis[5]. Algo al sudeste, en la carretera de Jerusalén, se halla Ramlah, y a unos 8 km al este, Tell Ğazer, probablemente la cananea Gézer[6], la conquistada por el rey de Egipto[7].

A unos 36 km al sudeste de Jafa se halla el pequeño pueblo de ʿAmwās identificado con la Emmaús de 1 Mac 3,40.57, que más tarde se llamó Nicópolis. No muy

Raʾs el-Nāqūrah, promonorio cruzado por la «escala de Tiro», proyección en el Mediterráneo de los montes de Galilea y límite entre Fenicia y el territorio asignado a la tribu de Aser. (Foto *Orient Press*)



lejos, al este de Lydda, el pueblecito el-Medyah recuerda el nombre de Modín, patria de Matatías, padre de los Macabeos[8].

A unos 18 km al nordeste de Jafa, junto a las fuentes de Nahr el-ᶜAuǧā, está Raᵓs el-ᶜAin, sitio que se identifica comúnmente con Antípatris, ciudad fundada por Herodes, por donde pasó san Pablo[9]. Aquí ha de colocarse también ᵓĂfēq, donde capturaron los filisteos el Arca [10]. Por ahí hay que buscar el sitio de ᵓEben hā-ᶜÉzer o «Piedra del auxilio»[11], pero resulta difícil localizarlo con precisión. A unos 12 km al sudeste de Raᵓs el-ᶜAin se asienta en una graciosa colina Rentīs, que ha de identificarse con Rāmāh, patria del profeta Samuel[12].

Cesarea, edificada por Herodes el Grande, se localiza en la actual Qīsāriyah, junto al mar, a 34 km al noroeste de Antípatris. Como 13 km al norte está, en la misma playa, Ṭanṭūrah, que representa a Dōr, asignada a Manasés[13]. Unos 25 km más al norte todavía se levanta la punta montañosa del Carmelo, con el espléndido santuario a la Virgen del Carmen, bajo cuyo altar se abre la gruta que se cree haber servido de refugio al profeta Elías.

[1]Cant 2,1; Is 35,2. [2]Jon 1,3. [3]Act 9,36 y sigs.; 10,5.8. [4]Esd 2,33. [5]Act 9,32 y sigs. [6]Jue 1,29. [7]1 Re 9,16. [8]1 Mac 2,1 y sigs. [9]Act 23,31. [10]1 Sm 4,1. [11]1 Sm 4,1; 5,1; 7,12. [12]1 Sm 7,17. [13]Jos 11,2.

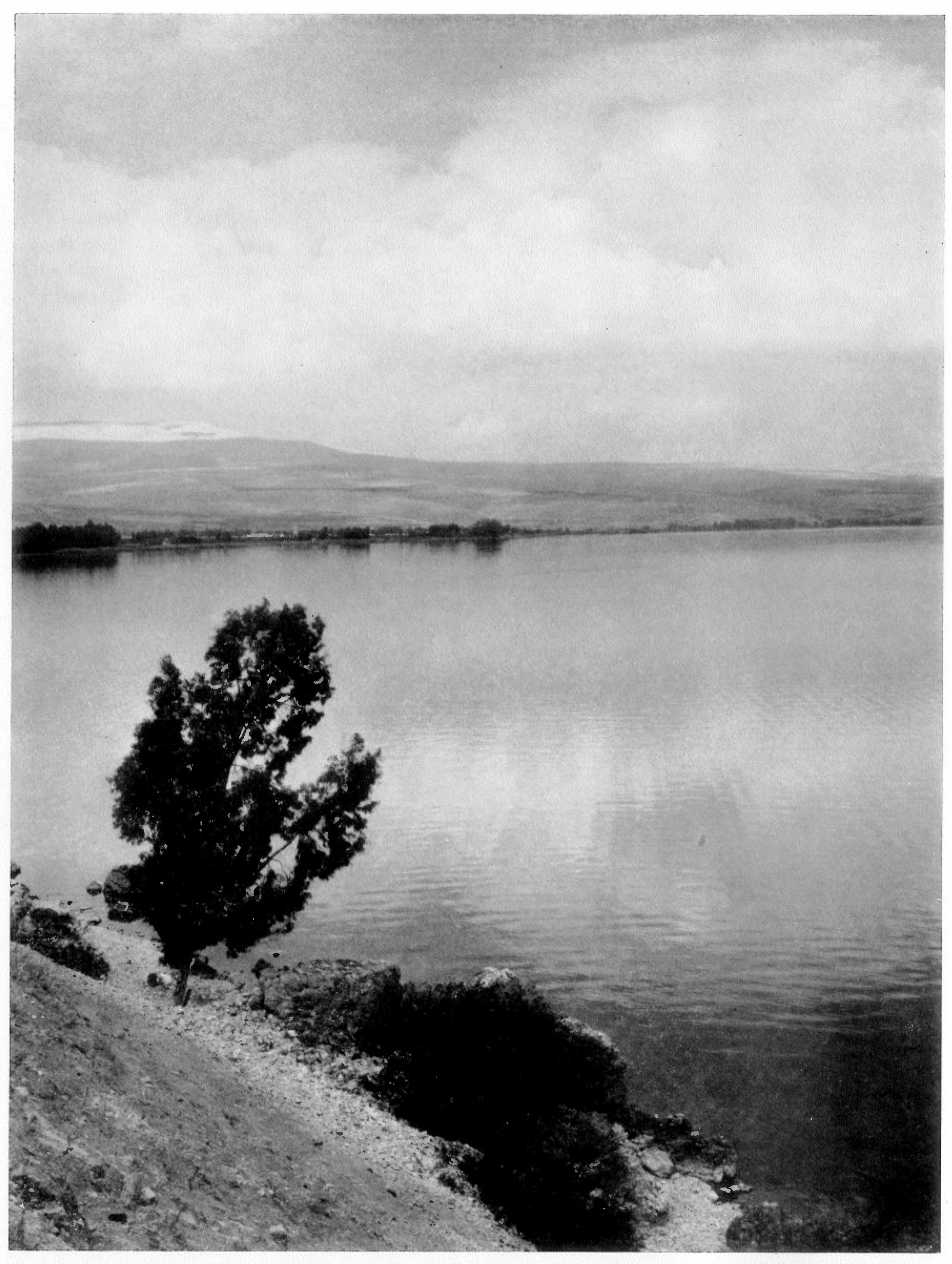
12. La Šĕfēlāh. Se extiende desde la altura de Bēt Ḥōrōn inferior hasta Beit Nettīf o, por ventura, hasta el Wādī el-Ṣūr. Son las colinas que se extienden desde los montes de Judá hasta la faja de tierra llana que se interpone entre el mar y las últimas ondulaciones del suelo. En Josué se enumeran las ciudades en ellas enclavadas[1]. Se excluye la región de los filisteos[2].

[1]Jos 15,45-47. [2]2 Cr 28,18.

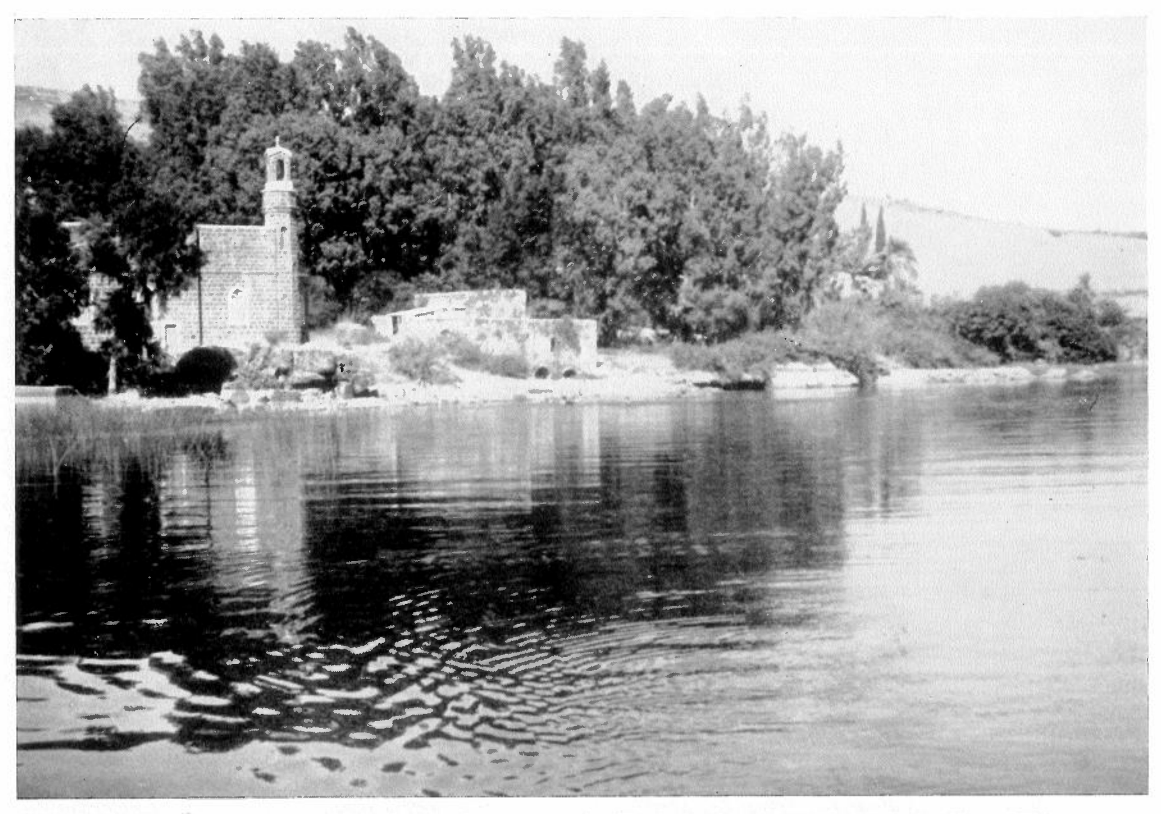
13. La llanura de Acre (ᶜAkkō). Las dos ciudades principales, ambas a la orilla del mar, son Haifa, al sur, y San Juan de Acre, al norte. La Haifa antigua, o Ḥefāh, estuvo propiamente un tanto al sudeste de la actual, en Tell Abu Hawām. San Juan de Acre, importante en el período de las Cruzadas, se llamó primero

La desembocadura del Jordán en el mar Muerto, cuyo elevado grado de salinidad no admite vida en sus aguas y deja sin ella las costas que le rodean. (Foto F. Arborio Mella)





Lago Genesaret o mar de Galilea. Panorama desde el noroeste, desde Cafarnaúm (derecha) a Ṭābigah y el qibbūṣ de Ginneisar. (Foto F. Arborio Mella, Milán)



Capilla de la promesa del primado a Simón Pedro, o de la *Mensa Christi*, en la orilla noroccidental del lago Genesaret, junto a Ṭābigah. (Foto A. Fernández)

Acco, luego Ptolemaida, y actualmente se llama en árabe ᶜAkkā. Su fértil llanura está sembrada de numerosos tells. Al sudeste, junto al torrente Qišōn, está Tell el-ᶜAmr, probablemente Ḥărōšet ha-Gōyīm[1].

[1]Jue 4,2.

14. La cuenca del Jordán. Mar Muerto. No pocos autores creen que las ciudades de la Pentápolis yacen sepultadas debajo de este mar (Gn cap. 19). Queda dominado al nordeste por Maqueronte, la fortaleza donde Herodes Antipas mandó degollar a Juan el Bautista[1].

[1]Mt 14,3 y sigs.

15. Valle del Jordán. a) *Lado occidental.* Subiendo del mar Muerto, a no gran distancia se encuentra el monasterio griego de san Gerásimo (Qaṣr Ḥağlah) que representa la antigua Bēt Ḥōglāh[1], límite entre Judá y Benjamín. Más al norte, a la entrada de Wādī el-Qelṭ, quedan en Tell Abu ᶜAlaiq las ruinas de la Jericó evangélica[2]; y a poca distancia, más al norte, bajo Tell el-Sulṭān, las ruinas de la antigua Jericó cananea[3]. Unos 2 km al este de Jericó, en Ḫirbet el-Neṭelah, se coloca comúnmente Galgala (heb. *gilgāl*)[4]. Más al norte, lanza al cielo su aguda cima Qarn Ṣarṭabah o Alexandreion, que conserva los restos de una fortaleza construida por Alejandro Janneo. Unos 25 km más hacia el norte, no mucho al sur de Beisán, brotan en una llanura numerosas fuentes. Este sitio se considera como *Aennon iuxta Salim*, donde bautizaba el Precursor[5].

b) *Lado oriental.* A unos 8 km del mar Muerto, junto a la pequeña aldea de el-Rāmah, se levanta el tell homónimo, sitio de la ciudad de Bēt Hārān, más tarde Julias o Livias[6]. Un poco más al norte Tell Kefrein está ʾĀbēl ha-Šiṭṭīm[7], posteriormente llamada Abila. A esta misma altura corre en dirección al Jordán el Wādī el-Ḫarrār, en cuya desembocadura se conservan los restos de una antigua iglesia, donde suele situarse el lugar del bautismo de Jesús. Este sitio tiene más probabilidad que Tell el-Medeš, cerca del puente Allenby Esta región, que pertenece a Perea, fue teatro de varias escenas evangélicas[8] y sitio donde, con toda probabilidad, Jesús enseñó la oración del «Padrenuestro». Dentro de Nahr el-Zerqā (Yabbōq), a unos 6 km del Jordán, se levantan dos tells gemelos, llamados Tulūl el-Ḏahab, probablemente Maḥănáyim, célebre en la historia de Jacob[9] y de David[10]. Casi a la desembocadura de Wādī el-Zerqā se ve el pequeño Tell el-Ḥammi, que se identifica convenientemente con Pĕnūʾēl de Jacob[11] y Gedeón[12]. A poca distancia del anterior se alza el imponente Tell Deir ᶜAllah, que suele aceptarse como Sukkōt[13]. A unos 30 km de Nahr el-Zerqā, hacia el norte, Ḫirbet Faḥil conserva las ruinas de Pella, ciudad donde se refugiaron los cristianos, huyendo de Jerusalén ya sitiada por los romanos.

[1]Jos 15,6. [2]Lc 18,35-19,10. [3]Jos cap. 6. [4]Jos 4,19. [5]Jn 3,23. [6]Nm 32,36; Jos 13,27. [7]Nm cap. 25; Jos 3,1. [8]Jn 1,35 y sigs.; 10,39-42. [9]Gn 32,2-3. [10]2 Sm 17.27. [11]Gn 32,31. [12]Jue 8,17. [13]Gn 33,17; Jue 8,15-16.

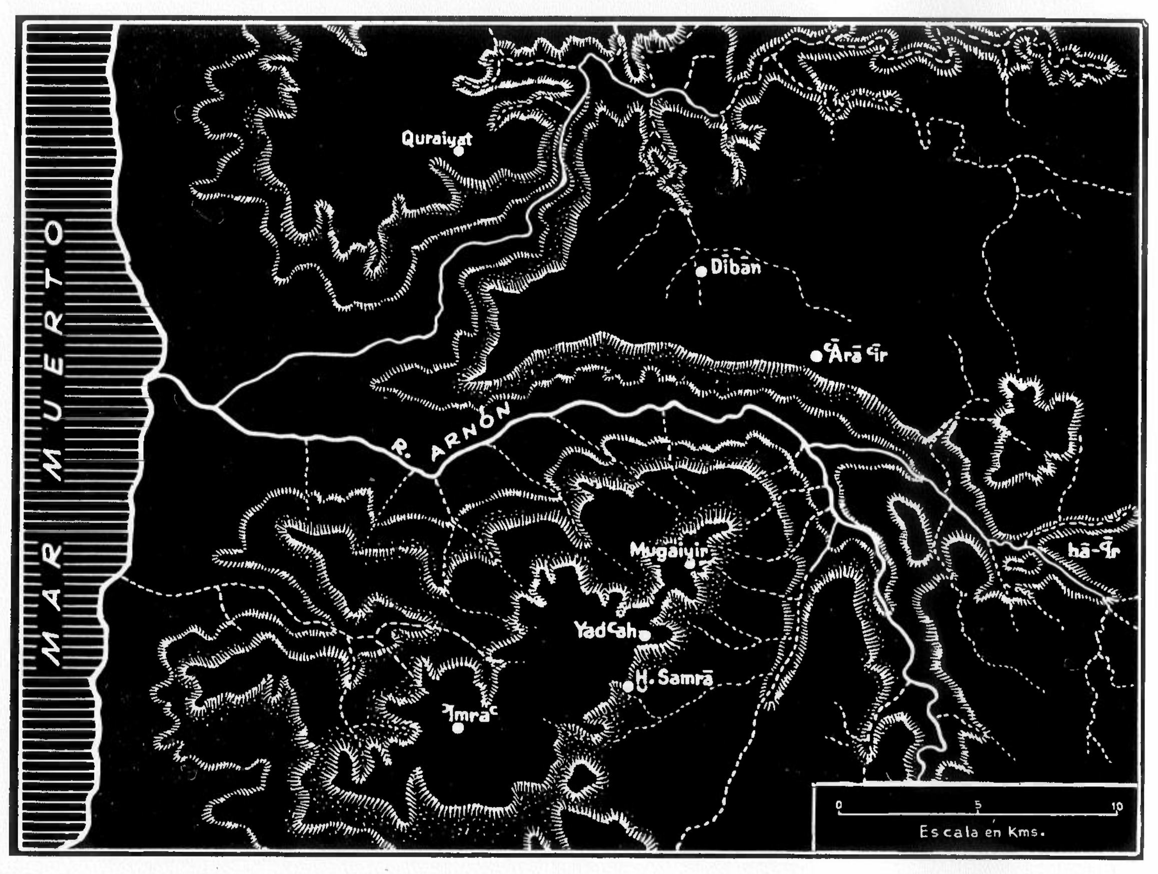
16. Lago Genesaret. Recorrer sus orillas es seguir las pisadas de Jesús. Al fondo, en la pequeña llanura llamada el-Baṭīḥah hallábase Betsaida, patria de varios apóstoles[1], que ha de colocarse en Ḫirbet el-ʿArağ o, tal vez más al este, en el-Mesʿadiyah. Pero la Betsaida Julias, fundada por Herodes Filipo ha de buscarse probablemente 3 km más al norte, en el-Tell. Siguiendo hacia el noroeste, aparecen en la orilla las importantes ruinas de Tell Ḥūm, en otro tiempo la populosa Cafarnaúm[2]. Unos 5 km al norte queda Ḫ. Kerāzah, la Corozaín evangélica[3]. Solamente unos 3 km al sur se abre la preciosa concha de Ṭābgah. Aquí está el Heptapegon, pues, efectivamente, brotan todavía siete y aún más fuentes en un reducido espacio. Los restos de tres basílicas recuerda la «Multiplicación de los panes», las «Bienaventuranzas» y el «Poder de las llaves»[4]. Más allá de Tell el-ʿOreimah, que oculta quizás los restos de Kinnéret, se extiende la llanura de Genesaret, hoy el-Guweir. Tiene poco más de 5 km de largo por 4 de ancho. En el extremo sur, las pobres casuchas de el-Meğdel, casi en la desembocadura de Wādī el-Ḥamām recuerdan tristemente la floreciente Magdala. La enigmática Dalmanuta[5] y Magedan[6] es posible que se identifiquen con Magdala o quizás mejor con Tariquea.

A más de 4 km al sur florece aún hoy la ciudad de Herodes Antipas, Tiberíades. Ni una sola vez es nombrada en el evangelio. A poca distancia, los baños calientes de el-Ḥammām ocupan el sitio de la Emat (Ḥămmāt) de Neftalí[7]. Al extremo del lago, donde salen del mismo las aguas del Jordán, Ḫirbet Kerak oculta probablemente Beit Yéraḥ o Filoteria, y a poca distancia se halla la fortaleza de Sennabris. En la costa oriental sólo dos sitios son dignos de especial mención: Qalʿat el-Ḥoṣn, la antigua Hippos, una de las ciudades de la Decápolis; y más hacia el norte, las modernas ruinas de Kursī, que recuerdan el nombre de los gerasenos[8]. En las cercanías, Wādī el-Samak debió de ser testigo de la multiplicación de los panes[9].

[1]Cf. Jn 1,44. [2]Lc 10,15. [3]Lc 10,13. [4]Jn cap. 21. [5]Mc 8,10. [6]Mt 15,39. [7]Jos 19,35. [8]Lc 8,26. [9]Lc 9,10 y sigs.

17. La región de el-Ḥūleh. Esta fértil llanura es importante bajo el punto de vista histórico. En el extremo norte, Tell el-Qāḍī, junto a la copiosa fuente ʿAin el-Leddān, ocupa el sitio de la Láyiš fenicia, conquistada por los danitas y apellidada Dan[1]. Muy cerca de allí queda el pueblecito Bānyās, la antigua Paneas, junto a las fuentes del Jordán, con su inmensa cueva que estuvo

El Arnón, llamado actualmente Seil el-Mōğib, servía de límite natural entre la región de Galaad (al norte) y el reino de Moab (al sur). En el mapa, se observa la situación de los lugares más importantes del territorio



dedicada al dios Pan. Herodes Filipo llamó a esa ciudad Cesarea. Aquí tuvo lugar la confesión de Pedro y la promesa del primado[2].

[1]Jue 18,11-31. [2]Mt 16,13 y sigs.; Mc 8,27 y sigs.

18. TRANSJORDANIA. El territorio del otro lado del Jordán está dividido en tres secciones: al norte, Ğōlān, cuyo límite meridional es Wādī Yarmūk, el Hieromax de los griegos; ʿAğlūn, hasta Nahr el-Zerqā; y la Belqā hasta Seil el-Mōğib o Arnón.

En algunos pasajes del AT se da a todo el conjunto el nombre de Galaad[1]; empero, con mayor frecuencia se aplica este nombre a sólo una parte, del Yarmūk al Arnón[2], o del Yarmūk al Yabbōq[3].

El país al sur del Arnón fue el reino de Moab, en tiempos de la invasión hebrea. Su capital Qīr Mōʾāb, es la actual Kerak. No muy al norte está ʿĀr Mōʾāb, que más tarde se llamó Areópolis y hoy se llama Rabbah.

Del Arnón al Yabbōq dominaba el amorreo Sīhōn[4]. Puso por capital a Ḥešbōn, hoy llamada Ḫirbet Ḥesbān. Tiene este territorio de sur a norte, Dībōn (Ḏībān), donde en 1868 se encontró la estela de Mēšaʿ, rey de Moab, del siglo IX A.C.; Báʿal Mĕʿōn (Māʿīn); Mádaba[5], en una de cuyas iglesias se encontró en 1896 el mosaico de Mádaba, del siglo VI D.C., interesante mapa de Palestina y en especial de Jerusalén; ʾElʿālēh en el-Āl[6], y finalmente, el-Salṭ, probablemente la antigua Gĕdōr[7].

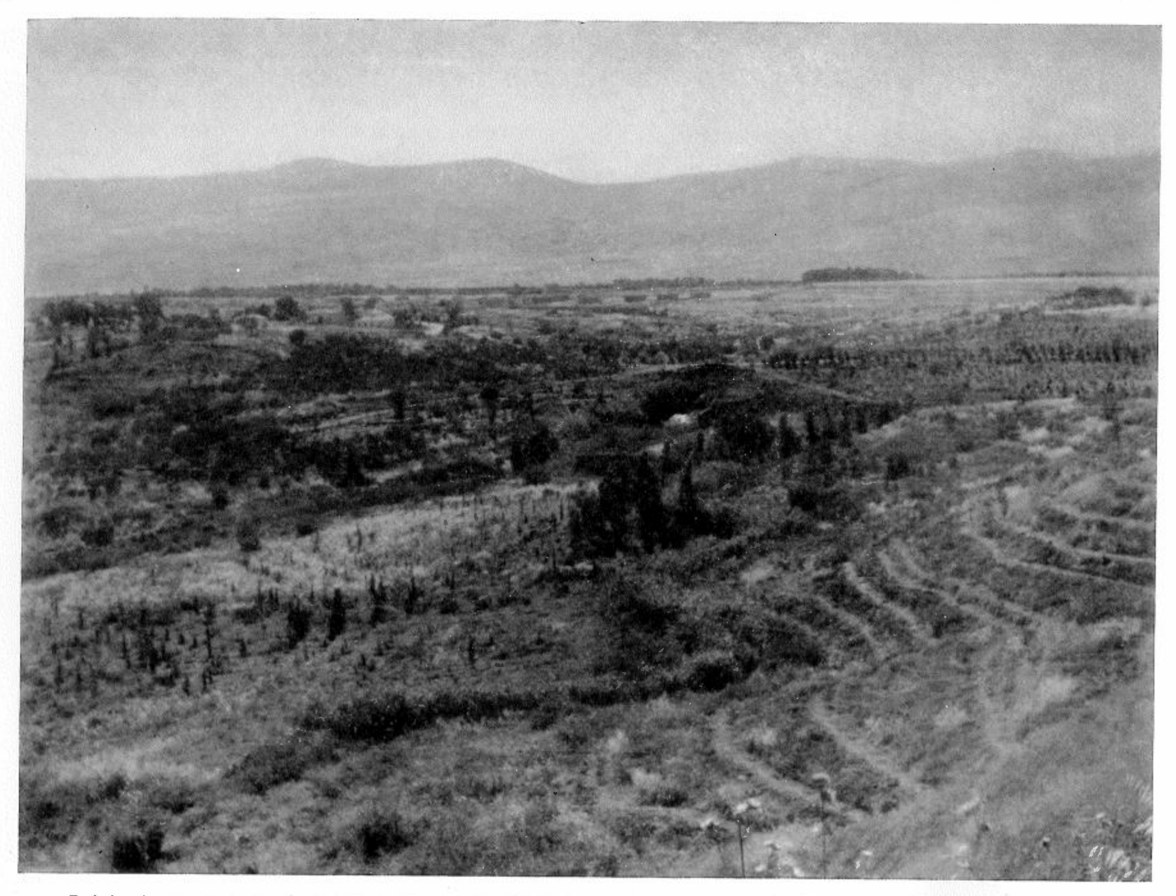
Al este del reino de Sīhōn estaba ʿAmmōn con su capital Rabbat ʿAmmōn, más tarde Filadelfia, hoy Ammán, capital de Jordania, donde pereció Urías en tiempo de David[8].

El reino de ʿŌg, el monarca amorreo de Basán[9], se extendía desde el Yabbōq hasta el Hermón, abarcando los actuales territorios de ʿAğlūn, Ğōlān y Ḥawrān, llamado también este último Ğebel el-Drūz, por haberse establecido allí los drusos[10]. Sus ciudades-estado, situadas hacia el norte, en la región donde tiene su origen el Yarmūk, fueron ʿAštārōt[11], probablemente Tell Ašʿari; y Edreʿī[12], la actual Derʿā, 18 km más al sur. En esta región tuvieron especial importancia: Rāmōt de Galaad, donde fue ungido rey Jehú[13], que ha de identificarse con el-Remṭah, un poco al sudeste de Derʿā; Miṣpāh, la de Jefté[14], muy probablemente la actual Beit el-Raʾs, la Capitolias romana, a unos 15 km al oeste de el-Remṭah; y otras poblaciones mencionadas en la gran campaña de Judás Macabeo[15]: Datema (Kerak), Bosora (Buṣra Eski-Šām), Bosor (Buṣr el-Harīri), Rafón (el-Rāfah) y Qarnaim (Šeiḫ Saʿad). Más abajo, a unos 8 km al norte del Yabbōq, merece particular mención, por sus grandiosas ruinas, la ciudad romana y bizantina de Gerasa (Ğeraš), que fue una de las ciudades de la Decápolis.

[1]Jos 22,9.13.15.32. [2]Dt 3,12-13. [3]Nm 32,39-40. [4]Jos 12,2. [5]1 Mac 9,36 y sigs. [6]Is 15,4. [7]Cf. Is 15,1-4. [8]2 Sm 11,17. [9]Jos 12,4. [10]Jos 12,4-5. [11]Jos 12,4. [12]Jos 13,12. [13]2 Re 9,1 y sigs. [14]Jue 11,34-40. [15]1 Mac 5,24-51.

Gerasa, actualmente Ğeraš, es una hermosa ciudad romano-bizantina como lo prueban sus ruinas. En la ilustración vemos el propileo de Artemis. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)





Beisán. Valle entre la ciudad y el monasterio bizantino que hay al norte de ella. La llanura de Beisán forma parte de la región del ʿĒmeq. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

Bibl.: JOSEFO, *Bell. Iud.*, 1,6,5; 1,8,5; 1,11,2; 1,33,7; 2,6,3; 3,1,4; 3,3,1; 3,3,3; 3,3,5; 10,8; 4,7,3; íd., *Ant. Iud.*, 13,13,3; 14,4,4; 14,5,4; 14,11,2; 15,5,2; 17,81; 18,7,1-2. PLINIO, *Hist. Nat.*, 5,14,70. C. R. CONDER - H. H. KITCHENER, *Great Map of Western Palestine*, Londres 1872-1878. R. ROHRICHT, *Bibliotheca geographica Palastinae*, Berlín 1890. D. F. BUHL, *Geographie des alten Palästina*, Leipzig 1896. E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, I, 4.ª ed., Leipzig 1901-1909, págs. 339-340; II, págs. 148-193, 242. P. THOMSEN, *Die Palästina-Literatur*, 5 vols., Leipzig 1911-1938. B. MEISTERMANN, *Guida di Terra Santa*, Florencia 1925. H. GUTHE, *Bibelatlas*, 2.ª ed., Leipzig 1926. L. SZCZEPANSKI, *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Roma 1928. F. M. ABEL, *Palestine*, en *Les Guides Bleus*, París 1932. F. M. ABEL - G. A. SMITH, *The Historical Geography of the Holy Land. Specially in Relation to the History of Israel and of the Early Church*, 26.ª ed., Londres 1935. M. AVI-YONAH, *Mapa de Palestina romana*, Londres 1936. A. FERNÁNDEZ, *Problemas de Topografía Palestinense*, Barcelona 1936. B. MEISTERMANN, *Guide de Terre Sainte*, 3.ª ed., París 1936. F. QUECEDO, *Palestina y el Próximo Oriente*, Medellín (Colombia) 1950. A. FERNÁNDEZ, *Geografía bíblica*, Barcelona 1951. W. TURNOWSKI, *Tour guide to Israel*, 2.ª ed., Tel-Aviv 1952. E. J. FINBERT, *Israel*, en *Les Guides Bleus*, París 1955. P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante Storico della Bibbia*, Roma 1955. L. H. GROLLENBERG, *Atlas de la Bible*, 2.ª ed., París-Bruselas 1955 (trad. fr.). E. STÜBEL, *Israel*, en *Les Guides Nagel*, París 1955. H. E. WRIGHT - F. V. FILSON, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, 2.ª ed., Filadelfia 1956.

A. FERNÁNDEZ

GEOLOGÍA DE PALESTINA. La estructura general de Palestina fue estudiada ya por Lartet y Leopold. V. Buch se interesó en particular por la geología del valle del Jordán.

Según la escuela a la que pertenecieran los distintos autores, la estructura de los montes de Palestina se atribuye bien a plegamientos, bien a fenómenos de fractura. En su formación, Picard y Hull dieron importancia además a los fenómenos de abombamiento. El resultado estructural es, pues, consecuencia de una acción oro-tafro-epirogénica, cuyos productos son pliegues, fallas y elevaciones de bloques.

En cuanto a la cronología del origen de las formas fisiográfico-estructurales actualmente dominantes, hemos de poner de relieve dos períodos importantes: plegamiento, elevación y rotura en el mioceno inferior, y los procesos de flexión y fallas del plioceno superior y pleistoceno inferior. No hay que perder de vista que las distintas estructuras también entraron en movimiento durante otros episodios activos del neogeno y del cuaternario, tales como ligeras elevaciones del bloques en el mioceno superior, depresiones al principio del plioceno inferior, fallas del pleistoceno medio, etc. Hay que tener en cuenta también las fallas precuaternarias aunque estas fracturas terciarias no tengan un relieve especial en la morfología del paisaje actual.

Palestina no muestra como cree Blanckenhorn una *langestreckte Tafelschollen*, «extensa meseta tabular», ni es una «cadena sencilla de pliegues» (Kreukel, Kober), ni se adscribe a las *Bruchfaltengebirge*, «montañas de plegamiento», de Stille (Seidlitz).

El plegamiento de los montes de Palestina no puede compararse de modo inmediato tampoco al de los montes del Jura francosuizo, al faltar en este caso por completo el plano de corrimiento, ya que el basamento complejo precámbrico, aunque separado del paleozoico por una discordancia angular, ha sido afectado por los movimientos de elevación recientes, arqueándose a la vez que los terrenos de edades posteriores en las zonas de movimiento. En la historia de su desarrollo, Palestina ha sido muy afectada por los movimientos verticales epirogénicos paleomesozoicos y terciarios; ha sido conmovida sólo muy ligeramente por los plegamientos alpinos del terciario inferior y ha sido fracturada en bloques elevados y valles de hundimiento en el terciario y cuaternario. Elevaciones, hundimientos y fallas han producido una tectónica específica o «endémica» en las cuencas inferiores neogenas (Picard).

La estructura del país palestinense se caracteriza por dos grandes fenómenos: las depresiones y los montes.

I. Las depresiones. Las cadenas montañosas de Palestina están bien delimitadas por las llanuras que las circundan. La depresión del Jordán al este, y las dos llanuras litorales al oeste ponen marco a ambos flancos de la región montañosa central y reciben el nombre de «depresiones longitudinales». Este cuadro viene algo enmascarado por el apéndice del monte Carmelo, que divide la llanura litoral en dos: la de Nahariyah-Acre, al norte, y la de Haderah-Jafa-Ascalón al sur. La masa montañosa viene a su vez dividida en su tercio norte por la depresión transversal de la llanura de Esdrelón. El tercio sur de la cadena montañosa de Palestina presenta otro accidente del mismo tipo: la depresión de Bersabee, que separa los montes de Judá de las montañas sinaíticas del Négeb.

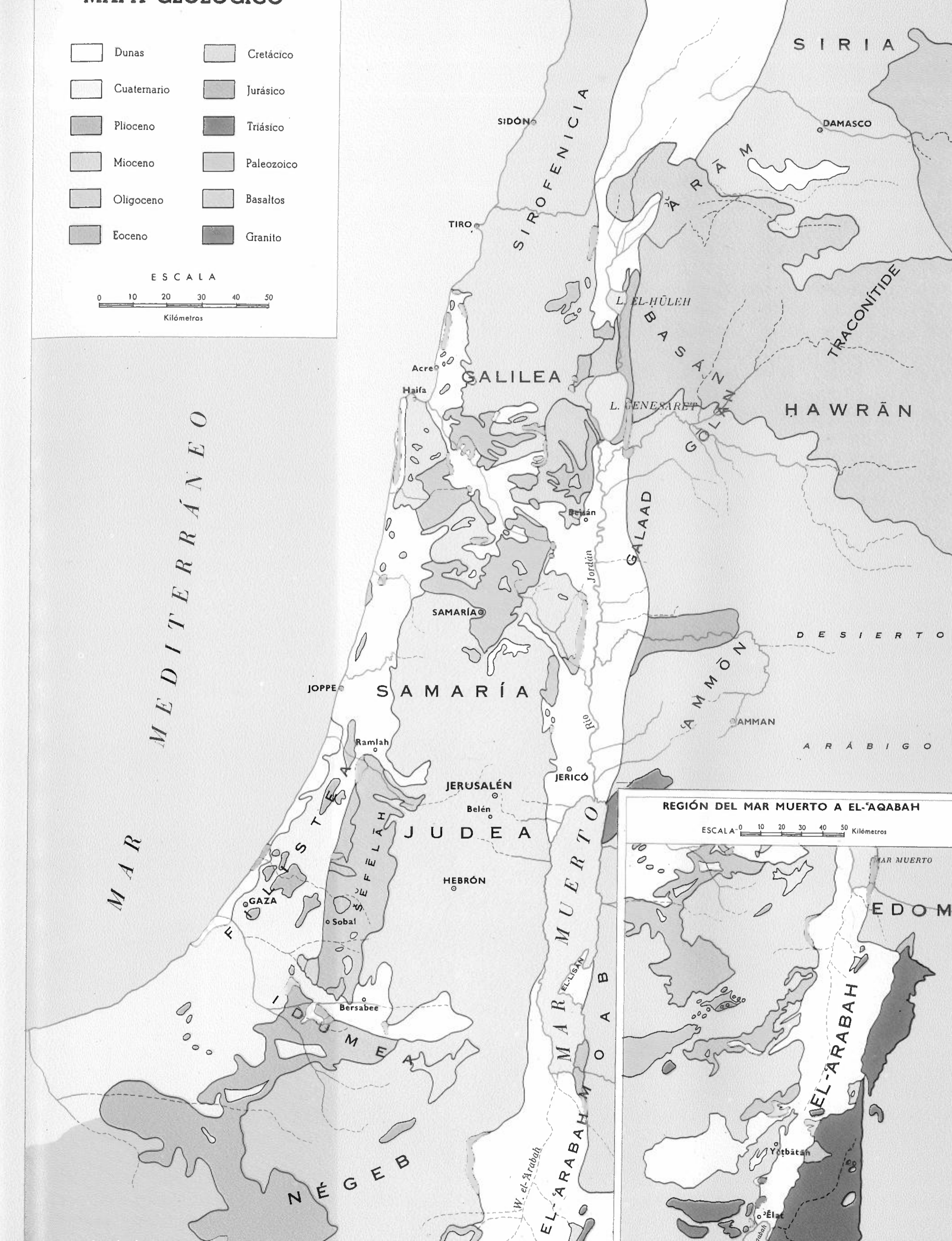
La región del ʿĒmeq está formada por tres depresiones originalmente separadas: la llanura de Beisán, la actual llanura de Esdrelón (el-ʿAffūlah) y la depresión del Tabor. Una serie de procesos hidrológicos han unido posteriormente estas depresiones y su arteria principal de drenaje (el río Qīšōn) ha forjado una salida por la llanura de Zabulón al mar. Existen muchas de estas depresiones transversales en la zona norte del país que desfiguran con sus agujeros y cicatrices la fisonomía del paisaje, por otra parte muy uniforme, pero en ninguna de ellas ha podido forzar un paso a través de la llanura costera, excepto la de Esdrelón. En Galilea existe toda una serie de estas depresiones (Meğdel Kurūm, Ṭūrʿān, Migdal, la llanura de Ḥaṭṭīn y la de Yabnĕʾēl), que drenan hacia el Jordán, corriendo paralelas y en la misma dirección que la llanura de Beisán. En Samaría, las depresiones se sitúan entre Ğenīn y Nāblus: Sahl ʿArrābah, el-Rām, Sānūr y Telfit. Al este de la línea Ṭūbās-Nāblus existen las depresiones de Sahl ʿAskar y Beit Dağān. Y drenando hacia el Jordán están las depresiones de el-Buqeiʿah y Wādī Fārʿah. Judea y el sur de Samaría poseen escasas depresiones internas en las montañas, o son muy pequeñas, como las de el-Lubbān o Turmūs ʿAyā. Solamente hay una gran depresión en Judea y es la de el-Buqeiʿah en el desierto de Judá, con estructura distinta, y la llanura de ʾAyyālōn, que drena hacia la llanura costera y que, por lo tanto, está en el borde externo de las montañas. La llanura de Tell el-Milḥ y Tell ʿArād drena por el Wādī Biʾr el-Sebaʿ a la depresión de Bersabee. Al estar unida ésta a la llanura costera, formando una depresión alargada, sus límites no quedan tan claramente limitados como los de la depresión de Esdrelón, y sería conveniente hablar de una depresión de Gaza-Bersabee.

1. Origen de las depresiones. Casi todas las depresiones tienen un origen tectónico. Se trata de depresiones longitudinales como el mar Muerto, el valle del Jordán, la depresión de el-Ḥūleh, Wādī Fārʿāh, el-Buqeiʿah y las llanuras de Beisán, Tabor y el-Baṭṭōf. Se originan normalmente por dos enormes fallas marginales y pueden ser designadas como *graben*, «fosas» o valles de hundimiento. De este tipo es la llanura de Esdrelón, rodeada por todas partes por fallas, situándose en el centro del sistema montañoso como un enorme agujero. Los valles más al noroeste, Migdal, Ḥaṭṭīn, Yabnĕʾēl, etc., deben su origen a una sola falla, es decir, a un basculamiento de los bloques. Las depresiones de el-Buqeiʿah y Tell ʿArād en el desierto de Judá, junto con las grandes depresiones sinclinales del Négeb, deben atribuirse a pliegues monoclinales y sinclinales y están, por lo tanto, fuera de la zona norteña de fallas. Las montañas de Palestina del norte, Samaría y Galilea se caracterizan por sus depresiones de fractura, mientras que en el sur — la alta meseta de Judá desde el-Lubbān a Bersabee y el Négeb — no muestran casi o en absoluto este fenómeno, aunque no faltan las fallas en esta zona. Así, pues, Samaría-Galilea se divide en una serie de bloques separados por fallas y depresiones, mientras que Judea es más uniforme y su estructura mucho más antigua y plegada. Las fracturas y depresiones son estructuras relativamente recientes, que se originaron en su mayoría al final del terciario o al principio del cuaternario. Hay algunas depresiones sin embargo, que tienen su origen en el mioceno.

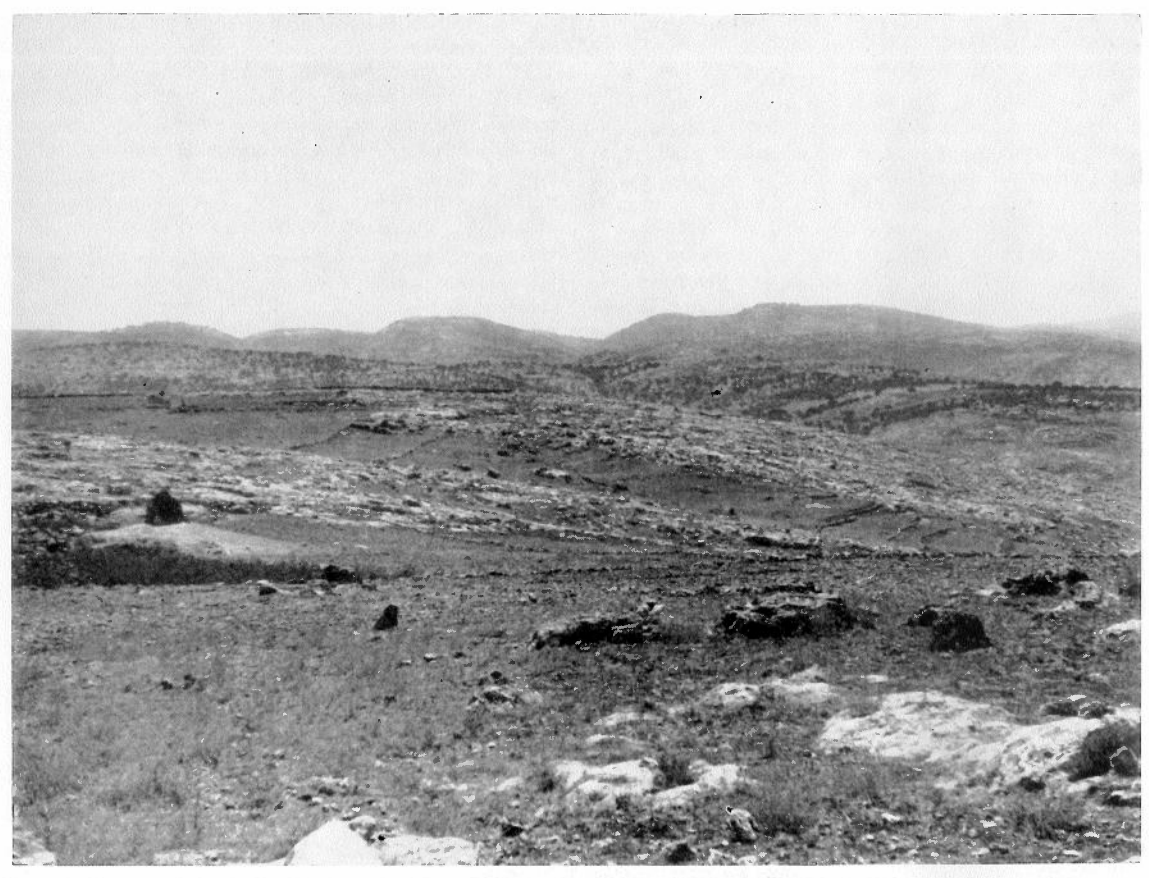
2. El material de relleno de las depresiones.

a) *Los valles interiores*. Estas depresiones fueron cubiertas por grandes masas de gravas cuaternarias y limos derivados de la denudación de las montañas adyacentes. Los limos recientes y la característica *terra-rossa* que cubren la superficie de las llanuras son productos de la levigación y meteorización de los elementos pétreos, principalmente de las calizas. En las grandes depresiones de Bersabee, que se reúnen en la depresión costera de Gaza, el limo pesado se sustituye por un limo ligero, arenoso, el *loess*, que cubre parte de las cuencas sinclinales de la región de Kurnūb (Négeb).

b) *La depresión jordana*. Esta gran depresión longitudinal, paralela a la llanura costera, muestra una clase de sedimentos de tipo algo diferente. El profundo valle del Jordán estuvo cubierto en el pleistoceno por un lago interior que se extendió desde el sur del mar Muerto a Tiberíades. En esta cuenca cerrada, sin salida exterior al mar y bajo la influencia de un clima árido,



MAPA GEOLÓGICO
Dunas
Cuaternario
Plioceno
Mioceno
Oligoceno
Eoceno
Cretácico
Jurásico
Triásico
Paleozoico
Basaltos
Granito
ESCALA
0 10 20 30 40 50
Kilómetros
SIRIA
DAMASCO
SIDÓN
SIROFENICIA
TIRO
ARAM
L. EL-HŪLEH
BASAN
TRACONÍTIDE
Acre
Haifa
GALILEA
L. GENESARET
GOLÁN
HAWRĀN
Beisán
GALAAD
Jordán
SAMARÍA
DESIERTO
AMMŌN
JOPPE
SAMARÍA
AMMAN
ARÁBIGO
Ramlah
Río
JERICÓ
JERUSALÉN
Belén
JUDEA
HEBRÓN
FILISTEA
SEFELAH
GAZA
Sobal
MAR MEDITERRÁNEO
MAR MUERTO
EL-LISĀN
Bersabee
IDUMEA
MOAB
W. el-'Arabah
EL-'ARABAH
NÉGEB
REGIÓN DEL MAR MUERTO A EL-'AQABAH
ESCALA 0 10 20 30 40 50 Kilómetros
MAR MUERTO
EDOM
EL-'ARABAH
Yotbātāh
'Ēlat



Valle a la salida de Bēt Ḥōrōn inferior en dirección a ʿAmwās, que ofrece el espectáculo, corriente en Judea, de las rocas desnudas por la erosión. (Foto P. Termes)

se depositaron sedimentos salinos y yesíferos, alternando con arcillas salobres. Hoy este lago se ha secado completamente y sus sedimentos llenan y cubren la llanura jordana. Su alta concentración en sales es la causa de las dificultades agrícolas de la zona. La depresión norteña de el-Ḥūleh constituye una excepción en cuanto contiene formaciones con turba de tipo lacustre de edad desconocida, aunque no posteriores al pleistoceno medio. La depresión de el-ʿArabah al sur del mar Muerto está cubierta por una enorme cantidad de grava.

c) *Las depresiones costeras.* Los terrenos superiores que cubren las llanuras costeras consisten o en sedimentos de las antiguas transgresiones del mar Mediterráneo terciario y cuaternario o en sedimentos continentales derivados de antiguas dunas solidificadas en lo que hoy se llama *kurkar*, o sometidos al proceso de meteorización en *terra-rossa*, formando el suelo arenoso rojo. Los sedimentos continentales más recientes son las dunas actuales. En el sur se extienden desde Gaza y la llanura costera del Sinaí tierra adentro, cubriendo miles de kilómetros cuadrados con dunas.

II. Las formaciones y estructuras montañosas. En contraste con las formaciones cuaternarias y del terciario superior que rellenan los valles y depresiones tectónicas, las estructuras montañosas pertenecen al jurásico, de escaso afloramiento, al cretácico, ampliamente representado, y también al terciario inferior (eoceno y oligoceno). El cretácico superior con sus tres pisos, senonense, turonense y cenomanense, se encuentra extendido por Judea y Galilea, y las formaciones del terciario inferior cubren también extensas zonas, mientras que el cretácico inferior sólo se puede encontrar en los núcleos de los anticlinales de los montes de Judá, como por ejemplo al norte, cerca de Rām Allāh, y al este de Nāblus en los wādīs el-Fārʿāh y el-Maliḥ, donde incluso es probable que aflore algo del jurásico. Además el cretácico inferior aflora en Galilea, al sur de Ṣafed y de Metullah.

En el sur del país no solamente aflora el jurásico en los anticlinales del Sinaí y del Négeb, sino que recientemente se ha descubierto en ellos el triásico.

Excepto el cretácico inferior, a veces arenoso, otras margoso y calcáreo, las otras formaciones montañosas del cretácico superior y terciario inferior consisten en calizas, abundando dolomías y margas, sobre todo grandes bancos calizos, en los que puede aparecer el sílex en forma de concreciones e incluso capas muy gruesas. En Galilea además hay una amplia extensión cubierta por basaltos cuaternarios. Bajo la influencia del clima

mediterráneo, todas estas rocas producen suelos de tipo *terra-rossa*. Este proceso de formación de suelos no actúa bajo un clima desértico.

1. Estructura. Es un hecho que los montes interiores de Judea no han sido tan afectados por las grandes fracturas cuaternarias, como las que dieron origen a las fosas del norte. La estructura original es mucho más clara en Judea y se pone de manifiesto a lo largo de la carretera Tel-Aviv-Jerusalén-Jericó.

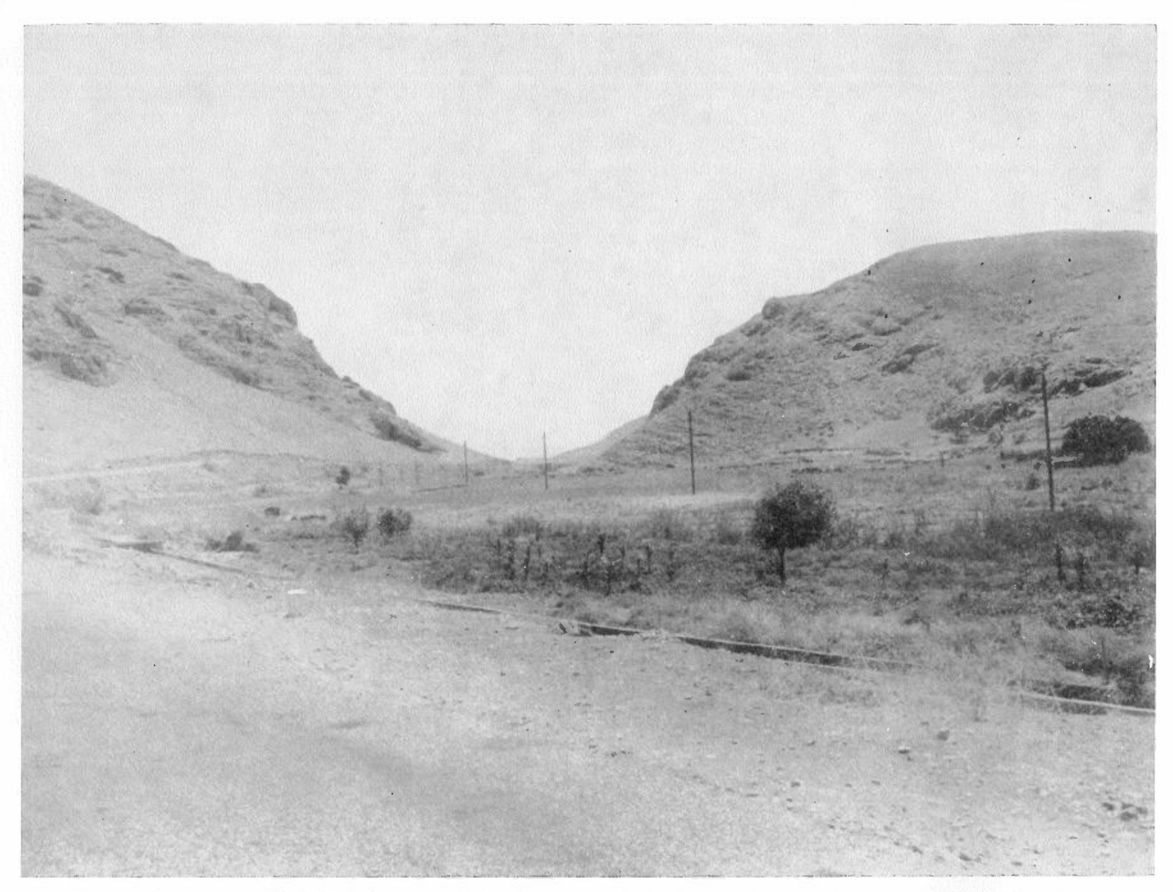
Los estratos de los montes de Judá forman un amplio y vigoroso anticlinorio que a su vez está plegado y ondulado. Estas ondulaciones se continúan por debajo de la depresión costera y la fosa jordana. En ambos casos, los pliegues vienen cubiertos por sedimentos más recientes, estando la estructura algo enmascarada por fallas diversas a lo largo de la zona marginal de ambas depresiones. Estas fallas son muy evidentes en el mar Muerto, y es fácil observar que son posteriores a los pliegues principales, que deben ser del terciario medio. En esta época se plegaron todas las formaciones anteriores, la mayoría de ellas marinas, tales como las del eoceno y cretácico.

El Négeb presenta en el núcleo de sus mayores pliegues (Ra's el-Ramān y Ğebel Ḥatirah) no solamente cretácico inferior margo-calizo-arenoso, sino también jurásico calizo. Los flancos de los anticlinales son en general del senonense duro con sílex y los sinclinales y pliegues pequeños del oeste presentan marga caliza blanca del danense y eoceno inferior.

Las rocas más variadas del cenomanense, tales como la dolomía, caliza y caliza-margosa, dominan en el extenso arco judaico desde Belén al sur de Dāhariyah; mientras que al este, en el desierto de Judá desde Ra's el-Zuweirah a Jericó predominan las formaciones más altas de este piso con calizas de colores claros, ocasionalmente con sílex y caliza fosfática. El paisaje desde Bersabee a el-Qubeibah está formado principalmente por caliza margosa eocena con intercalaciones de sílex. El país alto de Rām Allāh está igualmente formado por cretácico, pero ha sido elevado tanto, que el cretácico

Vista aérea de la gran fosa o depresión del Jordán, que desciende paralela a la costa, con sus típicos meandros.
(Foto F. Arborio Mella, Milán)





Un estrecho paso en Wādī Fārʿah, al este de Nāblus. Los anticlinales de estos montes se formaron en el cretácico inferior. (Foto P. Termes)

inferior (albense) aparece en su núcleo en gran extensión. El bloque elevado del Wādī Fārʿāh, aunque poco arqueado, muestra, en los valles de Fārʿāh, Buqeiʿah y Wādī el-Malīḥ, formaciones tanto del cretácico inferior como superior. Es una tectónica de fallas la que pone aquí de manifiesto estas rocas tan antiguas. La región sinclinal de Nāblus está formada por capas eocenas de gran espesor, que cubren amplias zonas desde Garizim a Gelboe.

La zona elevada de Umm el-Faḥm-Tabor proporciona afloramientos principalmente del cretáceo superior. Sólo en la zona más fracturada de ʿAtlīt se conserva el eoceno. La vecina región de los montes de Efraím, hasta su límite con el monte Carmelo, y las montañas de Ṣafed-ʿArūṣ-Nazaret vuelven a estar cubiertas por formaciones eocenas.

Al este del bloque del monte Tabor, desde Nebī Daḥī hasta Migdal, el flanco occidental de la cuenca del Wādī el-Biʾrah está formada por eoceno. Pero en el centro de la cuenca, el eoceno está cubierto por neogeno de gran espesor. La cuenca de el-Ḥūleh al norte, muestra una estructura semejante con formaciones similares, esto es: eoceno en el ángulo occidental (desde Rōʾš Pinnāh a Migdal) y plioceno en la parte más profunda de la cuenca, desde el lago Tiberíades al lago el-Ḥūleh.

Hacia el oeste se sitúa el gran arco central de Galilea que se extiende desde el Ǧebel Ǧermaq al Meǧde, Kurūm y la región de Ṣafed-ʿArūṣ, esta última muy alterada por una tectónica de fracturas. Este arco pone principalmente de manifiesto las distintas formaciones del cretácico inferior en los lugares llamados el-Mugār y el-Rām.

La cuenca de Taršihah contiene en su núcleo senonense calizas de color claro; por lo demás, no se diferencian excesivamente de las rocas oscuras cenomanenses de la región de Hanitah y del áspero rocoso paisaje del bloque elevado de Hūnīn.

Debido a una tectónica de fallas muy pronunciada afloran en el *graben* de Hanitah las formaciones del terciario y del cretácico. El bloque del monte Carmelo con su masa de rocas dolomíticas contrasta con las rocas eocenas más ligeras de la cuenca de Megiddo a Ṣaffūriyah.

Un elemento extraño es el basalto pleistoceno que cubre en grandes extensiones los estratos posteocenos del este de Galilea desde el valle de Beisán al lago de el-Ḥūleh. Algunas otras erupciones cretácicas o terciarias produjeron también rocas volcánicas, principalmente basaltos, aunque no influyen notablemente en la morfología del paisaje.

2. Tectónica. Los elementos tectónicos de Palestina se clasifican en: *Plegamientos*, que conducen a una serie de anticlinales y sinclinales del terciario medio en su mayoría; *arqueamientos* que más tarde en la transición del terciario al cuaternario originan arcos elevados y cuencas; es decir, regiones de anticlinorio y de sinclinorio, y *fracturas* que producen valles de borde escalonado y *horsts*, o bloques fallados y bloques inclinados, de muy a principios del cuaternario. Hay también bloques y depresiones debidas a fallas terciarias, pero menos pronunciadas morfológicamente, a menos que hayan sido rejuvenecidas posteriormente en el cuaternario.

Los elementos regionales de pliegues y arqueamientos son grandes cúpulas y cuencas que corresponden a anticlinorios y sinclinorios. Fácilmente distinguibles son los arcos que orográficamente corresponden a las regiones más elevadas. Los principales de sur a norte son los siguientes :

a) *El arco del Négeb del sur* (anticlinorio de Raʾs el-Ramān). La cresta se sitúa en la vecindad de la divisoria entre el Mediterráneo y el Wādī el-ʿArabah. Los anticlinales que corresponde a esta cúpula son: Ğ. Hamṭīyah, Ğ. el-Maqrāh, Ğ. Samāwah y Ğ. el-ʿAin, continuando todavía hacia el Sinaí. En el Sinaí noroccidental tenemos la conocida serie de anticlinales de Ğ. Ğeleq, Ğ. el-Ḥilāl y Ğ. Magārah.

b) *El arco del Négeb del norte* (cresta del Kurnūb). Los anticlinales más importantes que lo forman son los de el Wādī el-Sirr, Ğ. Haṭirah, Ğ. Maḍeirah, Ğ. Raḥamah y los dos suaves pliegues cerca de Biʾr ʿAslūğ.

c) *El arco de Judea del sur* (anticlinorio de Hebrón). Consiste en dos o tres pliegues en el desierto de Judá (anticlinales de Yuṭṭā, Qanān el-Aseif, Engaddi) y el anticlinal de Ṣīrat el-Bellāʿ al este de Beit Ğibrīn.

Algunas elevaciones de tipo domo en la llanura costera son de origen posterior, quizás del pleistoceno. El ápice de esta cresta sur judaica se eleva al occidente de la divisoria entre el Mediterráneo y el mar Muerto.

d) *El arco de Judea del norte* (cresta de Rām Allāh). Su eje está situado al oeste de la divisoria de aguas Abu Gōš-Biʾr Zeit-el-Lubbān. El flanco occidental de este arco se compone por los montes anticlinales de Ḥūldah-el-Qubāb-Biʾr Fīlyā-ʿĀbūd-Biʾr Ūqin quizás como prolongación del anticlinal de Zeitā más al sur. En el flanco oriental se sitúa la cadena anticlinal de el-ʿEizariyah (al este de Jerusalén), ʿAin el-Fārʿah y el anticlinal de el-Munṭār que acaba al oeste de Jericó.

e) *El arco de Samaría oriental* (cresta del Wādī el-Fārʿah). No se han podido poner en evidencia aún sus estructuras. El anticlinal de Sebasṭiyah que se alarga por el sudoeste hasta Meğdel Yābā casi pertenece al sinclinorio de Nāblus. Puede que el anticlinal de Sahl

Lago Genesaret, visto en su parte meridional, con las modernas colonias de Dĕgāniyyāh A y Dĕgāniyyāh B. (Foto *Orient Press*)





Nebī Ṣamwīl, uno de los puntos más altos de la Judea (895 m), domina desde una altura de 150 m la llanura de Gabaón. (Foto A. Fernández)

ʿArrābah pertenezca a la misma región tectónica, pero parece más probable que forme parte del arco siguiente de Umm el-Faḥm.

f) *El arco de Samaría occidental y Galilea del sur* (arco de Umm el-Faḥm-Tabor). La delimitación exacta de esta zona es difícil por las fallas transversales y longitudinales que cortaron el arco en bloques, *horsts* y *graben*, hundiendo la parte central del sinclinorio para formar el valle de Esdrelón y la llanura del Tabor. Consecuentemente es difícil distinguir la orientación general de los pliegues internos. Hay sinclinales levantados como el de el-Ḫudeirah y anticlinales hundidos y rotos como el de el-Yamūn. También es difícil situar la posición de la cresta del arco. De todas formas, en el sur está cerca de Umm el-Faḥm, y en el norte en la región del monte Tabor, es decir, al oeste de la divisoria principal de aguas. La estructura simétrica observada en los otros arcos no viene tan pronunciada en éste, aunque en Umm el-Faḥm se pueda apreciar un ligero buzamiento al oeste.

g) *El bloque del monte Carmelo.* La tendencia asimétrica al nordeste y este de la cresta del anticlinorio hace que ésta se sitúe en la zona de el-Muḥraqah-ʿIsfiyā, formando parte también del anticlinal semicircular de ʿIsfiyā-Zikrōn Yaʿăqōb. Sin embargo, la gran falla del borde oeste del Carmelo ha cortado la continuación de estos montes, quedando la mayor parte del bloque sumergido en el Mediterráneo.

h) *El arco de Galilea central* (bloque levantado de Ğermaq). Posee una marcada asimetría al este y posee su eje en el-Mugār, al este del Ğ. Ğermaq.

i) *La zona levantada de Hanitah.* Está formada por una serie de anticlinales el-Kābri, Ğ. Mušaqqaḥ, Ğ. Ğamlah, que forman parte de un gran arco que se confirma en el Líbano.

j) *La zona levantada de Galilea del Norte* (región de Hūnīn). Se supone que esta zona corresponde a los restos del gran anticlinorio del Hermón, roto por la fosa de el-Ḥūleh.

3. Los elementos de fractura. A las formas producidas por los plegamientos y elevaciones de bloques se unen las estructuras en falla. A éstas se deben las dos grandes depresiones transversales de Bersabee y el ʿĒmeq (llanura de Esdrelón), algunas de las depresiones longitudinales de las dos llanuras costeras (Šĕfēlāh, Šārōn y Zabulón), la depresión del Jordán y mar Muerto y finalmente las depresiones intramontañosas de Sahl el-Baṭṭōf, Tabor, Sahl ʿArrābah, Sānūr, Wādī el-Fārʿah, etcétera. Las fallas han producido no sólo valles de hundimiento y zonas de fallas radiales, sino que una falla única sometida a la erosión ha dado lugar a un ancho valle. Se conocen cinco sistemas de fallas que se clasifican según su arrumbamiento al norte. A menudo, el curso de las fallas se curva dando formas semicirculares. Se citan sólo las fallas cuaternarias reconocibles y que tienen importancia real en la morfología del país. Las fallas terciarias de existencia dudosa no poseen suficiente importancia como para citarlas y las pequeñas fallas de separación de las crestas anticlinales, de dirección este-oeste completamente cementadas por la corteza caliza, llamada vulgarmente *nari* en la región judeo-samaritana, no son reconocibles en el terreno, sino en una cartografía de mucho detalles. Estas fallas tienen

direcciones: nortenordeste, estenordeste, noroeste y oeste-noroeste.

a) *Las fallas en la dirección del río Jordán* (norte). Flanquean la gran depresión el-ᶜArabah-mar Muerto-Jordán hasta Metullah. Fallas con esta orientación norte-sur son también las que limitan el monte Carmelo por el oeste. Quizás este sistema corra por debajo de la llanura costera y del límite de la cadena montañosa de Judea.

b) *Las fallas con dirección Sahl ᶜArrābah* (nordeste). Forman el borde noroeste de la depresión de ᶜArrūbah en Samaría. La falla más importante de este sistema corta los montes al oeste de la depresión de el-Rām por ᶜAnebtā.

c) *Las fallas con dirección Baṭṭōf* (nordeste-este). Constituyen las fallas arrumbadas con los pliegues en el sur de Négeb. Pero sus representantes más típicos son las dos fracturas estenordeste que limitan la llanura de Sahl el-Baṭṭōf. De este tipo también son las fracturas paralelas de la depresión del monte Tabor, y que seguramente cruzan la llanura de Esdrelón. En la península sinaítica (ᶜAin Quṣeimah) y al este de Bersabee, se conocen fallas de dirección este-oeste.

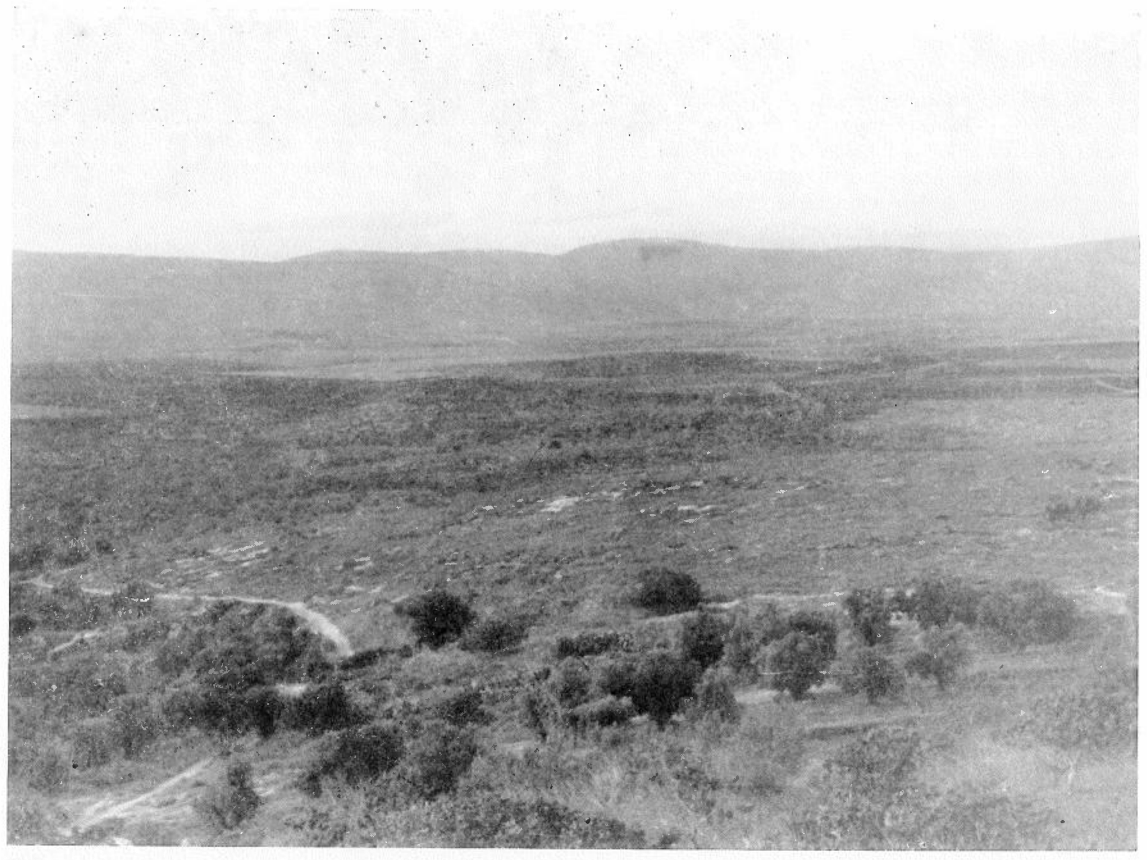
d) *Las fallas de dirección noroeste* (Qišōn). Son muy numerosas en el borde oeste del valle de hundimiento del Jordán, entre Jericó y el lago el-Ḥūleh. Forman *graben* transversales, como la llanura de Migdal, la llanura de Ḥārōd, la llanura de el-Buqeiᶜah, etc. Como ejemplo más caracterizado tenemos la depresión diagonal de la llanura de Esdrelón que viene limitada al sur por la gran falla Ğenīn-Megiddo, que, continuando hacia Yağūr-Haifa, forma el límite sur de la llanura de Haifa.

e) *Las fallas oeste-noroeste en la zona de Nazaret.* Forman el único gran valle afectado por este sistema de fallas, encontrándose sólo en Nazaret.

Queda claro que la distribución de las fallas cuaternarias se refiere casi siempre a la dirección principal norte-sur de la gran depresión el-ᶜArabah-Jordán, influyendo incluso en las depresiones costeras. Por su parte, las fracturas han cortado en bloques el país montañoso de Galilea y Samaría, mientras que las fisuras ecuatoriales (este-oeste) dominan particularmente la zona del Sinaí y el Négeb meridional. La influencia de la tectónica de fallas en la morfología de Palestina del norte es muy clara, no tanto en Judea y en el Négeb del norte, reconociéndose mejor los demás levantamientos y los pliegues. En el Négeb meridional y en el Sinaí la tectónica de fallas vuelve a marcar la pauta a la morfología de la región.

Bibl.: L. Lartet, *Essai sur la Géologie de la Palestine*, en *Ann. Scienc. Géolog.*, 1, París 1869. E. Hull, *Memoirs on the Geology*

La llanura de Sahl el-Baṭṭōf, o llanura de Zabulón, vista desde Séforis. (Foto P. Termes)



and Geography of Palestina, en *PFQSt* (1886). M. BLANCKENHORN, *Geologie Palästinas nach heutiger Auffassung*, Berlín 1931. L. PICARD, *Structure and Evolution of Palestine*, Jerusalén 1943. G. S. BLAKE - M. J. G. GOLDSCHMIDT, *Geology and Water Resources of Palestina*, Londres 1947.

J. TALENS

GEOLOGÍA HISTÓRICA. 1. GEOLOGÍA GENERAL. Es la ciencia que estudia la tierra en todos sus aspectos, su composición y la de los materiales que la integran; su estructura y arquitectura; los procesos y fenómenos que constantemente han actuado y actúan en su interior y en su superficie; su historia.

La mineralogía y petrografía estudian los materiales que forman la corteza terrestre (minerales y rocas). La geofísica investiga el interior del globo terráqueo, allí donde no es posible la investigación directa. La geodinámica interna y externa estudia los procesos que, en el interior o en la superficie, tienden a modificarla y modelarla: formación de montañas (tectónica) vulcanismo, movimientos sísmicos, erosión superficial, sedimentación, etc. La geología histórica estudia la historia de la tierra en los tiempos geológicos.

2. GEOLOGÍA HISTÓRICA. Es la parte de la geología que estudia las vicisitudes por las que ha pasado la tierra, desde su constitución como planeta independiente hasta nuestros días. Estudia también los fenómenos de todo orden que han tenido lugar en su superficie, y de una manera especial, el desarrollo de los seres vivos que la han poblado, de lo que se ocupa la paleontología. La paleogeografía estudia las variaciones en la distribución de continentes y mares en los tiempos geológicos, así como las sucesivas formaciones de cadenas montañosas (ciclos orogénicos), que luego han sido arrasadas por la erosión. La estratigrafía estudia la estructura de la corteza terrestre y sus variaciones en el tiempo, como consecuencia de la deposición de materiales en orden cronológico, y los trastornos que posteriormente han sufrido, siendo preciso establecer una cronología geológica, relativa y absoluta, que nos permita situar en el tiempo los acontecimientos geológicos.

3. ERAS GEOLÓGICAS. La historia de la tierra se divide en cinco eras, cuya duración es muy desigual, porque se establecieron antes de conocerse una adecuada cronología. La era arcaica se extiende en un período de más de 2000 millones de años desde los tiempos más remotos hasta el principio de la era primaria, hace unos 520 millones de años; en ella tuvieron lugar varios ciclos orogénicos, el último de los cuales, el huroniano, puede aún reconocerse en la región del lago Hurón en Norteamérica. En esta época, debió fragmentarse el primitivo bloque continental único en los tres que encontramos posteriormente. La era primaria o paleozoica tuvo una duración aproximada de 335 millones de años; comprende dos ciclos orogénicos, el caledoniano, que afectó principalmente al norte de Europa y Norteamérica, y toma nombre de la antigua Caledonia

Cuadro general de la historia de la tierra

Era geológica	Sistema o período	Duración en millones de años	Edad en millones de años	Ciclos orogénicos	Paleogeografía	Desarrollo de los animales
CUATERNARIA (Neozoica)	Holoceno Pleistoceno	0,02 0,8	1			Hombre
TERCIARIA (Cenozoica)	Plioceno Mioceno Oligoceno Eoceno	11 16 12 20	12 28 40 60	Alpino	Distribución actual de los continentes	Mamíferos Aves Reptiles (ofidios) Peces teleósteos Insectos modernos
ECUNDARIA (Mesozoica)	Cretácico Jurásico Triásico	70 25 30	130 155 185		Fragmentación del continente de Gondwana	Reptiles: Dinosaurios Moluscos: Ammonites Belemnites
PRIMARIA (Paleozoica)	Pérmico Carbonífero Devónico Silúrico Cámbrico	25 55 55 120 80	210 265 320 440 520	Herciniano Caledoniano	Continentes: Noratlántico Chino-siberiano Gondwana	Anfibios Insectos arcaicos Seláceos Peces crosopterigios Peces acorazados Trilobites Cefalópodos
ARCAICA (Arqueozoica)	Precámbrico Arcaico	1580 1150	2100 3250	Huroniano	Casquete continental único	Invertebrados inferiores Protozoos

(norte de Escocia); y el herciniano, que afectó a toda Europa, principalmente la región al norte del Danubio (antigua Hercinia), reconociéndose claramente sus efectos en la mayoría de los macizos montañosos antiguos.

Durante el paleozoico existen tres grandes masas continentales; el continente Noratlántico (Europa occidental y Norteamérica), el Chino-siberiano, y el de Gondwana (Sudamérica, África, India y Australia). La era secundaria o mesozoica tuvo una duración de unos 125 millones de años, transcurriendo sin ningún ciclo orogénico importante; durante ella se realizó la desmembración de las tres masas continentales paleozoicas, hasta alcanzar su actual distribución. La era terciaria o neozoica ha durado unos 60 millones de años, teniendo en ella lugar la importantísima orogénesis alpina, a la que deben su acusado relieve las principales cordilleras actuales (Alpes, Cárpatos, Himalaya, Pirineos, Montañas Rocosas, Andes, etc.). La era cuaternaria apenas ha durado un millón de años, pero tiene para nosotros especial importancia. En el transcurso de estas eras, ha tenido lugar el desarrollo de los animales y vegetales hasta alcanzar su estado actual.

Bibl.: R. Gheyselinck, *La Tierra inquieta*, Madrid 1943. M. Gignoux, *Géologie stratigraphique*, París 1943. H. P. Cornelius, *Fundamentos de Geología General*, Madrid 1955. K. von Bülow, *Geología para todos*, Madrid 1957 (trad. esp.). E. B. Branson y W. A. Tarr, *Elementos de Geología*, Madrid 1959 (trad. esp.).

B. MELÉNDEZ

GEORGIANAS, Versiones. La tradición cuenta que el cristianismo fue introducido en Georgia por una cautiva armenia a quien los naturales del país conocieron con el nombre de santa Nuna. En realidad, el cristianismo, que había penetrado lentamente durante la dominación romana, tuvo carácter oficial en Georgia a principios del segundo tercio del siglo IV.

Se ignora prácticamente la relación que la lengua georgiana pueda tener con las otras vecinas. Una tradición armenia dice que san Mesrop inventó e introdujo el alfabeto en Georgia. Existen dos dialectos, el literario y el vulgar, y dos tipos diferentes de alfabeto, el eclesiástico y el civil.

Son muy dudosos los problemas concernientes a la época de las primeras traducciones, a los autores y a las fuentes. Se ignora si se hicieron a partir del griego, siríaco, armenio o eslavo, y cada una de estas lenguas tienen sus partidarios. En cuanto a las partes traducidas, unos creen que primeramente lo fue el Salterio y el Pentateuco, mientras que otros, posiblemente de forma más acertada, suponen que lo fueron el Salterio y los evangelios. Es muy probable que estas primeras versiones parciales se remonten al siglo V, mientras que las del Apocalipsis sean del siglo X u XI. Aparte de versiones parciales del AT, como una del Octateuco hecha a partir del griego y otra de los profetas hecha del siríaco, existen otras del NT que posiblemente tienen como base el siríaco o el armenio en lugar del griego como algunos suponen. Existen cinco tipos de recensiones de los evangelios antes de la revisión hecha por Eutimio a fines del siglo X. Del siglo XI es la versión que Jorge el Hagiorita hizo en el monte Athos y que se convirtió en el *textus receptus*. Prácticamente ha servido de base a las ediciones impresas hechas posteriormente. Las más importantes son las de Moscú de 1723, reeditada en 1743; la de San Petesburgo de 1816 en caracteres eclesiásticos y la de 1818 en caracteres civiles; la carta a Filemón editada por J. H. Petermann en Berlín en 1844 y la de los evangelios de san Mateo y san Marcos editados por V. I. Benesevic en San Petersburgo en 1909 y 1911.

En líneas generales, las versiones georgianas carecen de interés para la crítica textual debido a que son demasiado tardías; deben tenerse, sin embargo, en cuenta algunas particularidades interesantes como el fragmento deuterocanónico de Mc 16,9-20 en ellas contenido, la excelente lectura de Lc 2,14 de acuerdo con los mejores códices griegos y la perícope de la mujer adúltera de Jn 9,53 y sigs.

Bibl.: V. Ermoni, *La version géorgienne de la Bible*, París 1899. S. Lyonnet, *Les versions arménienne et géorgienne*, en *Lagrange Critique textuelle*, II, París 1935, págs. 375-378; 383-386.

J. A. PALACIOS

GĒRĀ᾽ («forastero»?, «prosélito»?; Γηρά; Vg. *Gera*). Nombre que se perpetuó entre diferente descendientes veterotestamentarios de Benjamín, y que figura también en un óstracon de Lākīš:

1. Uno de los hijos de Benjamín que descendieron con él a Egipto[1]. En otro pasaje del AT, figura como hijo segundo de Bélaᶜ, primogénito de Benjamín[2]. Los LXX indican en la traducción de Gn 46,21 que Gērā᾽ fue hijo de Bélaᶜ.

2. Padre de ᾽Ēhūd, individuo de la tribu de Benjamín y uno de los jueces de Israel[3].

3. Benjaminita, padre de → **Šimᶜī**, enemigo del rey David[4].

4. Descendiente de Benjamín, padre de ᶜUzzā᾽ y ᾽Ăḥīhūd, que deportó a los jefes de familia de Gabaa a Mānāḥat[5].

[1] Gn 46,21. [2] 1 Cr 8,3.5. [3] Jue 3,15. [4] 2 Sm 16,5; 19,17.19; 1 Re 2,8. [5] 1 Cr 8,7.

Bibl.: Noth, 360, págs. 38, 148, 216. *Miqr.*, II, cols. 549-550.

P. ESTELRICH

GĒRĀH («grano»). Unidad mínima de peso entre los hebreos equivalente a una vigésima parte del siclo. En el sistema que sugiere Éx 38,25-26, un talento — unidad máxima — equivalía a 60 000 *gērāh*, mientras que estando a la reforma de Ezequiel el valor del talento sería de 72 000 *gērāh*, porque la mina contenía ya 60 siclos (y no 50 como en el sistema antiguo).

Las versiones de LXX y Vg. ὀβολός, *obolus*, no dan una correspondencia real sino que indican con ello que equivale a la medida mínima de peso del sistema ponderal grecorromano (→ **Metrología**).

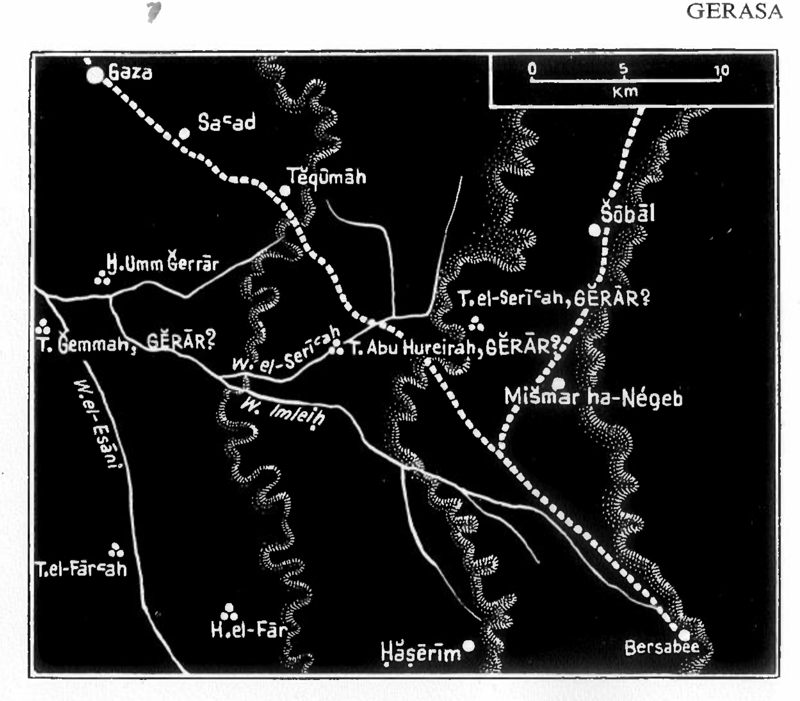
Cf. Lv 27,25; Nm 3,47; 18,16; Ez 45,12.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 254-255. R. de Vaux, *Les institutions de l'AT*, I, París 1958, págs. 310-311.

C. WAU

GĔRĀR («jarro de cerámica»; Γερερά, Γεδώρ; Vg. *Gerara*). Nombre de dos lugares bíblicos:

Mapa de la región de Gĕrār con los principales tells en los que se pretende localizar a la población bíblica



1. Antigua ciudad de Palestina, situada en la frontera con Egipto y cerca de Gaza[1]. Exactamente se la menciona entre Cades y Šūr cuando bajó Abraham con su mujer y habitó en la corte del rey ʾĂbīmélek[2], lo mismo que haría más tarde Isaac, con ocasión de un hambre que reinaba en Palestina y celebrando alianza con el mismo rey a quien, anacrónicamente, se le hace rey de los filisteos[3]. Su rey fue uno de los derrotados por Israel en la Cisjordania[4]. Se la menciona en la lista genealógica de Simeón[5], si bien el T. M. indica Gĕdōr, por confusión del *rēš* y del *dālet* (LXX Γερρά). Hasta Gĕrār llegó Asa, rey de Judá, persiguiendo a los etíopes de Zéraḥ, a los que infligió una gran derrota, ocupando numeroso botín y saqueando las ciudades de los alrededores[6].

Se menciona en el mapa de Mádaba, así como en el *Onomasticon* de Eusebio. No se sabe si estuvo alguna vez en manos de los egipcios que tendrían allí una avanzadilla[7] o si fue un islote de cananeos en medio de los filisteos. Posiblemente estuviera situada en el Négeb.

Es muy discutida su identificación. Flinders Petrie propuso identificarla con Tell Gĕmmah (posiblemente la *yrḏ* de las listas de Thutmosis III y la *yurza* de las cartas de el-ᶜAmārnah 314, 315). Tell Ğemmah está situado en una escarpa sobre Wādī Gazzah y unos 6 km al suroeste de Ḥirbet Umm Ğerrār (que conserva la etimología hebrea de Gĕrār) y unos 13 km al sur de Gaza. Las excavaciones efectuadas en 1922 por Phythian-Adams y las de Flinders Petrie de 1927 han mostrado restos del Bronce II y III del Hierro I y II: hay estratificaciones de Thutmosis III, Ramsés III y Šišaq; se han conservado numerosos silos de la época persa (Hierro II), que es un buen argumento de la capacidad agrícola de la región, así como cerámica y abundantes objetos metálicos del período filisteo. El hallazgo de cerámica griega en cierta cantidad, permite suponer la existencia en el lugar de una colonia griega en los siglos VI a V A.C.

Otro de los lugares propuestos es Tell el-Šerī-ᶜah, unos 23 km al sudeste de Gaza y a unos 17 al este del lugar antes citado. Esta situación está de acuerdo con la propuesta por Eusebio y el mapa de Mádaba, esto es, a unas 25 millas de Eleuterópolis. Ganneau, Alt, Galling, Abel y actualmente Simons, aceptan éste como el lugar más probable. Recientemente, Aharoni ha propuesto argumentos en favor de Tell Abu Hureirah, unos 7 km al oeste de Tell el-Šerīᶜah.

[1]Gn 10,19. [2]Gn 20,1.2. [3]Gn 26,1.6.8.17.20.26. [4]Jos 12,13. [5]1 Cr 4,39. [6]2 Cr 14,12-14. [7]Cf. 1 Sm 30,14.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, pág. 60,8. GERIN, *Judée*, II, pág. 287. W. M. F. PETRIE, *Gerar*, Londres 1928. J. SIMONS, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists relating to Western Asia*, Leiden 1937, I/60. J. GALLING, *Gerar*, en *BRL*, pág. 179. ABEL, II, págs. 330-331. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 41-42, 130-131, 273, 302, 316. *Miqr.*, II, cols. 561-564 (con más bibliografía). É. DHORME, *Genèse*, en *BP*, I, París 1956, págs. 60-61. Y. AHARONI, *The Land of Gerar*, en *IEJ*, 6 (1956), págs. 26-32 (cf. *ErJ*, 3 [1954], pág. 108 y sigs.). SIMONS, §§ 180, 194, 271, 369, 510 (n. 233), 762. W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine*, Londres 1960, págs. 39, 127, 143-144. K. KENYON, *Archaeology in the Holy Land*, Londres 1960, págs. 230, 286, 299, 301, 303.

2. NAḤAL GĔRĀR (ἡ φάραγξ Γεράρων; Vg. *Torrens Gerarae*). Es el valle en donde acampó Isaac cuando descendió a Gĕrār[1], sin duda el mismo lugar en donde excavó pozos, de que se habla en los versículos subsiguientes[2] (heb. *ha-naḥal*; ἐν τῇ φάραγγι Γεράρων; Vg. *in Torrente*), que como se ve han conservado su nombre los LXX. Flavio Josefo lo sitúa en las proximidades de Gĕrār. Su localización ha de estar en función de la identificación que se adopte para la población de Gĕrār. De acuerdo con la identificación con Tell Ğemmah, sería el Wādī Gazzah, lo que estaría conforme con la situación de Josefo. Si se identifica con Tell el-Šerīᶜah, sería aceptable situarlo en el Wādī Imleiḥ, más próximo a dicho tell y en donde se han encontrado numerosas fuentes. Otros lo identifican con Wādī el-Ğarūr, al sudoeste del Négeb.

[1]Gn 26,17. [2]Gn 26,19.

Bibl.: ABEL, II, págs. 330-331. HAAG, art. *Gerar*, cols. 548-549. SIMONS, § 369.

R. SÁNCHEZ

GERARA. Nombre con que la Vg. designa a la población llamada en hebreo → **Gĕrār.**

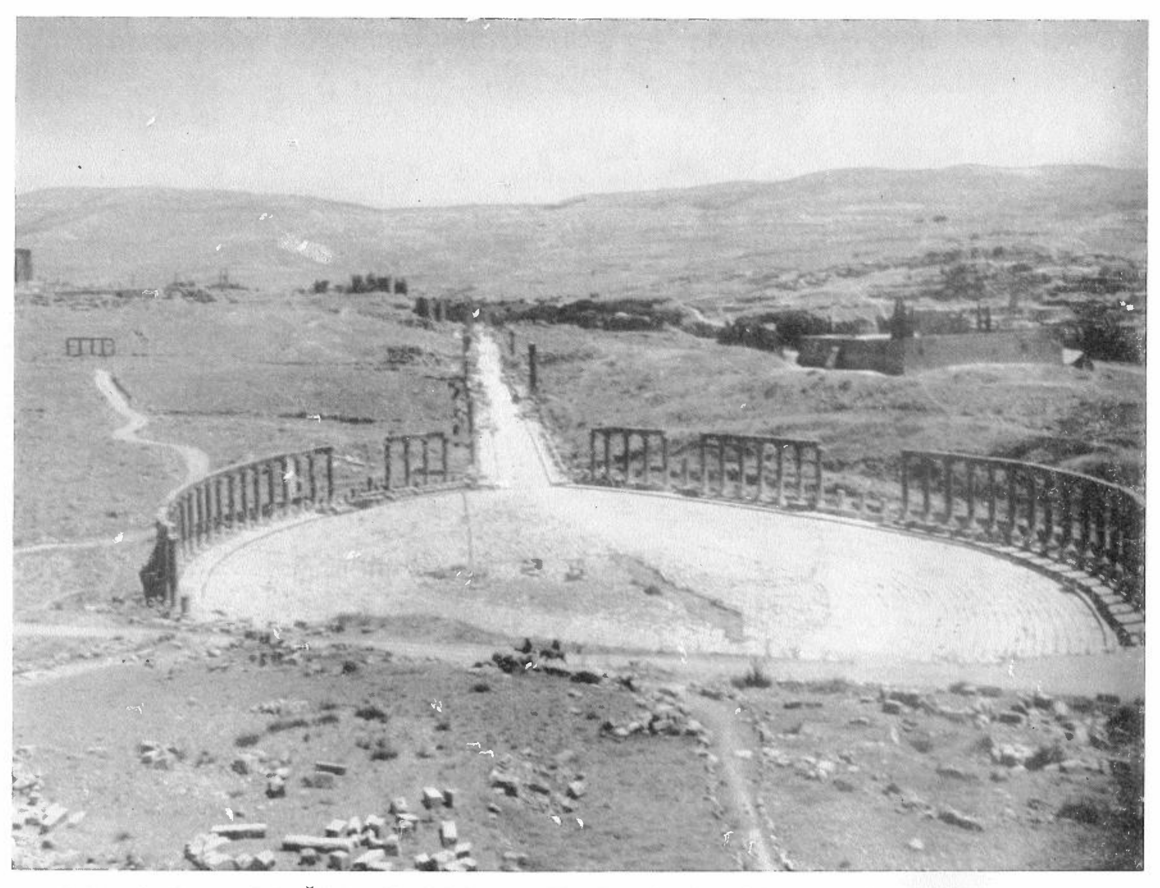
GERASA, GERASENOS (heb. *gerāš*, en el Midrāš[A]; Γέρασα, Γερασηνοί; Vg. *Geraseni*). Ciudad helenística

de la Decápolis, situada en un lugar fértil cerca de unos manantiales llamados actualmente Ǧeraš, a unos 10 km al norte del Yabbōq y a unos 30 al este del Jordán.

La antigua historia de Gerasa es muy oscura [B]. Una leyenda atribuía a Alejandro su fundación como ciudad helenística, pero el nombre de Antioquía, que se le da en algunas inscripciones y monedas, permite suponer que su helenización fue sobre todo obra de los seleucidas, probablemente de Antíoco IV [C]. La historia menciona por primera vez a Gerasa cuando Alejandro Janneo, hacia el final de su reino, disputó con Teodoro, tirano de Filadelfia, el dominio de la ciudad y de su territorio [D]. Cuando Pompeyo constituyó la provincia romana de Siria, Gerasa entró a formar parte de la Decápolis. El gran desarrollo de Gerasa, que la transformó en la ciudad más importante al este del Jordán, empezó pasada la primera mitad del siglo I D.C., y se prosiguió principalmente en los siglos II y III. Sus imponentes ruinas fueron sistemáticamente exploradas por una expedición americana e inglesa durante los años 1928-1934.

Wādī el-Šeriᶜah, que algunos identifican con el valle de Gĕrār, en donde Abraham e Isaac plantaron sus tiendas. (Foto *Orient Press*)





Región de Gerasa con la Ǧeras actual a la derecha. En primer término, el foro enlosado y circunscrito por un pórtico elíptico, que conserva aún en pie 56 columnas. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

La tradición manuscrita de Marcos y Lucas[1] parece indicar el *país de los gerasenos* como el lugar donde Jesús libró a un poseso. En realidad, los manuscritos presentan tres variantes: gerasenos, gadarenos y gergesenos. Descartada esta última, por tener su origen en una hipótesis erudita, descartadas también las armonizaciones que, para evitar toda apariencia de desacuerdo, introdujeron un mismo nombre geográfico en los tres evangelios, Lagrange supone que, mientras el texto original de Mateo hablaba de los *gadarenos*[2], el de Marcos y Lucas, más exactamente fiel a la tradición evangélica, hablaba de *gerasenos*. Pero el nombre de gerasenos no designaría en este caso a los ciudadanos de Gerasa, sino a los moradores de *Corsia*, actualmente Kursī, Kursa o Kersa, población conocida por los peregrinos de los siglos V y VIII[E].

Finalmente, si se admitiera como texto original de Mt la variante *garadenos* en vez de gadarenos se podría pensar que *gerasenos* es un equivalente a *garadenos*.

[A] A. NEUBAUER, *Géographie du Talmud*, París 1868, pág. 250. [B] N. GLUECK, *The Earliest History of Jerash*, en *BASOR*, 75 (1939), págs. 22-30. [C] E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, Leipzig 1907, págs. 145-146, 180-181. C. H. KRAELING, *Gerasa, City of the Decapolis*, New Haven 1938, pág. 30. [D] JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13, 15, 3,5 (ed. Niese, págs. 393, 398); íd., *Bell. Iud.*, 1, 4, 8 (ed. Niese, pág. 104). [E] D. BALDI, *Enchiridion locorum sanctorum*, Jerusalén 1955, n.º 474-475. F. M. ABEL, *Koursi*, en *JPOS* (1927), págs. 112-121; íd., *Géographie de la Palestine*, II, pág. 300.

[1] Mc 5,1; Lc 8,26.37. [2] Mt 8,28.

Bibl.: PAULY-WISSOWA, VII, cols. 1242-1245. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, Leipzig 1907, págs. 177-189. A. LEGENDRE, en *DB*, III, cols. 200-207. H. GUTHE, *Gerasa*, Leipzig 1919. G. DALMAN, *Les itinéraires de Jésus*, París 1930, págs. 236-240. ABEL, II, págs. 331-332. C. H. KRAELING, *Gerasa, City of Decapolis*, New Haven 1938. M. J. LAGRANGE, *St. Marc*, París 1942, págs. 132-136. C. KOPP, *Die heiligen Stätten des Evangeliums*, Regensburgo 1959, págs. 282-287.

G. CAMPS

GĒRĔŠŌM («campanilla», cf. ár. *garas^{un}*?). Nombre de tres personas del AT:

1. (Γηρσάμ, Γηρσών, Γηρσώμ, Γηρσόμ; Vg. *Gersam, Gersom*). Hijo primogénito de Moisés y de Séfora, nacido en Madián. Cuando nació el niño, su padre le llamó Gērĕšōm, nombre cuya etimología popular explica la Biblia con la exclamación de Moisés: «Porque, dijo, extranjero (heb. *gēr*) fui en tierra extraña»[1]. Esta etimología supondría las palabras hebreas *gēr šām* («extranjero allí») o, más posiblemente, un juego de palabras sobre un nombre que ya existía. Poco más se sabe de Gērĕšōm. Fue padre de Jonatán que, con sus hijos, hasta la época de la Cautividad, sirvieron de



Gerasa. Arco de Adriano, erigido con ocasión de la visita del emperador a la ciudad, en el año 129-130 D.C. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

sacerdotes del ídolo de Mīkāh que los danitas erigieron en Šīlōh[2]. Esta desviación del verdadero yahwismo repugnó tanto a los judíos, que el T. M. presenta el nombre de Moisés, citado en la genealogía de Gērĕšōm, alterado en Manasés mediante la adición de un *nūn* suspendido (Moisés, en heb. sin vocales, *mšh*; Manasés *m[n]šh*). En época postexílica, descendientes de Gērĕšōm se enumeran entre los levitas, frente a los sacerdotes descendientes de Aarón, y de manera particular a Šĕbū'ēl, «funcionario a cargo de los tesoros»[3].

2. (Γηρσών; Vg. *Gersom*). Descendiente del aaronida Pinĕḥās y uno de los jefes de familia que regresaron del exilio babilónico con Esdras, aprovechando el decreto de Artajerjes II, el día 12 de Nīsān, con importantes ofrendas, que luego consignarían en el Templo[4].

3. Hijo primogénito de Leví. La forma Gērĕšōm[5] es variante de → **Gērĕšōn**, que es la grafía más frecuente, aplicada a este personaje, en la SE.

[1]Éx 2,22; 18,3. [2]Jue 18,30. [3]1 Cr 23,15.16; 26,24. [4]Esd 8,1. 2.31. [5]1 Cr 6,1.16-17.20.43; 23,6-7.

Bibl.: NOTH, 363, págs. 38, 223. K. MÖHLENBRINK, *Die levitischen Überlieferungen des ATs*, en *ZAW*, 52 (1934), pág. 223. *Miqr.*, II, cols. 564-565. A. CLAMER, *L'Éxode*, en *La Sainte Bible*, I, París 1956, págs. 77, 91-92, 164.

J. A. G.-LARRAYA

GĒRĔŠŌN («campanilla», cf. ár. *ǧaras*[un]; Γηρσών, Γερσών, etc.; Vg. *Gerson, Gersom*). Hijo primogénito de Leví[1], nacido antes de la emigración de Jacob a Egipto[2]. Tuvo dos hijos, Libnī y Šim'ī[3], el primero de los cuales recibe también el nombre de La'dān[4]. Gērĕšōn es llamado asimismo en las SE Gērĕšōm y tal vez ha-Gērĕšunnī. En este último caso, las traducciones vacilan, pues lo consideran nombre propio de persona o nombre gentilicio del clan.

[1]Éx 6,16; Nm 3,17; 1 Cr 6,1.16.43; 23,6. [2]Gn 46,11. [3]Éx 6,17; Nm 3,18; 1 Cr 6,17.20. [4]1 Cr 23,7; 26,21.

Los gersonitas o descendientes de Gērĕšōn (heb. *ha-gērĕšunnī, bĕnē gērĕšōn, bĕnē ha-gērĕšunnī*), subdivididos en las familias procedentes de Libnī y Šim'ī, formaban uno de los tres grandes grupos de levitas; los otros dos los componían respectivamente los linajes de Qĕhāt y de Mĕrārī. El orden de disposición de los mismos entre sí, y respecto a los sacerdotes, en el cual la prioridad de uno suele denotar su importancia en un momento dado, varía según los textos y tal vez pueda tomarse por índice de las vicisitudes históricas de los mismos. Algunos autores achacan las variantes a diversas tradiciones; pero el hecho no afecta en absoluto a la función que tuvo en sí el grupo levítico en la vida religiosa de Israel.

Los descendientes de Gērĕšōn, representados por las dos familias de sus dos hijos, durante el Éxodo acamparon en el lado occidental del Tabernáculo, del que cuidaban, así como de la tienda, las colgaduras de ésta y las del patio o recinto[1]. Aarón y sus hijos los supervisaban en estas funciones[2] (en un pasaje se da el nombre preciso de ʾĪtāmār)[3], y para el transporte del santuario portátil recibieron dos carros y cuatro bueyes[4]. Las familias gersonitas, en el primer censo en el desierto, arrojaron un total de 7500 almas[5], y en el segundo censo 2630[6]. En una lista de la distribución de las ciudades levíticas, se asigna a los gersonitas trece ciudades en el norte y el nordeste de Palestina, con sus pastos[7]. Intervinieron en el traslado del Arca a Jerusalén en tiempo de David[8], y tomaron parte en las tareas de la purificación del Templo bajo Ezequías[9], pero no se mencionan en las reparaciones llevadas a cabo en el santuario jerosolimitano por Josías[10], ni entre los grupos de levitas que cantaron alabanzas a Dios, tras la victoria de Josafat sobre los moabitas y sus aliados[11]. Aparecen en el catálogo de los levitas cantores y los funcionarios del Templo[12]. Entre los descendientes de Gērĕšōn, destacan por su nombradía, o por lo importante de las actividades que se les encomendaron, ʾĀsāf[13], Laʿdān[14] y Yĕḥīʾēl[15].

[1]Nm 3,21-26; 4,24-26; 10,7. [2]Nm 4,27. [3]Nm 4,28. [4]Nm 7,7. [5]Nm 3,22. [6]Nm 4,34-39. [7]Jos 21,6.27-33; cf. 1 Cr 6,62.71-76. [8]1 Cr 15,4-7. [9]2 Cr 29,12. [10]2 Cr 34,12. [11]2 Cr 20,19. [12]1 Cr 6,16-30; 23,7-11. [13]1 Cr 6,39.43. [14]1 Cr 23,7-9; 26,21. [15]1 Cr 29,8.

Bibl.: NOTH, 363, págs. 38, 223. K. MÖHLENBRINK, *Die levitischen Überlieferungen des ATs*, en *ZAW*, 52 (1934), págs. 184-231. A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, *loc. cit.* A. GELIN, *Josué*, ibid., III, París 1949, *loc. cit.* E. ZOLLI, *Gerson*, en *ECatt*, VI, Roma 1951, col. 185. L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, *loc. cit.* *Miqr.*, II, cols. 565-567.

P. ESTELRICH

GĒRĔŠUNNĪ. → **Gērĕšōn.**

GERGESA, GERGESEOS, GERGESENOS (heb. *girgāšī*; Γέργεσα, Γεργεσαῖος, Γεργεσηνοι; Vg. *Gergesaeus*). Los gergeseos eran uno de los pueblos que, según la Biblia, ocupaban el país de Canaán antes de la conquista llevada a cabo por Josué[1]. Nada más se sabe de ellos con seguridad. Flavio Josefo, bien informado de las tradiciones del pueblo judío, ignoraba de ellos cualquier noticia extrabíblica[A]. Si los *qarqiša*, que figuran entre los aliados de los hititas contra Ramsés II, representan la transcripción egipcia de los gergeseos[B], se puede suponer que el pueblo gergeseo vivió en Palestina como aliado de la expansión hitita.

Aunque la tradición bíblica suponía que los gergeseos residían al oeste del Jordán[2], el *Onomasticon* de Eusebio, identificando Gesurim con Gergasi, sitúa esta supuesta ciudad en la Basanítide, al este del lago de Genesaret, y propone identificar Gergasi con Gerasa o Gadara[C]. De esta identificación de → **Gĕšūr** con los gergeseos son testigos ya algunos manuscritos de la versión griega de los LXX[3]. Algo semejante parece atestiguar Josué ben Leví (primera mitad del siglo III), cuando, según el TalY[D], dice que la región de Susita (Hippos, al este del lago) había pertenecido a los gergeseos, quienes, según una tradición haggádica muy difundida[E], la abandonaron ante una intimidación de Josué y emigraron al norte de África.

Orígenes acaso se refería a esta tradición contemporánea cuando situó junto al lago Genesaret una antigua ciudad llamada Gergesa, de donde procedía, según él, el nombre de gergeseos. Orígenes sabía muy bien que la narración evangélica de los posesos librados por Jesús en el país de los gerasenos o gadarenos no podía ser localizada ni en Gerasa ni en Gadara, ciudades situadas demasiado lejos del lago. Por eso propuso localizar el hecho en Gergesa, donde la gente mostraba un precipicio desde el cual la piara se habría arrojado al agua[F]. La hipótesis de Orígenes halló eco en los leccionarios palestinenses, en muchos códices de los evangelios y en distintos escritos, como las cadenas y escolios, el *Onomasticon* de Eusebio y el comentario de Procopio de Gaza a Gn 15,21[G]. En tiempo de Procopio (hacia 475-538) la supuesta ciudad se hallaba desierta.

[A]F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 1, 6, 3 (ed. Niese pág. 139). [B]ABEL, I, pág. 325. [C]EUSEBIO, *Onomasticon* (ed. E. Klostermann), Leipzig 1904, págs. 64-65. [D]*Šĕbīʿ*, 6, 1; ed. M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, II, págs. 380-384. [E]*Lev. R, pārāšāh* 17; PROCOPIO DE CESAREA, *Bellum Vandalicum*, 2, 10, Leipzig 1905, págs. 461-462. [F]ORÍGENES, *In Johannem, VI, 41*, en *PG*, 14, págs. 269-272. [G]EUSEBIO, *Onom.* (ed. E. Klostermann), págs. 74-75. ORÍGENES, *Commentarius in Heptateuchum*, en *PG*, 87, 349. Cf. D. BALDI, *Enchiridion locorum sanctorum*, Jerusalén 1955, n.º 471-473, 477-478.

[1]Gn 10,16; 15,21; Dt 7,1; Jos 3,10; 24,11; Neh 9,8; 1 Cr 1,14. [2]Jos 3,10. [3]Dt 3,14; Jos 12,5.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *Origènes, la critique textuelle et la tradition topographique*, en *RB* (1895), págs. 512-522. F. M. ABEL, *Koursi*, en *JPOS* (1927), págs. 118-120. G. DALMAN, *Les itinéraires de Jésus*, París 1930, págs. 236-240. ABEL, I, págs. 322-325.

G. CAMPS

ĞERĪŠAH, Tell el-. Actual nombre árabe de la ciudad bíblica de → **Gat Rimmōn.**

GĔRIZZĪM Según el T. M., el nombre de la montaña que está al sur del Ebal, cerca de la antigua Siquem y junto a Nāblus. Se conoce comúnmente en castellano por → **Garizim.**

GERRENOS (Γερρηνοί; Vg. *Gerrenis*). Al enterarse Lisias que Filipo se había sublevado en Antioquía, levanta el sitio de Bēt Ṣūr y pacta la paz con los judíos antes de marchar a sofocar la sublevación. A Egemónidas le nombró «general desde Ptolemaida hasta la región de los gerrenos» (ἕως τῶν Γερρηνῶν; Vg. *usque ad Gerrenos*)[1]. Éstos serían los naturales de Γαρρά que los geógrafos clásicos sitúan en la actual Muḥammadiyah, a unos 10 km al este de Pelusium. Esta frontera tan meridional indicaría más bien una idea etnográfica que política. Algunos autores suponen que se referiría a Gĕrār, y con ello estaría más en conformidad el límite de otro pasajes de Macabeos[2], que podría ser Wādī el-ʿAriš.

[1]2 Mac 13,24. [2]1 Mac 11,59.

Bibl.: ESTRABÓN, *Geogr.*, 16, 2,33. PLINIO, *Nat. Hist.*, 6, 147. M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VII, 2.ª parte, París 1951, págs. 100, 221. SIMONS, § 1222.

D. VIDAL

GERSAM. Una de las grafías con que la Vg. transcribe el nombre hebreo → **Gērĕšōm**.

GERSONITAS. → **Gērĕšōn.**

GĒRŪT KIMŌHĀM. → **Kimōhām.**

GERZI. Nombre que la Vg. da al pueblo → **girzita.**

GĒŠĀN (et.?; Σωγάρ; Vg. *Gesan*). Descendiente de Judá y tercer hijo de → **Yahday**[1]. Se ha intentado enmendar el nombre en Gērĕšōm o en Gērĕšōn, atendiendo a la grafía que ostenta en el Códice Alejandrino (Γηρσώμ) y asimismo interpretarlo como un topónimo.

[1] 1 Cr 2,47.

Bibl.: NOTH, 345, pág. 240. *Miqr.*, II, col. 485.

C. COTTS

GÉŠEM («lluvia»?; ár. *ğutm*^{un}, «perezoso», *ğašm*^{un}, «fardo»; sudar. *guṭm*, *gaṭam'ab*, *gušam*; nab. *gsmw*; Γησάμ [Γοσαμος]; Vg. *Gossem*). El tercero de los adversarios de Nehemías —los dos primeros fueron Sanballaṭ y Ṭōbiyyāh—, cuando trató de reedificar las murallas de Jerusalén[1]. También aparece en la SE con el nombre de Gašmū[2], y recibe el apelativo de «el árabe», sin duda a causa de su origen y por ser gobernador de los árabes. Los tres personajes acusaron a Nehemías de fomentar entre los judíos la rebelión contra el monarca persa, a quien dijeron que dirigían una carta para descubrir tales propósitos.

El nombre de Géšem aparece en inscripciones árabes y se tiene muestra del de Gašmū en una inscripción nabatea. Algunos creen que se trata de una referencia al rey de Qēdār, que gobernaba en aquella época a las tribus árabes de Transjordania y Palestina. Arabia representaba entonces la provincia meridional de la quinta satrapía de Persia o ʿĂbar Nahărāh, que comprendía el Négeb y la península sinaítica. Géšem pretendió, por lo visto, intervenir en los asuntos de sus vecinos los judíos, a fin de adueñarse del poder en Jerusalén. El descubrimiento de su nombre en un plato o bandeja de plata, en Tell el-Mashuṭah, a unos 22 km de Ismailiyah (Egipto), ha disipado todas las dudas acerca de su identidad; el objeto se data entre fines del siglo V y principios del IV A.C. y su inscripción permite suponer que el Géšem mencionado era contemporáneo de Nehemías. El gobernador de Arabia vivía en aquel tiempo —acaso antes—, en Lākiš. Sin embargo, hay quien lo identifica con el *gšm* de una inscripción lihyanita en la que aparece como gobernador de Dĕdān (Winnet), pero se admite por lo regular que la fecha de la misma es el siglo III A.C.

[1] Neh 2,19-20; 4,1; 6,1-9. [2] Neh 6,6.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 64, 259, 290. F. V. WINNET, *A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions*, Toronto 1937, págs. 14, 16, 50-51. H. GRIMME, *Beziehungen zwischen dem Staate der Lihjān und dem Achämenidenreiche*, en *OLZ*, 44 (1941), pág. 343. E. LITTMANN, *Safaïtic Inscriptions*, Leiden 1943, pág. 306. A. MÉDEBIELLE, *Esdras-Néhémie*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 333-334. M. AVI-YONAH, etcétera, *Views of the Biblical World*, IV, Jerusalén-Ramat Gan, 1961, pág. 236.

J. A. G.-LARRAYA

GESSEN. La versión de san Jerónimo da este nombre a una región del delta del Nilo, llamada → **Gōšen** en la Biblia hebrea.

GĔŠŪR (Γεσσίρ, Γεδσούρ; Vg. *Gessur*). Región habitada por los gesuritas (heb. *ha-gĕšūrī*; Γαργασί, Γεργεσί, Γεσιρί). Estaba situada al sur del Hermón, entre el lago Genesaret y Basán, fronteriza con ʾArgōb. Fue un reino arameo. Mencionada como frontera de la media tribu de Manasés[1] y más tarde como límite de uno de los territorios dominados por Josué[2]. Se habla indirectamente de ella en una de las genealogías de Judá[3]. David, quizá impulsado por motivos políticos, contrajo matrimonio con Maʿăkāh, hija del rey gešurita Talmay[4]. De tal matrimonio nació Absalón, el cual, huyendo de David después de la muerte de ʾAmmōn, se refugió unos años en la corte de su abuelo[5].

[1] Dt 3,14. [2] Jos 12,5. [3] 1 Cr 2,23. [4] 2 Sm 3,3. [5] 2 Sm13,37; 15,8.

Bibl.: ABEL, I, págs. 250, 323. A. MEDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 452-453. B. UBACH, *Samuel*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1952, págs. 162, 195; id., *Josué*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1952. págs. 107. *Miqr.*, II, col. 562. SIMONS, §§ 8 (n. 1), 19, 29, 89 (I, II), 295, 303, 304, 307, 1632.

R. SÁNCHEZ

GESURITA (heb. *ha-gĕšūrī*; Vg. *Gessuri*). Nombre gentilicio que indica en el AT:

1. (Γαργασί, Γεργεσί, Γεσιρί). Los habitantes o los naturales de → **Gĕšūr**, reino situado en la porción nordoriental de Palestina[1].

2. (ὁ Γεσιρί). Pueblo que habitaba en el Négeb, al sur de la Pentápolis filistea[2], y que se enumera al propio tiempo que otras gentes contra las cuales David efectuó una expedición cuando estaba en Ṣiqĕlāg[3]. Es posible que en la época de los reyes, la tribu de Simeón, con el apoyo de Judá, los venciera y exterminara, junto con los amalecitas, cuando bajó hacia el sur en busca de las tierras y de los pastos que necesitaba para hacer frente al crecimiento considerable de su población[4].

[1] Dt 3,14; Jos 12,5; 13,11.13. [2] Jos 13,2. [3] 1 Sm 27,8. [4] Cf. 1 Cr 4,39-43.

C. COTS

GÉTER (et.?; Γάθερ, Γατέρ; Vg. *Gether*). Tercer hijo de ʾĂrām y nieto de Sem, fundador de una tribu o un clan de arameos. La localización de su territorio es incierta; se ha intentado localizarlo en → **Gĕšūr**[1]. Según el libro de las Crónicas, no fue hijo, sino hermano de ʾĂrām[2].

[1] Gn 10,23. [2] 1 Cr 1,17.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 221. *Miqr.*, II, col. 576.

J. VIDAL

GETH. Forma con que la Vg. transcribe el nombre de la ciudad filistea llamada en hebreo → **Gat.**

GETHAIM. Forma con que la Vg. transcribe el nombre de la ciudad llamada en hebreo → **Gat Gittáyim.**



Jerusalén. Uno de los ocho olivos seculares que se conservan en Getsemaní, en el jardín o huerto de los Olivos. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

GETHEPHER. Forma con que la Vg. transcribe el nombre de la ciudad que el hebreo llama → **Gat ha-Ḥēfer**.

GETHERMMON. Transcripción que la Vg. da del nombre de la población llamada en el T. M. → **Gat Rimmōn**.

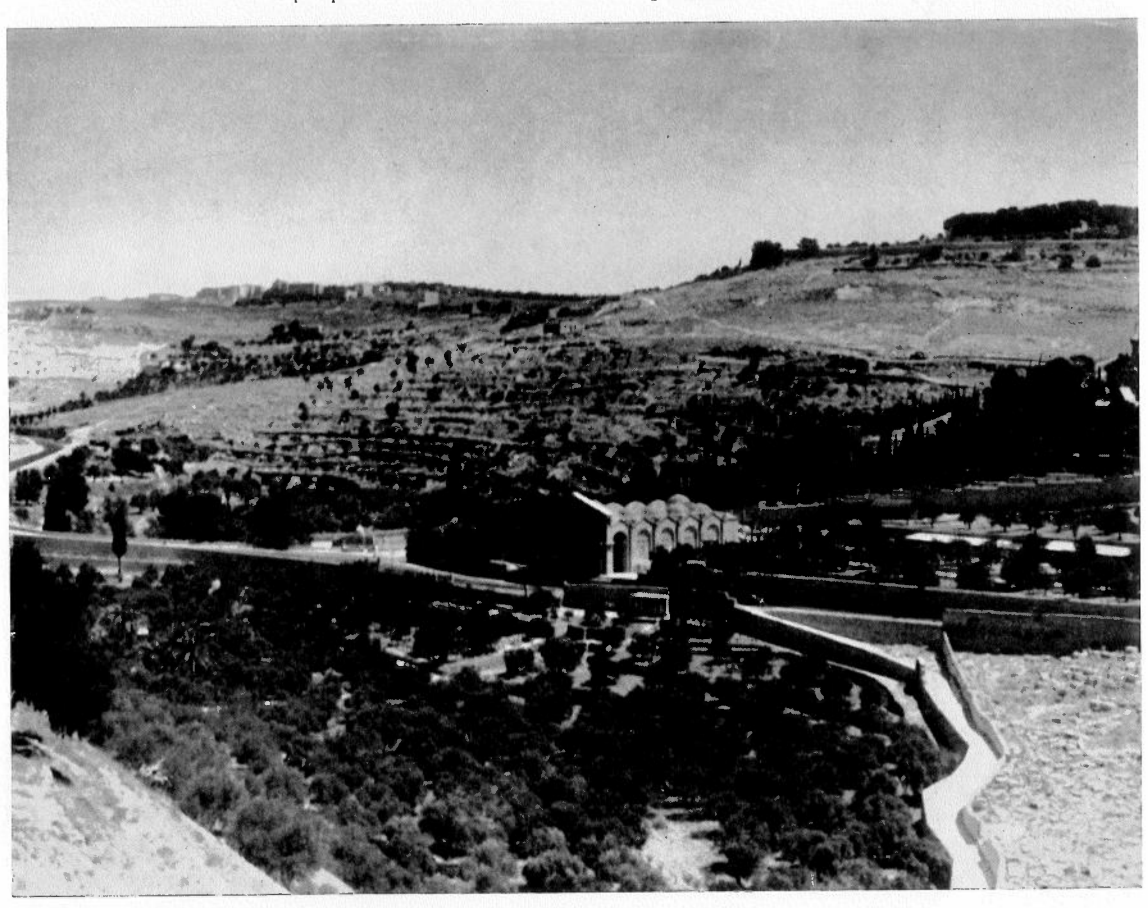
GETSEMANÍ (heb. *gat šěmānīm*, «molino de aceite»; Γεθσημανί; Vg. *Gethsemani*). Getsemaní procede de dos palabras hebreas: *gat* que significa «prensa» y *šemen* que significa «aceite»; por ende, Getsemaní = «molino de aceite». Los evangelistas aseguran que se trata de una quinta[1], una finca[2] y un jardín[3]. Agrupados los tres elementos citados llegaremos a representarnos a Getsěmaní como un jardín o finca rústica plantado preferentemente de olivos, rodeado de una tapia — en Oriente necesaria protección contra el robo —, que contiene una prensa labrada en la roca para extraer el aceite de oliva. Puede que haya asimismo un local de negocios para la venta allí mismo, ya sea de las aceitunas, ya del aceite. Muy verosímilmente había también torres o garitas de vigilancia y una vivienda. He aquí cómo aparece Getsemaní: no es un jardín de recreo, sino una plantación, un olivar, una empresa comercial o industrial. El paraje, al otro lado del torrente Cedrón, situado al pie del monte de los Olivos, no está exento de belleza ni de frescor; sin duda alguna fue puesto a disposición de Jesucristo[4].

[1]Mt 26,36. [2]Mc 14,32. [3]Jn 18,1. [4]Lc 22,39; Jn 18,2.

Hacia Getsemaní. Es hacia Getsemaní a donde Jesucristo se dirige con sus once apóstoles al salir del cenáculo[1]; la distancia que hay que recorrer es del orden de 1 km y medio hacia el nordeste. Desciende por la hermosa vía romana en gradería recientemente descubierta, o simplemente bordea los muros meridional y oriental del Templo, cruza fácilmente el torrente Cedrón, y a unos 30 m aproximadamente, llega a la linde de Getsemaní.

Allá mismo deja, al resguardo de una gruta, a ocho de los apóstoles; al indicarles dicha cueva, les dice: «Sentaos aquí mientras hago oración»[2]. Tomando consigo a Pedro, Santiago y Juan, otrora testigos de su gloria en el Tabor, se adentra algo más en el Jardín; luego, separándose con sentimiento de su confortadora presencia, les confiesa su pesar y les conmina a quedarse allá en oración. En cuanto a Él, se adentra a la sombra de los olivos a un tiro de piedra[3], distancia sensiblemente

Jerusalén. El Cedrón y el monte Olivete, con el Getsemaní en el centro, vistos desde el ángulo sudeste del Templo por encima de la muralla de la explanada. (Foto P. Termes)





Getsemaní. La Basílica de la Agonía, bajo la custodia de los PP. Franciscanos, se alza en el lugar tradicional de la oración de Jesucristo en el huerto. Los añosos olivos que existen en el lugar son típicos asimismo en el Cedrón, que se halla en el fondo,



Getsemaní. La moderna Basílica de la Agonía y el convento franciscano. Entre estos edificios se halla el huerto de los Olivos con ocho olivos centenarios. (Foto P. Termes)

igual a unos 30 m. Es el misterio de la agonía. Al terminar su oración, Jesús, con los tres íntimos, se dirige al encuentro de los otros ocho y allí, junto a la gruta o cerca de la entrada, es prendido.

[1]Mt 26,36; Mc 14,26; Lc 22,39. [2]Mt 26,36-37; Mc 14,32-33. [3]Lc 22,41.

C. COTS

GETSEMANÍ, Santuarios de. Se comprende que, desde el primer momento, el Getsemaní viniera a ser para los cristianos un santuario; y que, una vez pasadas las persecuciones, erigieran allí algún monumento o iglesia en recuerdo del doloroso misterio.

Los testimonios históricos más antiguos son de la primera mitad del siglo IV. Eusebio en su *Onomasticon*, hacia 330, presenta el Getsemaní como «la finca donde Cristo oró antes de la pasión que se encuentra en las faldas del monte de los Olivos y donde los fieles tienen ahora la costumbre de ir a orar»[A]. Muy poco después, en 333, el Peregrino de Burdeos (Burdigalensis) señala en el Getsemaní el lugar de la tradición de Judas[B]. Lo mismo hace, en 347, san Cirilo de Jerusalén[C]. Parece deducirse del modo de hablar de estos autores que en su tiempo aún no había allí ningún edificio sagrado ni en el lugar de la oración de Jesús ni en el de la traición.

Lo había ya cuatro decenios más tarde, pues san Jerónimo al traducir al latín, hacia 368, el *Onomasticon* de Eusebio, añade a las palabras del original: «Ahora hay edificada encima una iglesia».

La *Peregrinatio* o «Itinerario de Egeria», probablemente algo anterior, hacia 385, no sólo habla del lugar «donde oró el Señor» y donde «hay una elegante iglesia»; menciona, además, otro, el del prendimiento de Jesús, situado cerca del anterior y designado particularmente con el nombre de «Getsemaní»[D]: corresponde a la «gruta» de la agonía.

1. Gruta de la Agonía. Se encuentra su entrada a unos 25 m apenas al este de la iglesia de la Asunción. Es de forma irregular y tiene en sus puntos máximos 17 m de largo por 9 de ancho y 3,50 de altura.

La gruta fue invadida por las aguas y fango de un impetuoso aluvión en 1955. Se aprovechó la ruina para proceder, en 1956, a la exploración plena del sagrado recinto antes de restaurarlo para el culto. Fueron descubiertos restos de mosaico del siglo IV, colocados sobre la roca; en un nivel más alto, otro pavimento de mosaico también, probablemente del siglo VI, pero perforado para la construcción de tumbas que ocuparon todo el recinto. Los restos de mosaico y fragmentos de un altar

son indicios clarísimos de la antigua veneración en que era tenida la gruta.

Más importantes aún son los restos que aparecieron en la misma roca: los de una prensa o molino de aceite — éstos bajo el altar mayor o presbiterio —, una cisterna con una acertada conducción de aguas y la abertura natural muy amplia que daba directamente al valle. Todo ello explica el nombre del lugar, «Getsemaní» o prensa de aceite, y el destino de la gruta en tiempo de Jesús.

2. Jardín o huerto de los olivos. Recinto vallado situado a la izquierda de la basílica de la Agonía, constituía parte de la finca del Getsemaní. Contiene ocho olivos seculares, probables retoños de los que presenciaron en reverente silencio la agonía del Señor. En 1666 los PP. Franciscanos pudieron adquirir la propiedad.

3. Basílica de la Agonía. Está situada a unos 80 m al sur de la gruta de la Agonía. La roca, en este lugar, está unos 10 m más alta que en la entrada de la gruta (→ **Agonía, Iglesia de la**).

4. Roca de los apóstoles. Lugar donde quedaron los tres apóstoles Pedro, Santiago y Juan, al separarse de ellos Jesús[1]. Está a la derecha de la basílica actual y se desconocen los fundamentos de la tradición que ha motivado su existencia.

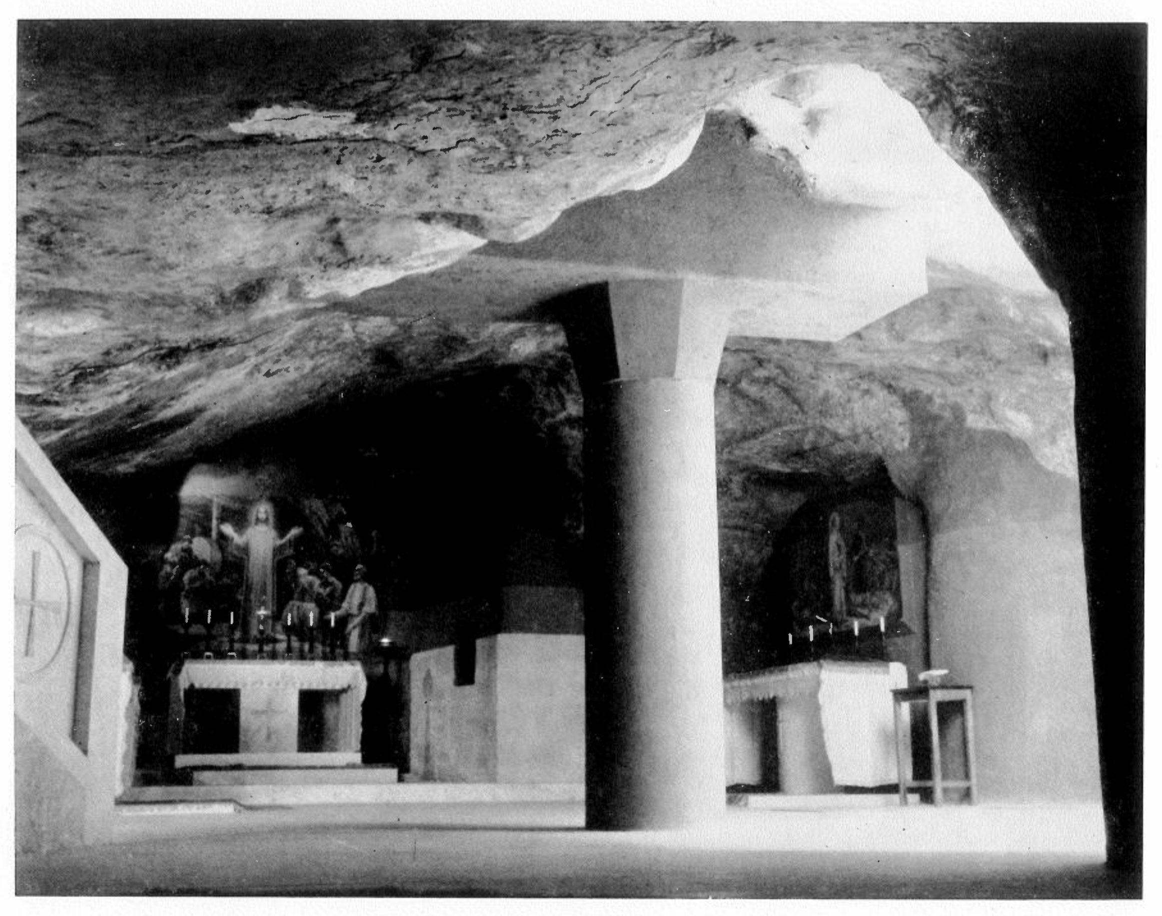
[A] Ed. Klostermann, pág. 74. [B] *Itinerarium Hierosolymitanum*, (ed. Geyer), Viena 1898, pág. 23. [C] En *PG*, 33, 668. [D] *Itin. Hieros.*, pág. 86.

[1] Lc 22,41.

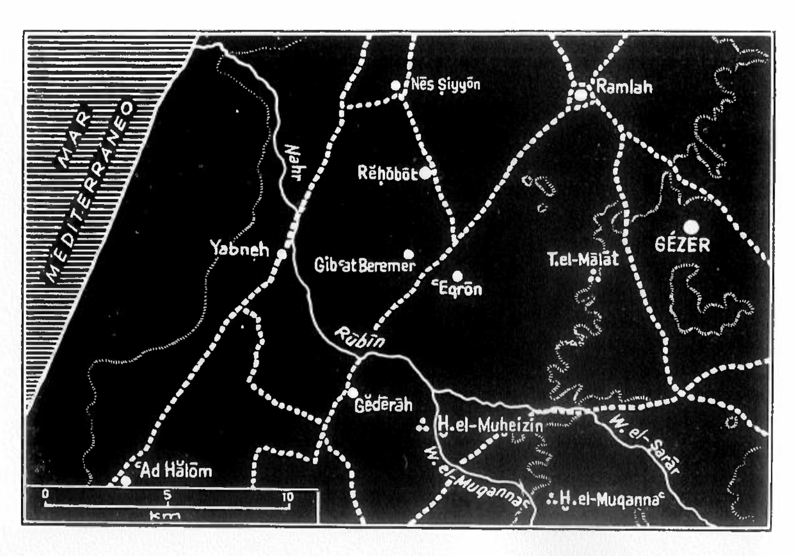
Bibl.: H. Vincent - F. M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, París 1914-1926, págs. 301-337, 1007-1013. B. Meistermann, *Gethsémani, notices historiques et descriptives*, París 1920. G. Klameth, *Die Ölbergüberlieferungen. II. Die Traditionen Gethsamanis*, en *NA*, fascículo 2, (1923), págs. 56-95. G. Orfali, *Gethsemani ou Notices sur l'église de l'Agonie ou de la prière d'après les fouilles récentes*, París 1924. G. Dalman, *Der Ölberg zur Himmelfahrtezeit*, en *PJ*, 12 (1916), págs. 58-75; íd., *Orte und Wege Jesu*, 3.ª 3d., Gutersloh 1924, págs. 338-346. F. Dünkel, *Gethsemani, Die Gebetsstätte des Herrn*, en *HL*, 76 (1932), págs. 33-43. E. Power, art. *Gethsémani*, en *DBS*, III, cols. 632-659. V. Corbo, *Gli scavi della grotta del Getsemani hanno confermano l'antichissima venerabile tradizione*, en *La Terra Santa*, 33 (1957), págs. 167-171. D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jerusalén 1955, n.º 788-791. E. Stübel, *Israel*, en *Les Guides Nagel*, París 1955.

P. TERMES

Jerusalén. Gruta de Getsemaní, llamada también de la Agonía, porque en ella se veneró en los últimos siglos el lugar de la agonía de Jesús, mientras estuvo perdido el recuerdo de la iglesia o basílica de la Agonía por las circunstancias de la ocupación musulmana (Foto P. Popper, Londres)



Mapa con el emplazamiento de Gézer y otras ciudades circunvecinas



GĔᵓŪᵓĒL («rescatado por Dios»? Γουδιήλ; Vg. *Guel*). Hombre de la tribu de Gad, uno de los doce exploradores que Moisés envió a reconocer la Tierra Prometida[1].

[1] Nm 13,15.

Bibl.: Noth, 321, pág. 240.

D. VIDAL

GEZEM. Nombre variante que la Vg. da en Neh 7,51 a → **Gazzām.**

GÉZER (heb. *gézer*; Am. *gazri*; Γαβέρ, Γεβέρ, Γάζαρα, Γάβηρα; Vg. *Gezer, Gazer, Gazara*). Este nombre significa originariamente «el espacio cerrado» (Noth). En general, se identifica con Tell Ğazer, junto a Abu Šūšah, 30 km al sudeste de Jafa.

1. Situación y excavaciones. Clermont-Ganneau (1874) consiguió su identificación gracias al hallazgo de las inscripciones en dos idiomas (piedras del Šabbāt): ᾿Αλκίου, *tḥm gzr*. El tell fue excavado por R. A. S. Macalister, en 1902-1909, y por A. Rowe en 1934, aunque sólo parcialmente, porque un cementerio y un weli obstaculizaron los trabajos. En un edificio público, designado por Macalister como «Palacio de justicia», fueron encontradas dos tablillas de arcilla con inscripciones cuneiformes asirias; el obstáculo representado por la proximidad del citado edificio al weli y a los enterramientos impidió la realización de investigaciones más amplias. Macalister creyó que en la parte del tell todavía no excavada sería posible encontrar más tablillas tras ulteriores excavaciones. Estos documentos tienen un contenido jurídico. Posteriormente se encontró el famoso → **calendario de Gézer.**

A pesar de los obstáculos, las excavaciones aportaron importantes resultados arqueológicos. Los restos más antiguos de establecimientos humanos son cuevas, en que fueron hallados objetos del calcolítico y del período inicial del Bronce. Al Bronce Antiguo o Medio pertenece una hilera de estelas, considerada frecuentemente como santuario (lugar de culto), a causa de una plataforma de 30 m de longitud, y que, sin embargo, Watzinger consideró, según un ejemplo de ᵓAššūr, como necrópolis de la dinastía indígena. Es notable el pozo de una fuente (67 m de largo y con una profundidad de hasta 29 m) que se juzga perteneciente al periodo del Bronce primitivo y permitía sacar agua del manantial en caso de guerra. Junto con el pozo de la fuente de → **Giḥōn,** en Jerusalén, es el más antiguo de su clase. Otros hallazgos corresponden a la puerta sur; la muralla de la ciudad del período del Bronce Medio, tumbas con losas, espadas de bronce, figuras de Astarté y muchos otros objetos, ordenados según una clasificación histórico-cultural, al margen de una estratigrafía rigurosamente metódica. En cuanto a hallazgos sueltos hay que mencionar el descubrimiento de una pequeña serpiente de bronce, de 9 cm de longitud, considerada por Macalister representación de una cobra, que fue encontrada en una construcción circular, al norte de la hilera de estelas, entre fragmentos de cerámica chipriota. Macalister supuso que tal edificio estaba destinado a la cría de serpientes y quiso ver en esta reproducción de bronce una veneración de estos animales[1]. No se ha encontrado el estrato calcinado que podría relacionarse con el acontecimiento de 1 Reyes 9,16. La época helenística aparece abundantemente representada, sobre todo por inscripciones griegas en asas de vasijas.

Los datos extrabíblicos sobre Gézer se hallan en la lista de las ciudades conquistadas por Thutmosis III y en la correspondencia de → ᶜ**Amārnah.** Tales nombres de lugar demuestran claramente la existencia de la ciudad de Gézer en tiempos del AT. El rey de Gézer compartía la tendencia, corriente entonces entre los gobernantes, a la emancipación del dominio egipcio y a una política independiente en el interior de Palestina. Merneptah (1223-1211 a.C.) anuncia en la «Estela de Israel», línea 53: «Gézer ha sido capturada».

[1] 2 Re 18,4; Nm 21,9.

2. Antiguo Testamento. En los libros históricos del AT se menciona a Gézer en los textos correspondientes al período de la conquista de Canaán. Según Josué 10,33, un rey de Gézer, Hōrām, fue llamado a socorrer a la ciudad de Lākiš, atacada por los israelitas, y fue derrotado por ellos. En la lista de los reyes vencidos[1] se habla también de un rey de Gézer (ver. 12). Aunque según Josué 16,3 y 1Crónicas 7,28, Gézer figura como localidad de la frontera meridional de Efraím, en Josué 16,10 y Jueces 1,29, en cambio, se dice que los cananeos no fueron expulsados de Gézer. Así, es posible que en el curso de la historia haya habido una lucha entre Israel y el rey de Gézer; pero la ciudad misma no pudo ser conquistada. Según 2Samuel 5,25, David combate a los filisteos *ᶜad bōᵓăkā gézer*, «hasta la entrada de Gézer»; en cambio, 1Crónicas 14,16 sólo tiene, *ᶜad gāzērāh*, «hasta Gézer». Según el primer texto, en esta época, David aún no había incorporado la ciudad de Gézer a sus dominios; ello debe de haber ocurrido más tarde, al



Tell Ğazer, al norte del territorio de la Šĕfēlāh, es el lugar en donde estuvo situada la ciudad bíblica de Gézer. (Foto *Orient Pres*)

crearse el gran reino. La mención de Gézer en 1Crónicas 20,4 — el lugar paralelo de 2 Samuel 21,18 habla de Gōb — fue explicada por Eissfeldt mediante la suposición de que Gōb fuera una localidad próxima a Gézer, identificada con Gibbĕtōn, y posiblemente situada entre ʿEqrōn (ʿĀqir) y Gézer, sobre el Tell el-Mālāt (a 4 km de cada una de ambas localidades respectivamente).

Según la notable información de 1Reyes 9,16, en tiempos de Salomón el faraón (Šešonq?) conquistó y redujo Gézer a cenizas, y luego entregó esta ciudad como dote a su hija, que ingresó en el harén de Salomón. En 1Reyes 9,17 se dice que este monarca fortificó nuevamente la ciudad. Ello permite atribuir a Gézer cierta independencia política que conservara bajo David o reconquistara en la época de Salomón (?). En 734, Gézer fue ocupada por Tiglatpileser III. En un bajorrelieve de Kālaḥ se ha conservado la representación de la conquista de la ciudad. En Josué 21,21 y 1Crónicas 6,52, Gézer es mencionada como ciudad levítica.

En 1Mac 4,15; 9,52; 14,7; 16,1.19,21, aparece Gézer (= *Gazara*) como reducto de los seleucidas, conquistado repetidamente por los Macabeos.

[1] Jos 12,9-24.

Bibl.: CH. CLERMONT-GANNEAU, *Nouvelle inscription hébraique et grecque relative à la limite de Gezer*, en *RB*, 8 (1899), págs. 109-117. R. A. S. MACALISTER, *The Excavation of Gezer 1802-1905 and 1907-,1909* I-III, Londres 1912. P. THOMSEN, *Gezer*, en *Reallexikon der Vorgeschichte*, 4,1 (1926), págs. 322-330. B. MAISLER (MAZAR), *Gezer*, en *EJud*, VII, págs. 352-355 (división distinta a la de Macalister). C. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas*, I, Leipzig 1933; II, 1935. E. W. G. MASTERMAN, *Gezer*, en *PEFQSt*, 66 (1934), págs. 135-140. A. ROWE, *The* 1934 *Excavations at Gezer*, en *PEQ*, 67 (1935), págs. 19-33. K. GALLING, *Assyrische und persische Präfekten in Gezer*, en *PJ*, 31 (1935), págs. 75-93. K. GALLING, *Gezer*, en *BRL* (1937), págs. 180-182. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939; II, ibíd. 1953. O. EISSFELDT, *Israelitisch-philistäische Grenzverschiebungen von David bis auf die Assyrerzeit*, en *ZDPV*, 66 (1943), págs. 115-128. R. B. K. AMIRAN, *The Cream Ware of Gezer and the Beerscheba Late Chalcolithic*, en *IEJ*, 5,4 (1955), págs. 240-245. R. J. WILLIAMS, *Documents from Old Testament Times*, Londres 1958, pág. 137. O. PLÖGER, *Die Feldzüge der Seleukiden gegen den Makkabäer Judas*, en *ZDPV*, 74 (1958), págs. 158-188. R. NORTH, *Gezer*, en *LThuK*, IV (1960), págs. 878-879. K. ELLIGER, *Geser*, Tubinga 1962, pág. 559.

H. BARDTKE

GEZERON. Una de las varias grafías que la Vg. adopta para transcribir el nombre hebreo de → **Gézer.**

GEZEZ. Nombre que la Vg. da a dos personajes llamados en hebreo → **Gāzēz.**

GHIMEL (LXX γιμ[ε]λ, γιμαλ). La Vulgata y los Setenta anteponen esta palabra, nombre latinizado de la tercera letra del alefato, a Lam 1,3; 2,3; 3,7.8.9; 4,3 y Sal 119,17 (heb.). → **Acróstico.**

GĪAḤ (et.?; Γαί; Vg. *vallis*). Lugar próximo a Gabaón en cuyas cercanías se refugiaron Joab y ʾĂbīšay después de la batalla dada en el lugar antes citado. Aparece en relación con la colina de ʾAmmāh[1]. La identificación de ambos lugares no es terminante. La mayoría de los especialistas supone que la cueva el-Gāwah, pró-

xima a ᶜAin el-Fawwar, en Sahl Ğebaᶜ y a unos 10 km al oeste-noroeste de Jerusalén, ha conservado su nombre (→ ᵓAmmāh, Colina de).

[1] 2 Sm 2,24.

Bibl.: W. Boree, *Die alten Ortsnamen Palästinas*, Leipzig 1930, págs. 22, 108. *Miqr.*, II, col. 481. Simons, §§ 745-746, 747.

M. V. ARRABAL

GIBᶜĀᵓ → **Gabaa**, § 1.

GIBᶜĀH («colina»; βουνός; Vg. *collis*). Aparece muy a menudo en el AT, formando, en muchos casos, nombre de lugar, bien en forma aislada, bien en estado constructo (heb. *gibᶜat*). Las versiones han mantenido la forma hebrea en algunos lugares, como si se tratase de nombres propios, lo que ha dado lugar a confusiones e identificaciones falsas[1] (→ **Gabaa** y los diversos entrados por **Gibᶜat** más otro nombre complementario).

[1] 1 Sm 7,1; 2 Sm 6,3.

M. V. ARRABAL

GIBᶜAT (Γαβαώθ, ᾿Ιαρίμ; Γαβαὰθ καὶ πόλις ᾿Ιαρίμ [A]; Γαβαωθιαρείμ [B]: Jos 18,28; Vg. *Gabaath*) → **Gabaa**, § 3.

GIBᶜAT ᵓAMMĀH. Nombre de una colina, que figura en 2 Sm 2,24 (→ **ᶜAmmāh, Colina de**).

GIBᶜAT DE BENJAMÍN. → **Gabaa**, § 3.

GIBᶜAT GĀRĒB (βουνοὶ Γαρήβ; Γηράβ; Vg. *collis Gareb*). Nombre de una colina que se sabe estaba situada al oeste de Jerusalén, aunque se ignora su situación exacta[1]. La mayoría de los especialistas la identifican con el monte Sión. Posiblemente su nombre proviene de ser lugar de reunión de los leprosos (heb. *gārāb*), a quienes la ley prohibía permanecer en el campamento mientras durase su enfermedad[2].

[1] Jer 31,39 (LXX 38,39). [2] Cf. Lv 13,13.

Bibl.: J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, págs. 231-232. *Miqr.*, II, col. 550 con bibliografía.

G. SARRÓ

GIBᶜAT HĀ-ᶜĂRĀLŌT («colina de los prepucios»; βουνὸς τῶν ἀκροβυστιῶν; Vg. *collis praeputiorum*). Lugar en donde Josué, siguiendo el mandato divino, circuncidó a los israelitas[1]. El suceso acaeció poco después de cruzar el Jordán y establecerse en Galgal[2]. El lugar exacto estaría, por tanto, en las proximidades de Galgal. Algunos autores no interpretan como «una colina en la que circuncidó», sino que Josué circuncidó a tan gran número que se formó «hasta una colina de prepucios». Esta última opinión no es muy aceptada (→ **Galgal**).

[1] Jos 5,3. [2] Jos 4,19.

Bibl.: B. Ubach, *Josué*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1953, págs. 46-47. *Miqr.*, II, col. 420. D. Baldi, *Giosuè*, en *La Sacra Bibbia*, Turín-Roma 1956, págs. 40-41.

R. SÁNCHEZ

Ğibiyā, lugar identificado por algunos palestinólogos con Gibᶜat Pīnĕḥās. (Foto G. Lombardi)



GIBᶜAT HĀ-ʾĔLŌHĪM («colina de Dios»; βουνὸς τοῦ Θεοῦ; Vg. *collis Dei*). Lugar en donde Saúl, siguiendo la predicción de Samuel, encontró una comunidad de profetas[1]. Según algunos críticos, es la mencionada más adelante, cuya guarnición filistea fue derrotada[2]. Algunos defienden su identidad con Gibᶜat Šāʾūl (→ **Gabaa**). Se han propuesto varios lugares, Burǧ Beitīn, Nebī Ṣamwīl y Rām Allāh. La mayoría de los investigadores apoyan esta última identificación. Rām Allāh ha conservado traducido el antiguo nombre hebreo. Es una población importante, situada a unos 15 km al norte de Jerusalén. La mayor prueba en contra que se le puede presentar, según B. Ubach, es «la ausencia total de vestigios arqueológicos».

[1] 1 Sm 10,5. [2] 1 Sm 13,3.

Bibl.: ABEL, II, pág. 334. B. UBACH, *I i II Samuel*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1952, pág. 71. *Miqr.*, II, col. 419. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 841, n. 5. SIMONS, §§ 669-670.

T. DE J. MARTÍNEZ

GIBᶜAT HĀ-ḤĂKĪLĀH («colina de Ḥăkīlāh; ὁ βουνὸς ὁ Ἐχελά, ὁ βουνὸς τοῦ Ἐχελᾶ; Vg. *Collis Hachila, Gabaa Hachila*). → **Ḥăkīlāh**.

GIBᶜAT HA-MŌREH. → **Mōreh, Colina de.**

GIBᶜAT PĪNĔḤĀS («colina de Pīnĕḥās»; Γαβαὰρ Φινεές; Vg. *Gabaath Phinees*). Localidad o colina en las montañas de Efraím, en donde fue sepultado Eleazar, hijo de Aarón[1]. Es citada por Josefo con el nombre Γαβαθά. Eusebio la sitúa a 12 000 pasos de Eleuterópolis. La tradición judía y samaritana han conservado dicho sepulcro en ᶜAwertah, a unos 9 km al sur de Nāblus. Muchos críticos modernos han seguido tal hipótesis. Para otros, sería Ǧibiyā, a unos 12 km al noroeste de Ǧifnā, al oeste de la cual se conservaba Ḫirbet Siyāh, con ruinas de una iglesia antigua. Abel defiende la identificación con Nebī Ṣāliḥ, a unos 2 km al oeste de Ḫirbet Tibnah.

[1] Jos 24,33.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 5, 1,29. EUSEBIO, *Onom.*, 246, 267. ABEL, II, pág. 335. B. UBACH, *Josué*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1953, pág. 189. SIMONS, § 77.

T. DE J. MARTÍNEZ

GIBᶜAT ŠĀʾŪL. → **Gabaa.**

GIBᶜĀTĀH. Grafía variante hebrea del nombre de una población también llamada → **Gabaa** según la Vg.

GIBBĀR («héroe»?; Γεβέρ; Vg. *Gebbar*). Personaje del AT, cuyos noventa y cinco hijos o descendientes regresaron de la Cautividad babilónica con Zorobabel[1]. En el libro de Nehemías recibe el nombre de Gibᶜōn[2]. Se ignora si es un topónimo, un nombre de persona o el de una familia.

[1] Esd 2,20. [2] Neh 7,25.

Bibl.: NOTH, 324, pág. 240. *Miqr.*, II, col. 420.

M. GRAU

GIBBĔTŌN («ondulación»; Γαβαθών, Βεγεθών, Γεθεδάν; Vg. *Gabathon, Gebbdthon*). Ciudad que correspondió a Dan en el reparto de la Tierra Prometida[1], concedida a los levitas de la familia de Qĕhāt[2]. Poco después de la división de la monarquía, estaba en manos de los filisteos; mientras la asediaba Nādāb, rey de Israel, fue asesinado por Baasa, que reinó en su lugar[3]. Durante el reinado de Ela, sucesor de su padre Baasa, Gibbĕtōn fue nuevamente asediada por el ejército de Israel al mando de su jefe Omrí, el cual, a consecuencia del asesinato de Ela por → **Zimrí**[4] abandonó Gibbĕtōn y pasó a Tirṣāh, en donde se había hecho fuerte este último. Tomada la ciudad y muerto Zimrí en el palacio real, el ejército eligió a Omrí, fundador de Samaría[5].

Von Rad, y con él la mayoría de los palestinólogos posteriores, están de acuerdo en situarla en Tell el-Mālāt, a unos 5 km al este de ᶜĀqir, en donde se han encontrado pruebas arqueológicas que van desde el Bronce III hasta la Edad Media. Algunos autores la relacionan con → **Gōb**, a causa de la relación Gōb-Gézer de un lugar[6], y Gézer-ʾEltĕqēh de otro[7]; la hipótesis de tal identidad vendría reforzada por tener la misma raíz hebrea ambos nombres, conservada en las listas de Thutmosis como *qpt* (n.º 103), citada junto a Gézer (*qdr*, n.º 104).

[1] Jos 19,44. [2] Jos 21,33. [3] 1 Re 15,27.28. [4] 1 Re 16,9-10. [5] 1 Re 16,15.17. [6] 1 Sm 21,18.19; cf. 1 Cr 24,4. [7] Jos 19,44; 21,23.

Bibl.: G. VON RAD, en *PJ*, 29 (1933), págs. 30, 55. ABEL, II, pág. 333. *Miqr.*, II, cols. 421, 422, con bibliografía. SIMONS, §§ 336 (11), 337 (19), 795, 894, 1005, 1633.

J. CARRERAS

GIBBŌRĪM. Forma plural masculina del nombre hebreo *gibbōr* que significa «fuerte», «valiente». Se aplica a Dios y a los hombres indicando tanto la fuerza física como la moral (→ **Fortaleza**).

Aquí interesa precisamente como designación cualificada de los treinta «fuertes», héroes o veteranos (LXX οἱ δυνατοί; Vg. *bellatores, robusti*), que formaban la guardia personal de David y cuya lista completa, más los tres beneméritos fuera de serie y los cuatro generales del ejército, se encuentra al final del segundo libro de Samuel, cap. 23, donde vienen recordados los laureados que contribuyeron con sus hazañas y fidelidad a la grandeza del rey belicoso.

En Egipto, y en tiempos de Ramsés II, hay un texto que habla de una «tropa de treinta» que acompañaba al faraón.

Eran originarios del sur de Palestina que pronto iba a constituirse en la porción fiel a la dinastía davídica frente a la secesión de las tribus del norte. No está claro si se identificaban con el cuerpo escogido que formaban los → **kereteos** y → **peleteos**, porque algunos textos parecen identificarlos, aunque otros los yuxtaponen. Compárense los pasajes siguientes:

2 Sm 15,18 y 16,6; 1 Re 8-10 y 1,38.44; 2 Sm 10,7; 20,7.

Bibl.: K. ELLIGER, *Die dreissig Helden Davids*, en *PJB*, 31 (1935), págs. 29-75. J. VAN DER PLOEG, *Le sens de «gibbor hail»*, en *Vivre et Penser*, 1 (= *RB*, 50) (1941), págs. 120-125. R. DE VAUX, *Les institutions de l'AT*, II, París 1960, págs. 18-20.

C. WAU

GIBLITA (heb. *ha-giblī*, pl. *ha-giblīm*; Γαλιάθ Θυλιστιείμ, οἱ Γίβλιοι [Βιβλιοι]; Vg. *confinia Giblii*). Natural o habitante de Gĕbal, nombre hebreo de → **Biblos.**

GIBᶜŌN. Nombre hebreo de dos topónimos, llamados respectivamente en la Vg. → **Gabaa** (§ 3) y **Gabaón.**

GIBᶜŌN (Γαβαών; Vg. *Gabaon*). → **Gibbār.**

GIDDALTĪ (et.?; Γοδολλαθεί, Γοδομαθεί; Vg. *Geddelthi*). Noveno hijo de Hēmān[1] y director de la vigésimo segunda clase de cantores, conforme a la organización del Templo, llevada a cabo en tiempo de David[2].

[1]1 Cr 25,4. [2]1 Cr 25,29.

Bibl.: NOTH, 333, págs. 236-237, 440.

D. VIDAL

GIDDĒL (et.?; sudar. *gadlay*, cf. *ğadil*^{un}, «alegre»). Nombre de dos (?) personas del AT:

1. (Γεδδήλ, Γαδήλ; Vg. *Geddel, Gaddel*). Jefe de una familia de netineos, cuyos descendientes regresaron de la Cautividad babilónica con Zorobabel[1].

2. (Γεδήλ, Γαδαήλ; Vg. *Geddel, Ieddel*). Familia de siervos de Salomón, que volvieron de Babilonia en compañía de Zorobabel[2]. Quizá pueda verse en él a la misma persona que el anterior Giddel.

[1]Esd 1,47; Neh 7,49. [2]Esd 2,56; Neh 7,58.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 58.

M. V. ARRABAL

GIDEROTH. Una de las transcripciones que la Vg. da del nombre hebreo de una población llamada → **Gĕdērōt.**

GIDGĀD (heb. *ḥōr ha-gidgād*, «la caverna de Gidgād»; τὸ ὄρος Γαδγάδ, «la montaña de Gadgad»; Vg. *mons Gadgad*). Fue una estación del pueblo de Israel durante su peregrinación por el desierto, entre Bĕnē Yaᶜăqān y Yōṭbātāh[1]. Es idéntica a Gudgōdāh de Dt 10,7. Dhorme y Abel identifican Ḥōr ha-Gidgād con Wādi Ḥadahad o Gadaged, pero esta hipótesis no es del todo satisfactoria. Si los LXX y la Vulgata representasen la genuina lección original, creeríamos haber hallado la *montaña de Gadgad* en el Ğebel el-Ḥalāl, al suroeste de Biʾrein, imponente cordillera que domina todo el Négeb hacia el norte y nordeste y gran parte de la región del desierto por el sur, o tal vez en el Ğebel Muweileḥ, algo más cerca y en la misma dirección.

[1]Nm 33,32-33; Dt 10,7.

Bibl.: F. VIGOUROUX, en *DB*, ,III col. 33. ABEL, II, 215-216. B. UBACH, en *Bíblia de Montserrat, Il·lustració, III* Montserrat 1954, págs. 106-107. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 499, n. 32.

B. UBACH

GIDᶜŌM (Γεδᾶν; Vg. omite). Topónimo mencionado una sola vez en las SE, con motivo de la guerra habida entre Benjamín y el resto de las tribus, originada por el abuso cometido por los habitantes de Gabaa con la mujer de un levita[1]. Su localización se ignora. Moore propuso una corrección que ha sido muy aceptada por todos los críticos; consiste en vocalizar el *ᶜain* de Gidᶜōm con *qāmēṣ*, tomando la *mēm* final como sufijo pronominal, con lo que *ᶜad gidᶜōm* queda convertido en *ᶜad gidᶜām* y la traducción no sería «hasta Gidᶜōm» sino «hasta hacerlos pedazos». Algunos críticos quieren que Gidᶜōm sea corregido en Migrōn, por la relación que tiene con el Rimmōn del pasaje, al comparar con el contexto de otro pasaje[2] en que creen ver una alusión más o menos oscura a Rimmōn; la traducción sería en tal caso «Rimmōn en Migrōn». Se ha creído ver en Zacarías una alusión a los benjaminitas que no fueron alcanzados por sus enemigos[3].

[1]Jue 20,45. [2]1 Sm 14,2. [3]Zac 12,11.

Bibl.: A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes*, París 1908, pág. 684. R. TAMISIER, *Le livre des Juges*, en *La Sainte Bible*, París 1949, pág. 293. *Miqr.*, II, col. 445. SIMONS, § 639.

M. GRAU

GIDᶜŌNĪ («con mano herida», cf. ár. *ğadaᶜ*^{un}; Γαδεωνί; Vg. *Gedeon*). Padre de ʾĂbīdān, príncipe de la tribu de Benjamín durante el Éxodo[1].

[1]Nm 1,11; 2,22; 7,60-65; 10,24.

Bibl.: NOTH, 336, pág. 227. *Miqr.*, II, col. 446.

GIEZÍ (heb. *ğēḥăzi*, «valle de la visión»?, «el de los ojos saltones»?; cf. ár. *al-ğāḥiz*; Γιεζί; Vg. *Giezi*). Criado del profeta Eliseo de quien se ignora patria y familia. Se le menciona por primera vez en el episodio en que el profeta anuncia a la piadosa sunamita que tendrá un hijo[1]. Este hijo muere a causa de una insolación producida estando en la era y su madre acude en busca de Eliseo, para que, de la misma forma que anteriormente intercedió a Dios para que se lo concediese, consiga ahora volverlo a la vida. El profeta envía por delante a Giezí con la orden de que coloque su bastón sobre la cabeza del muchacho muerto[2]. Resulta dudoso el significado de este hecho; algunos autores sugieren que colocando su bastón sobre él se impedía que fuese enterrado antes de la llegada de Eliseo; otros suponen que Giezí hubiera debido obrar el milagro por medio de su bastón — como Moisés en su día lo había hecho —, pero sus virtudes y su fe fueron limitados; unos terceros suponen que con ello Eliseo se propone demostrar que la magia no sirve de nada y que el verdadero milagro solamente puede realizarlo Dios. Eliseo, al llegar, sube a la habitación en que se halla el cadáver y pide a Dios que obre el milagro[3]. El episodio de esta resurrección tiene detalles semejantes a la que efectuó Elías con el hijo de la viuda de Ṣārēfat[4].

Nuevamente se menciona a Giezí en el episodio de → **Naᶜămān**. Este general sirio estaba enfermo de lepra. Enterado de los milagros de Eliseo, marcha a su encuentro, acompañado de ricos presentes[5]. El profeta le aconseja que se bañe siete veces en las aguas del Jordán; Naᶜămān, acostumbrado a las pantominas de los falsos profetas, se maravilla de tal consejo, pero al fin lo efectúa y queda limpio, reconociendo por la insuficiencia del medio el poder del Dios de Israel[6]. Una vez curado intenta recompensar a Eliseo, pero éste no acepta nada[7].

Giezí, sin embargo, corre tras el séquito del general y con artimañas le pide furtivamente cierta cantidad de dinero, alegando que era para socorrer a unas terceras personas. Naʿămān le entrega más de lo que le pide, mas enterado Eliseo de la avaricia y simonía de su criado, le castiga con la lepra de que poco antes había curado al sirio[8].

Giezí vuelve a aparecer tres capítulos después, describiendo al rey las maravillas obradas por su señor Eliseo[9]; aunque por algunos se acepte que Giezí siguiese al servicio de Eliseo a pesar de su enfermedad, otros, más acertadamente, suponen que el episodio está cambiado de lugar, y que debe colocarse antes del cap. 5, en que se describe su pecado y enfermedad. Indudablemente, si Giezí hubiese estado ya leproso no habría hablado directamente con el rey.

[1]2 Re 4,12-17. [2]2 Re 4,18-31. [3]2 Re 4,31-37. [4]1 Re 17,17-24. [5]2 Re 5,1-9. [6]2 Re 5,10-15. [7]2 Re 5,15-19. [8]2 Re 5,19-27. [9]2 Re 8,1-6.

Bibl.: E. MANGENOT, *Giézi*, en *DB*, III, París 1912, cols. 236-238. F. SPADAFORA, *Giezi*, en *ECatt*, VI, Roma 1951, col. 387. HAAG, *Gechazi*, col. 518. *Miqr.*, II, col. 474.

R. SÁNCHEZ

GIGANTES (heb. *nĕfīlīm*, de *nāfal*, «agredir con fuerza»; γίγας pl. γίγαντες, «robusto», «fuerte»; Áq. ἐπιπίπτοδτες; Sím. βιαῖοι; Vg. *gigantes*). La traducción griega y la latina de la Biblia varían mucho al hablar de los «gigantes» o «titanes». No raras veces traducen una misma palabra original por varias distintas o ponen gigantes donde en el original no se habla de ellos. De consiguiente, es necesario atender al hebreo genuino, donde tal sea el texto, y proceder por conceptos o grupos de cosas que puedan referirse o se hayan referido a los gigantes en la Biblia.

I. MITOLOGÍA. En la mitología clásica griega y romana, donde había cabida para toda clase de dioses y semidioses, figuraban los gigantes o titanes, de estatura y fuerzas descomunales, de progenie semidivina. Por otra parte, la imaginación popular, concrecionada en cuentos y leyendas, habló con frecuencia de la existencia de los gigantes. Pero en ambos casos no se hizo más que desorbitar en tamaño y atributos los datos reales de individuos o razas de corpulencia relativamente mayor con respecto a otras. En la Biblia no hay ninguna fantasía ni afirmación estrictamente mitológica.

II. LOS NĔFĪLĪM. Exige especial explicación el pasaje genesíaco en que se habla de los matrimonios perniciosos de los «hijos de Dios» con las «hijas de los hombres» y la existencia de gigantes héroes famosos, poco antes del Diluvio[1]. Este lugar acució la problemática desde los primeros tiempos de la interpretación bíblica. Se han dado de él varias soluciones. Algunos hablan de los nĕfīlīm como de hijos de padre divino y madre humana, en plena concepción mitológica, en virtud de fragilísimos argumentos. La literatura judía y algunos santos Padres creyeron que fueron ángeles y mujeres los que vivieron en matrimonio sobre la tierra, pero este modo de pensar cayó en descrédito cuando ya desde el siglo IV D.C., se penetró más en el conocimiento de la naturaleza pura espiritual de los ángeles. Otros han querido ver en el pasaje una cita implícita que no hubiera hecho suya el hagiógrafo y que por lo mismo tuviera resabios de mitologismo. Otros han preferido considerarlo una glosa muy posterior, fundados sobre todo en la endeblez de las leyes del ritmo y estilo hebreos.

La solución más conforme con las literaturas antiguas del Próximo Oriente es considerar a los «hijos de Dios» como los miembros del pueblo fiel a las promesas y a la religión revelada, ya en época ante y postdiluviana, y a las «hijas de los hombres», como representantes de los pueblos que se separaron de la auténtica religión. Es natural que tales matrimonios originaran perturbaciones morales gravísimas, mezcladas con crasas idolatrías. Tal explicación ya de antiguo se concrecionó en la afirmación de que los «hijos de Dios» eran los setitas[2] y las «hijas de los hombres» las cainitas[3]. Estando, pues, en un marco limpiamente histórico, los nĕfīlīm no son más que héroes famosos, descritos con rasgos hiperbólicos, pero siempre dentro de la categoría humana de los pueblos antiguos[4]. Lo cual aumenta en probabilidad si se tiene en cuenta los dos siguientes apartados.

[1]Gn 6,1-4. [2]Gn 5,1-3; 4,26; 5,22. [3]Gn 4,8-17.19-24. [4]Cf. Nm 13,33; Dt 3,11.

III. PREHISTORIA. La exploración sistemática de las riberas del Jordán y las excavaciones realizadas hasta ahora han puesto de manifiesto con plena evidencia que por lo menos desde el IV milenio A.C. razas fuertes del neolítico dominaron en Palestina, especialmente en Transjordania. Aquí la cultura megalítica ha dejado soberbios y variados ejemplos de sus construcciones ciclópeas de carácter religioso y funerario. Pueden verse aún hoy dólmenes, y menhires que debieron de impresionar vivamente a las razas semíticas invasoras. Los pueblos de la cultura megalítica fueron aniquilados paulatinamente por los nuevos ocupantes de Palestina[A].

[A]N. GLUECK, *The Other Side of the Jordan*, New Haven 1940, pág. 120; íd., *The River Jordan*, Londres 1946, págs. 126, 131.

IV. ETNOGRAFÍA. La Biblia ha dejado pistas para penetrar suficientemente en el misterio de los pueblos megalíticos palestinos o sus afines. Habla de los siguientes. Suele conocérseles por poblaciones autóctonas de Canaán, aunque tal denominación no es absolutamente exacta.

1. LOS ʿĂNĀQĪM. Tal vez en virtud de la etimología han de considerarse como hombres «de largo cuello»[1]. Ocuparon la región que fue de Judá y predominantemente Hebrón. Fueron aniquilados por Josué[2] y quedaron de ellos restos en Gaza, Gat y ʾAšdōd (→ **Anaquitas**).

2. LOS RĔFĀʾĪM. Ocuparon la Transjordania, del Hermón hasta ʿAmmōn, y quizá por esto tuvieron una mayor pervivencia. Se les ve también en Galaad y fueron exterminados por amorreos[3]. Entre ellos fue famoso el rey ʿŌg, uno de sus últimos restos en poder territorial. Fueron vencidos por Josué[4] (→ **Rĕfāʾīm**).

3. LOS ʾĒMĪM. Fueron habitantes de la región de Moab. Formaron un pueblo grande y numeroso y eran de gran estatura; junto con los ʿănāqīm eran considerados rafaítas, pero los moabitas les llamaron ʾēmīm[5].

4. LOS ZAMZUMMĪM. Los zamzummīm habitaron la región de Ammán. Fue pueblo grande, numeroso y de

gran talla, pero los ammonitas los vencieron, se apoderaron del país y se establecieron en su lugar. Eran parte de los rĕfā'īm[6]. Los zūzīm mencionados en otra parte[7] han de equivaler al mismo pueblo.

[1]Nm 13,13.28; Dt 1,28; 2,19-21; 9,25. [2]Jos 11,21-22. [3]Gn 14,5; 15,20-21; Dt 2,11.20; 3,11.13. [4]Jos 12,4; 13,12; 17,15. [5]Dt 2,10-11. [6]Dt 2,20-21. [7]Gn 14,5.

V. Geografía. Dos noticias geográficas tienen relación con los gigantes en la Biblia:

1. Valle de los rĕfā'īm o de los titanes. El valle de los rĕfā'īm o, según traducen lls LXX, de los titanes, se ha de identificar con la llanura de el-Beqā', al suroeste de Jerusalén, y llega hasta Liftā; sus puntos más sobresalientes serían Ra's el-Nadīr y Wādī el-Mēs[A].

2. Lecho de hierro de ʿŌg. Se habla de un lugar concreto, al decirse que en tiempo en que se escribió la última redacción del Deuteronomio se conservaba todavía en Rabbat ʿAmmōn el lecho de basalto de ʿŌg, el refaíta, de raza de «gigantes»; son gigantescas las medidas de su «lecho», que son nueve codos de largo por cuatro de ancho[1], es decir, de unos 4,5 × 2 m. Tales medidas reflejan la grandeza del monumento funerario, no del que estuvo dentro.

[A]Abel, II, pág. 402.

[1]Dt 3,11.

VI. Hipérboles literarias. A veces se hallan frases en la Biblia en que aparece la idea o la palabra para indicar titanes referida a hombres reales, pero que sólo son exageraciones literarias, motivadas por las circunstancias concretas en que se pronuncian. Amós dice de los amorreos que son «altos como cedros, fuertes como robles»[1]. Cuando los exploradores enviados a Palestina traen noticias al campamento del Éxodo, queriendo disuadir de la conquista proyectada, dicen: «Allí hemos visto a los gigantes descendientes de ʿĀnāq, de la raza de los nĕfīlīm, y resultamos nosotros... cual langostas»[2]. En realidad, ese pueblo fue siendo aniquilado por otras razas no tan «gigantes» como él, y los israelitas, al entrar en Palestina, ni siquiera los hostilizaron[3], y en la narración del paso del Jordán se ironiza sobre el informe de grandeza invencible que habían dado los exploradores[4].

[1]Am 2,9. [2]Nm 13,33. [3]Dt 2,9. [4]Dt 9,2.

VII. Cualidades morales de los gigantes. A veces se habla de la índole y de las características morales de los «gigantes», cuando se comentan o meditan datos de libros precedentes. Sea por dimanar de su cultura, sea por resultar de su estatura, se condena su violenta soberbia y la seguridad que ponen en sus propias fuerzas, oponiéndose con ello a Dios[1].

[1]Bar 3,26 y sigs.; Eclo 16,7; Sab 14,2.

VIII. Antropología. De vez en cuanto aparecen en la convidencia de un pueblo, tipos antropológicos de grandeza física excepcional. Eran tanto más admirados cuanto más dependía la defensa de la civilización en que nacieron de la fuerza bruta. Este fenómeno que ha ocurrido en todas las épocas de la historia, tiene su obvio reflejo en la Biblia. Goliat era gigantesco[1]. Lo mismo que varios filisteos[2], y, para no multiplicar los ejemplos, el mismo Saúl es alabado por su estatura prócer[3].

[1]Sm 17,23-54. [2]2 Sm 21,16-22; 1 Cr 20,4.6.8. [3]1 Sm 10,23.

IX. Escatología. El mismo término rĕfā'īm, que se aplica a una raza de Canaán, tiene, tanto en lengua cananea como en la hebrea, el sentido de «manes», «sombras» o «difuntos», con los cuales no se ha de confundir. Las versiones traducen inexactamente a veces por «médicos» (raíz *rāfā'*, «curar»; Vg. *medici*, *mortui*) o «gigantes»[1]. En realidad se trata de las almas que han bajado al šĕ'ōl. Tal vez el término se aplicó primero a los difuntos de mayor categoría, pero luego sirvió indistintamente para designarlos a todos. La concepción tiene analogías con los *inferi* del mundo clásico. Los manes de los difuntos llevados a una vida inerte y triste. Durante este estadio veterotestamentario, en realidad no se había realizado todavía la redención de Jesucristo ni habían quedado abiertas las puertas del «infierno» o del Hades, a una vida más feliz.

[1]Is 14,9; 26,14.19; Sal 88,11; Prov 2,18; 21,16.

Bibl.: A. Barrois, *Canaan, Populations*, en *DBS*, I, col. 999. J. Enciso, *Los gigantes de la narración del Diluvio*, en EstB, 1 (1941), págs. 534-557, 647-667; íd., *Los hijos de Dios en Gén. 6,1-4*, en EstB, 3 (1944), págs. 189-227. F. Spadafora, *Dizionario Biblico*, Roma 1955, págs. 273-274. Haag, cols. 1535-1536. A. Colunga - M. García Cordero, *El Pentateuco*, 2.ª ed., Madrid 1962, págs. 126-128, con bibliografía. W. G. Williams, *Giant*, en *The Interpreter's Dictionnary of the Bible*, II, Nueva York 1962, págs. 389-390.

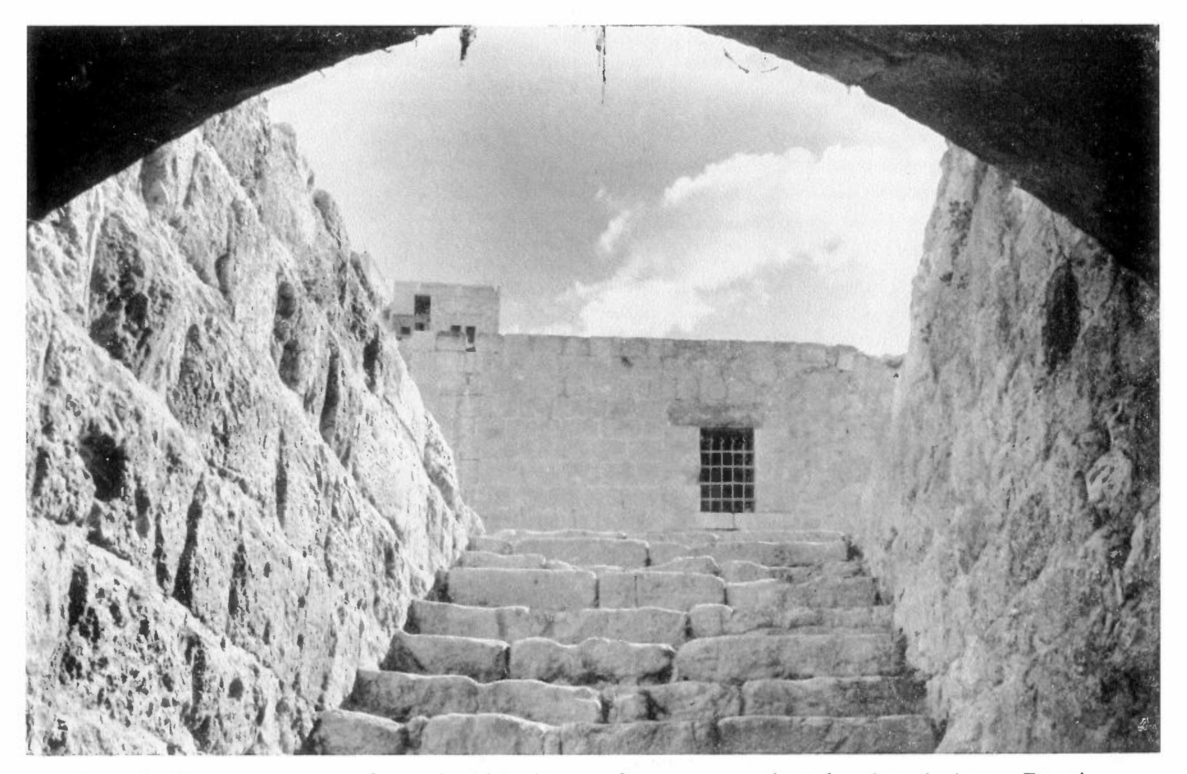
S. Bartina

GIGAS LIBRORUM. Manuscrito latino de la Biblia, generalmente siguiendo el texto de la Vg. Se le llama «el gigante de los libros» por sus proporciones: son necesarios tres hombres para levantarlo. Los 309 folios de pergamino muy grueso miden 0,875 × 0,45 m. Se conserva en la Biblioteca Real de Estocolmo. En él existe una nota fechada en 1295. Además de la Biblia contiene los libros de Flavio Josefo, las *Etimologías* de san Isidoro, la epístola apócrifa de san Pablo a los tesalonicenses, comentarios — anteriores a san Jerónimo — de los tres primeros evangelios y a la carta de Santiago, etc. Los Salmos son la traducción de san Jerónimo a partir del hebreo y no los de la Vg., y el Apocalipsis y los Hechos de los Apóstoles son de una traducción también anterior a la Vg.

Bibl.: J. Belsheim, *Die Apostelgeschichte ... aus dem Gigas Librorum*, Cristianía 1879.

J. A. Palacios

GĪḤŌN (posiblemente del heb. *gḥw*, «brotar», «hacer erupción», más la desinencia *ōn*; Γεῶν, Γηῶν; Vg. *Gehon*). Nombre hebreo de dos topónimos bíblicos: 1. Segundo brazo del río que salía del Edén, que «rodeaba toda la tierra de Kūš»[1]. Los LXX traducen (y, por tanto, identifican) el Šiḥōr de Jeremías 2,18 con Γηῶν, Giḥōn. En el Eclesiástico 24,27 vuelve a mencionarse el Giḥōn con motivo del elogio de la sabiduría como obra de Dios, «que rebosa instrucción como el Nilo, / como el Giḥōn en días de vendimia». La localización de este río es sumamente difícil y las que se han propuesto no pasan de ser mera hipótesis. Siguiendo al pie de la letra el relato de Génesis, sabemos que del paraíso salía un



Jerusalén. Entrada actual a la fuente de Giḥōn. Esta escalera, muy posterior a las obras de Acaz y Ezequías, se hizo necesaria a causa de la elevación que experimentó el cauce del Cedrón en el transcurso de los siglos. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

río que luego se dividía en cuatro ramales: Pīšōn, Gīḥōn, Tigris y Éufrates. Algunos críticos suponen como una glosa posterior a los vers. 10-14, en que se describen estos ríos, quizá incluida con el ánimo de intentar localizar el paraíso. Pero dejando de lado este problema, observamos que de los cuatro ríos tratados hay dos perfectamente conocidos, Tigris y Éufrates, que tienen su nacimiento en Armenia, para luego desembocar en el golfo Pérsico. Por este motivo no parece demasiado congruente la identificación adoptada por los LXX en el pasaje de Jeremías o la de Flavio Josefo, que lo hacen con el Nilo. Esto se basa en el hecho de la explicación que se da en Génesis, aplicada al Giḥōn, que «rodeaba toda la tierra de Kūš», y que Kūš se ha identificado tradicionalmente con Etiopía. La incongruencia de esta teoría se debe a la lejanía excesiva del Nilo con el Tigris y el Éufrates, ya que coincide con el recinto bíblico de acuerdo con el cual estarían próximos. Más relación tendría con el pasaje si el país de Kūš se acepta como idéntico al asirio *kaššū* que designa a los casitas y habría que buscarlo en las regiones septentrionales, habitadas por tribus árabes, habiéndose propuesto el río Geyhum el-Raʾs que desemboca en el mar Caspio. Otro nombre, tan hipotético como el anterior, es el del río Uku, el moderno Kerka, que atravesaba todo el país de los casitas.

[1] Gn 2,13.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 1, 1,3. J. Coppens, *Waar lag het paradijs?*, en *EThL*, 20 (1943), págs. 60-66. A. Clamer, *Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 120-121. A. Colunga - M. García Cordero, *Pentateuco*, en *La Biblia comentada*, I, Madrid 1960, págs. 76-78. *Miqr.*, II, cols. 481-482.

2. (ἡ Γειών [B], ὁ Γιών [A]; Vg. *Gihon*). Nombre de la única fuente de Jerusalén, que brota en una gruta a los pies de la colina del ʿŌfel sobre la cual se erguía la roca de los jebuseos, llamada por los árabes ʿAin Umm el-Darağ, «fuente madre de los escalones» — por los treinta y dos escalones por los cuales se desciende hoy hasta el manantial de abundantes aguas —, y por los cristianos ʿAin Sittī Maryam, «fuente de la Virgen». Se menciona en diversos lugares del AT: Salomón fue ungido en Giḥōn[1], Ezequías construyó un túnel que conducía el agua hasta el interior de la ciudad amurallada[2] y se relaciona con la curación de un ciego por Jesús[3].

Antiguamente el agua, después de llenar un pequeño depósito natural, se iba a perder en el valle del Cedrón que estaba en un nivel inferior; hoy, en cambio, está en un nivel bastante más elevado. Al parecer, ya hacia mitad del II milenio A.C se sintió la necesidad de que la fuente estuviese unida al interior de la ciudad amurallada por todo un sistema de obras hidráulicas, perfeccionadas luego a lo largo de la historia, a fin de que el agua no viniese a faltar en caso de largos asedios. Otras construcciones — piscinas y canales — se hicieron más bien para regar los jardines y huertos reales.

El primer sistema hidráulico tuvo por objeto facilitar el acceso al venero desde la cima de la colina. En una

primera tentativa, probablemente entre los siglos XVIII-XVI A.C., se empezó a perforar un pozo vertical, con la intención de alcanzar el nivel de las aguas y proseguir luego en línea más o menos recta hasta las mismas; pero la obra se abandonó, posiblemente a causa de la dureza de la roca que hacía infructuosas las tentativas de proseguir. No mucho después, una segunda tentativa tuvo pleno éxito: partiendo casi de la boca del pozo anterior o de algo más lejos, se construyó un túnel de forma tortuosa, de unos 65 m de largo, para una distancia en línea recta de unos 47 m. Se descienden 10 m y siguen otros 3 m de llano; aquí se encuentra una pared vertical de 2,70 m, que salvarían seguramente con una escalera móvil. La galería continúa en descenso a lo largo de otros 28 m, desembocando en un pozo vertical de 13 m de alto y de 2 a 4 m de diámetro: aquí venían a recoger el agua, extrayéndola con cuerdas y cubos. El agua, obturada su natural salida al valle, llegaba a través de otro túnel de unos 22 m. Probablemente, según defienden modernas interpretaciones, éste es el mismo *ṣinnōr* que se menciona durante el asedio de David a la ciudad jebusea[4]. Conocedor posiblemente David por algún desertor jebuseo, o por el medio que fuese, de la existencia de este paso, consiguió que Joab escalase el pozo y así se invadiese la fortaleza.

Unos decenios después de la conquista de la ciudad Salomón, para facilitar la extracción del agua y disponer de ella para el regadío de huertas y jardines en la parte baja del valle[5], emprendió nuevas obras; hizo abrir frente al mismo manantial una gran piscina de captación y regulación del agua y, sobre la fuente, en las rampas de la colina, dos canales sobrepuestos a distinto nivel a base de compuertas y zanjas laterales.

Dos siglos más tarde, Acaz, ante el peligro de invasión, para asegurar a la ciudad una cantidad mayor de agua que la que puede extraerse por el túnel subterráneo del ʿŌfel, hace derivar hacia la parte baja del Tiropeon la extremidad meridional del canal superior salomónico. Resulta un canal que bordea el flanco oriental de la colina casi a flor de tierra, con varias secciones abiertas para el regadío de los jardines reales, y conducen el agua a una gran piscina, hoy Birket el-Ḥamrāʾ, dentro de la ciudad amurallada de entonces. Esta nueva piscina o estanque, por relación a la primera de Salomón será llamada la «piscina inferior» y aquella, que no tenía nombre especial, será por un tiempo la «piscina superior» o «piscina vieja»[6].

Pero el canal de Acaz podía ser cortado y utilizado en caso de guerra por el enemigo. De ahí que Ezequías, previendo un posible asedio por parte de los ejércitos asirios, decidió llevar todas las aguas de Giḥōn directamente y en forma segura al interior de la ciudad. Para ello obturó el canal de Acaz e hizo excavar una nueva galería, que, atravesando subterráneamente la colina del ʿŌfel, llevaba todo el caudal de la fuente de Giḥōn al otro lado de la colina en su vertiente sudoeste. Taponando y disimulando la entrada primitiva a la fuente, sus aguas no podían ser utilizadas por los asediantes ni cortadas a los asediados. La disposición aparece fielmente explicada en la Biblia: «... Ezequías fue el que cubrió los manantiales de Giḥōn de arriba y condujo las aguas bajo tierra a occidente de la ciudad de David...»[7].

El túnel de Ezequías se descubrió en el primer tercio del siglo pasado; y en 1880 se halló casualmente cerca de su desembocadura una inscripción (→ **Siloé, Inscripción de**), en caracteres hebreos arcaicos (hoy en el Museo del Antiguo Oriente de Estambul), que describe su construcción, y grabada probablemente por los propios obreros que hicieron el canal. La galería arranca del Giḥōn, aprovecha unos veinte metros del túnel primitivo, se desvía luego a la izquierda y, siguiendo un trazado ondulante, sinuoso, de 512,50 m de longitud (1200 codos según la inscripción), con un desnivel de 2,18 m, va a desembocar en una piscina, cuya pared opuesta está más de 30 m del orificio del salida del túnel. Esta piscina, llamada hoy ʿAin Silwān, la piscina de Siloé del evangelio — ahora será ésta y no la salomónica «piscina superior» —, está a unos 80 m al noroeste de la piscina de Acaz y en un nivel superior de unos 12 m. Entre ambas se construyó aún otra para mayor reserva de agua. La altura del túnel varía desde 5 m en el extremo occidental hasta 1,60 m en el oriental; normalmente es de 1,60 a 2 m. La instalación de Ezequías sigue todavía hoy en perfecto funcionamiento.

[1] 1 Re 1,33.38.45. [2] 2 Re 18,17; 20,20; 2 Cr 32,30; Eclo 48,17. [3] Jn 9,7. [4] 2 Sm 5,6-8. [5] Cf. Ecl 2,5-6. [6] Is 7,3; 8,7; 36,2. [7] 2 Cr 32,30; cf. Is 22,9.11; 2 Re 20,20; Eclo 48,17.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 7, 14,5. L. VINCENT, *Jérusalem sous terre*, Londres 1911; íd., *Jérusalem antique*, París 1912, págs. 134, 141. R. WEIL, *La cité de David*, París 1920, págs. 44 y sigs., 139 y sigs., 155 y sigs. G. DALMAN, *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930, págs. 168-170. D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Florencia 1934, págs. 81-110. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, París 1939, págs. 228-238. J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, págs. 157-194. L. H. VINCENT, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, París 1954, págs. 260-312. *Miqr.*, II, cols. 482-483. G. E. WRIGHT - F. V. FILSON, *The Historical Atlas to the Bible*, 5.ª ed., Londres 1957, págs. 105, 106 y 108. K. KENYON, *Archaeology in the Holy Land*, Londres 1960, págs. 287-289.

R. SÁNCHEZ

GILʿĀD. Grafía hebrea de un nombre toponímico que la Vg. transcribe como → **Galaad**.

GILĂLAY («tortuga»; Ἰαμά; Vg. *Galalai*). Levita músico que intervino en la dedicación de las murallas de Jerusalén en tiempos de Nehemías[1].

[1] Neh 12,36.

Bibl.: NOTH, 349, pág. 230. *Miqr.*, II, col. 510.

GILBŌAʿ. Nombre hebreo de un monte más conocido corrientemente como → **Gelboe**.

GILGĀL. Grafía hebrea de un nombre toponímico que la Vg. transcribe como → **Galgal**.

GILGAMEŠ, Poema de. El poema de Gilgameš, conservado en lengua acádica en doce tablillas de arcilla, desarrolla un tema que ha interesado en todos los tiempos. Asuntos como el del hombre y su destino, el ansia de la inmortalidad y la realidad de la muerte, la naturaleza y los dioses, el amor y la aventura, la amistad y la lucha no han perdido actualidad. La epopeya

es el resultado de un largo y complejo proceso literario que, incorporando elementos dispares, de épocas y fuentes diversas, los agrupa en torno al héroe central, Gilgameš. La combinación artificial de múltiples temas, como el del diluvio y las aventuras de Utnapištim, los poemas de Gilgameš y de Enkidu, la búsqueda de la inmortalidad y otros mitos de carácter naturista, dio por resultado una obra potente y desigual, un relato heroico de profundo interés humano, destinado a dar sentido al héroe principal, que llega a ser juez de los muertos sin haber obtenido los honores de la divinización.

El estado de conservación del abundante material es bastante precario. La versión acádica procede de la biblioteca de Asurbanipal en Nínive y es una copia hecha en el siglo VII A.C., de un texto anterior. El poema nos es conocido por versiones anteriores al I milenio. Los fragmentos de la traducción hitita descubierta en los archivos de Bogazköy se remontan a la mitad del II milenio, lo mismo que un fragmento de la versión hurrita. Del período hammurabiano se conservan también porciones considerables pertenecientes a las tabillas I-III y X. La crítica interna permite retroceder aún más en el tiempo, pues esta misma versión parece ser una copia de un texto más antiguo. La fecha original de la composición acádica suele ponerse hoy en los comienzos del II milenio.

Relieve de Gilgameš, rey sumerio de Uruk. (Foto Museo del Louvre)



Las semejanzas literarias y doctrinales del poema con otras composiciones sumerias análogas son evidentes y han sido puestas de relieve por Gadd y Kramer. Estos autores han demostrado que la tablilla XII no formaba parte originaria del poema acádico de Gilgameš, sino que es una traducción literal de una epopeya sumeria. Las restantes tablillas, a pesar de sus semejanzas con otras composiciones sumerias, constituyen una obra de inspiración netamente acádica. Se conservan fragmentos considerables de la versión asiria en mejores condiciones a veces que los textos babilónicos. Las traducciones modernas de la epopeya suelen tener en cuenta estas porciones asirias.

El contenido del poema, siguiendo el orden y traducción de E. A. Speiser (*ANET*, págs. 72-99) es el siguiente:

TABLILLA I. Gilgameš, rey de Uruk, se hace insoportable a su país, tiranizándolo. Los dioses encargan a Aruru formar con arcilla un rival del tirano, Enkidu, que vive entre los animales y hace imposible la caza a los habitantes de Uruk. Un cazador propone que se envíe a Enkidu una cortesana con el fin de llevarle hasta Gilgameš. Enkidu no resiste a la meretriz. La cortesana consigue conducirle a la ciudad. Gilgameš tiene dos sueños que expone a su madre, la cual le explica su sentido: la sombra que ha visto es la figura de Enkidu que será su amigo y compañero de aventuras. Los dos hombres, en vez de luchar entre sí, emprenderán juntos una carrera triunfal.

TABLILLA II. Esta tablilla, muy fragmentaria, repite casi todos los pormenores de la anterior. Narra un combate entre Gilgameš y Enkidu en el mercado de la ciudad, con el resultado de una amistad definitiva entre los dos héroes.

TABLILLA III. Texto muy mutilado. Se desprende de él que Gilgameš decide hacer una expedición al monte de los Cedros para matar al gigante Huwawa. Enkidu trata de disuadirle sin conseguirlo y los dos héroes emprenden el viaje.

TABLILLA IV. Tablilla muy mal conservada. Los dos amigos llegan a la entrada del bosque en donde vive Huwawa. La puerta está custodiada por un vigía. Gilgameš tiene miedo. Enkidu le anima y entran sigilosamente en el bosque.

TABLILLA V. Los héroes se asombran de las bellezas de la morada del monstruo. Llega la noche y ambos tienen un sueño. Enkidu interpreta el del Gilgameš: «Cogeremos a Huwawa y le mataremos». Enkidu ve

Detalle de un cilindro de época acadia, en el que aparece Gilgameš luchando contra un león



en su sueño que los cielos retumban, la tierra se mueve, cae una espesa oscuridad y surgen relámpagos y llamaradas. Después no quedan más que cenizas en derredor. La continuación es casi ilegible. Parece deducirse que vencen al gigante, el cual quiere ser siervo de Gilgameš. Enkidu, temiendo un engaño, aconseja matarlo, y así lo hacen.

TABLILLA VI. Después del combate, Gilgameš se lava y acicala. Ištar se enamora de él y le promete honores, riquezas y reinos si acepta ser su esposo. Gilgameš la rechaza enérgicamente. Ištar se enfurece y pide venganza a su padre Anu. Anu envía el «Toro celestial» para castigar a Gilgameš; pero con la ayuda de Enkidu, el toro es vencido y hecho pedazos. Ištar, que presencia el combate desde los muros de Uruk, es menospreciada por Enkidu.

TABLILLA VII. Ištar se venga de Enkidu, enviándole una enfermedad mortal. Durante ella, tiene entre otros, un sueño sobre el reino de los muertos y la vida de los difuntos en él.

TABLILLA VIII. Muerto Enkidu, Gilgameš le llora durante seis días y seis noches. Aterrorizado por el espectro de la muerte, vaga por el campo sin encontrar consuelo.

TABLILLA IX. Resuelve ir a los confines del universo para preguntar a su antepasado Utnapištim, héroe del diluvio, el secreto de la inmortalidad. Pasa por el monte Mašu, donde están los hombres-escorpiones; sigue el camino que recorre el sol durante la noche hasta llegar al Este y descubre un oasis donde crece un árbol maravilloso. El resto de la tablilla está roto.

TABLILLA X. Gilgameš llega a la orilla del mar y encuentra a la ninfa Siduri. Ésta, creyendo que es un malhechor, cierra la puerta de su casa. Gilgameš consigue hablar con ella y le suplica que le enseñe el camino para llegar a Utnapištim. La ninfa le responde que sólo el dios Šamaš lo conoce y que para encontrar a Utnapištim es preciso atravesar las aguas de la muerte. Le aconseja buscar a Ursanabi, piloto de Utnapištim, que le transportará a la morada del superviviente del diluvio. Gilgameš consigue ver a Utnapištim, que le hace algunas consideraciones sobre la dificultuad de obtener lo que busca: los dioses no han revelado al hombre el día de la muerte.

TABLILLA XI. Gilgameš suplica a Utnapištim que le diga cómo encontró la vida. El héroe le cuenta la historia del diluvio. Antes de comunicarle el secreto, Utnapištim le somete a una prueba. En el fondo del mar hay una planta que comunica la vida; si Gilgameš consigue alcanzarla, conseguirá la vida. Logra hacerse con la planta y regresa a sus país. Durante el viaje, encuentra una fuente cristalina y se baña en ella; pero mientras lo hace, una serpiente le arrebata la planta. Entristecido, retorna a Uruk, donde continúa su vida normal, y gobierna el país.

TABLILLA XII. Esta tablilla es un apéndice traducido del sumerio, añadido a la composición acádica. Su contenido puede resumirse así: Después de la creación, un árbol, que crecía a la orilla del Éufrates, fue arrancado por el viento del sur. Ištar cogió una de sus ramas y la plantó en su jardín de Uruk con la intención de hacer algún día una cama y una silla. Los proyectos de Ištar fracasaron por la oposición de sus enemigos; pero Gilgameš recobra el árbol. Para recompensarle, la diosa hizo un tambor y una bagueta, dotados de fuerza mágica, y se los entregó a Gilgameš. Un día los dos objetos cayeron en el mundo subterráneo y Gilgameš no pudo recuperarlos. Gilgameš se acuerda de su amigo Enkidu y evoca su figura para informarse sobre la vida de ultratumba. Enkidu le hace una desoladora descripción. Los mejor tratados son los caídos en el campo de batalla. El destino de Gilgameš será el más apetecible si

consigue gran nombre, un tumba gloriosa y la honra de sus descendientes.

Bibl.: S. LANGDON, *The Epic of Gilgamesh*, Filadelfia 1917. A. UNGNAD - H. GRESSMANN, *Das Gilgamesch-Epos*, 1919. C. J. GADD, en *RA*, 21 (1933), pág. 126 y sigs. S. N. KRAMER, en *JAOS*, 64 (1944), pág. 7 y sigs. A. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Paralells*, Chicago 1946. J. J. STAMM, *Das Gilgameshepos und seine Vorgeschichte*, en *Asiat. Studien*, 6 (1952), págs. 9-29. E. A. SPEISER, *Akkadian Myths and Epics*, en *ANET*, 2.ª ed., Princeton 1955, págs. 72-99. G. BURCKHARDT, *Das Gilgamesch-Epos*, Wiesbaden 1958. G. FURLANI, *Miti Babilonesi e Assiri*, Florencia 1958. L. MATOUS, *Die Entstehung des Gilgamesch-Epos*, en *Das Altertum*, 4 (1958), págs. 195-208. A. SCHOTT, *Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, Stuttgart 1958. A. M. FRENKIAN, *L'épopée de Gilgamesh et les poèmes homériques*, en *Studia et Acta Orientalia*, 2 (1959), págs. 89-105. W. VON SODEN, *Beiträge zum Verständnis des babylonischen Gilgamesch-Epos*, en *ZA*, 53 (1959), págs. 209-235. A. FALKENSTEIN, *Zur Überlieferung des Epos von Gilgamesch und Huwawa*, en *JNES*, 19 (1960), págs. 65-71. J. FRIEDRICH, *Zur Einordnung hethitischer Gilgamesch-Fragmente*, en *Or*, 30 (1960), pág. 90 y sigs. *Gilgames et sa légende*, en *Études recueillies par P. Garelli, à l'occasion de la 7.ᵉ Rencontre Assyriologique Internationales*, Paris 1960, contiene una serie de estudios sobre cuestiones y materias referentes a la epopeya. F. NÖTSCHER, *Die Gilgamesch-Dichtung*, en *Augustinianum*, 1, 1961, 120-123. H. OTTEN, *Die erste Tafel des hethitischen Gilgamesch Epos*, en *Istanbuler Mitteilungen*, 8, Estambul 1958, págs. 93, 125.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

GĪLŌH (Γηλώμ, Γωλά; Vg. *Gilo*). Ciudad de la montaña, asignada a la tribu de Judá[1]. Lugar de origen de ʿĂḥītōfel, consejero de David[2]. El gentilicio aparece transcrito erróneamente en el pasaje paralelo de Crónicas, como Pĕlōnī[3]. Se identifica comúnmente con Ḫirbet Ğālā (no con Beit Ğālā), situado a unos 2 km y medio al oeste de Beit Immar y a unos 10 y medio al nornoroeste de Hebrón. Algunos discrepan de tal identificación, basándose: 1.º en la carencia de pruebas arqueológicas antiguas, anteriores al período bizantino; 2.º por quedar muy apartado de la circunscripción de el-Ẓāhiriyah, en donde se sitúan las demás ciudades enumeradas en la lista de Josué y 3.º en falsos argumentos filológicos para poder identificar Gilōh = Ğālā.

[1] Jos 15,51. [2] 2 Sm 15,12; 23,34. [3] 1 Cr 11,36.

Bibl.: W. F. ALBRIGHT, en *ZAW*, 6 (1929), pág. 2. ABEL, II, pág. 338. B. UBACH, *Josué*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1953, págs. 132-133. *Miqr.*, II, col. 495, con bibliografía. SIMONS, §§ 319 (A/11), 778, 843, 1529.

M. V. ARRABAL

GILONITA (heb. *ha-gilōnī* «[habitante] de Gilōh»; ὁ Γελμοναῖος, ὁ Γελωνίτης; Vg. *Gelonites*). Originario de Gilōh, aplicado únicamente a ʿĂḥītōfel[1]. En el pasaje paralelo de Crónicas se trascribe erróneamente *pĕlōnī* (ὁ Φελωνί, ὁ Φαδωνεῖ [en un códice minúsculo de B y A]; Vg. *Phelonites*), quizá debido a un error del copista hebreo, que han conservado las versiones[2].

[1] 2 Sm 15,12; 23,34. [2] 1 Cr 11,36.

Bibl.: É. DHORME, 1 *Chroniques*, en *BP*, I, pág. 1298. SIMONS, §§ 778, 843.

GIMNASIO (γυμνάσιον; Vg. *gymnasium*). En la antigüedad clásica, lugar donde la juventud practicaba la educación física y se entrenaban los atletas profesionales (→ **Educación**). Existían en todas las ciudades de alguna importancia, siendo muchas las que poseían varios (Pérgamo llegó a tener seis; Atenas tenía tres, la *Academia*, el *Cynosarges* y el *Lyceum*) y también se construyeron junto a los grandes santuarios. Su forma más corriente era un gran patio rodeado de una columnata, peristilo, para los ejercicios al aire libre, un espacio cerrado para la lucha y se procuraba construirlos cerca de una corriente de agua, donde los atletas pudieran bañarse. Poco a poco tomaron el aspecto de un edificio monumental y en el mundo romano se combinaron con las termas. Vitrubio describe el gimnasio ideal compuesto de un peristilo cuadrado de unos cien metros de lado, que tiene en su parte oriental habitaciones cuadrangulares o exedras con asientos para las lecciones de filósofos y retóricos, una pieza más amplia destinada a las exhibiciones de lucha que estaba rodeada de otras dependencias menores, vestuario, depósitos de aceite para los atletas, baños fríos o calientes, etc. Debía poseer además dos pórticos y unos jardines para los paseantes. Aunque Vitrubio no habla de ello, existían en todos los gimnasios altares y hasta templos dedicados a las divinidades protectoras de los juegos.

La helenización de Oriente, comenzada por las conquistas macedónicas, afectó también a los judíos de la Diáspora. A su vez, ellos hubieron de influir directamente en Jerusalén, a causa de sus viajes y sus relaciones con los israelitas. A ello se debe añadir la fundación de ciudades helenísticas en Palestina (Samaría, Filadelfia, Filoteria, Escitópolis, Magdala, etc.), generalmente sobre el solar de anteriores poblaciones. En estas ciudades, construidas según planos griegos, no podía faltar un gimnasio. La influencia helénica fue, por tanto, avanzando rápidamente, y no debe extrañar que los hebreos se sublevasen ante la idea de establecer gimnasios en su país[1], como parte de la política helenizadora de los seleucidas. Tal fue el origen de la guerra que mantuvieron los macabeos. Los grupos helenistas estuvieron representados incluso entre la clase sacerdotal, llegando el sumo sacerdote Jasón a fundar un gimnasio en Jerusalén[2].

[1] 1 Mac 1,14. [2] 2 Mac 4,9-15.

Bibl.: PAULY-WISSOWA, VII, cols. 2004-2006. E. N. GARDINER, *Athletics in the Ancient World*, Londres 1930. M. NOTH, *The History of Israel*, 2.ª ed., Londres 1960, pág. 361 y sigs. (trad. ingl.).

E. RIPOLL

GIMZŌ («lugar de sicómoros?»; Γαμζώ; Vg. *Gamzo*) Ciudad de Judá, en la Šĕfēlāh o «país bajo», que fue tomada por los filisteos junto con las villas de su dependencia[1]. Su nombre primitivo se ha conservado en la moderna población de Ğimzū, situada a unos 5 km al sudeste de Lydda y a 7 km al este de el-Ramlah.

[1] 2 Cr 28,18.

Bibl.: ABEL, II, pág. 338. *Miqr.*, II, col. 519. SIMONS, §§ 234, 1003, 1005, 1632.

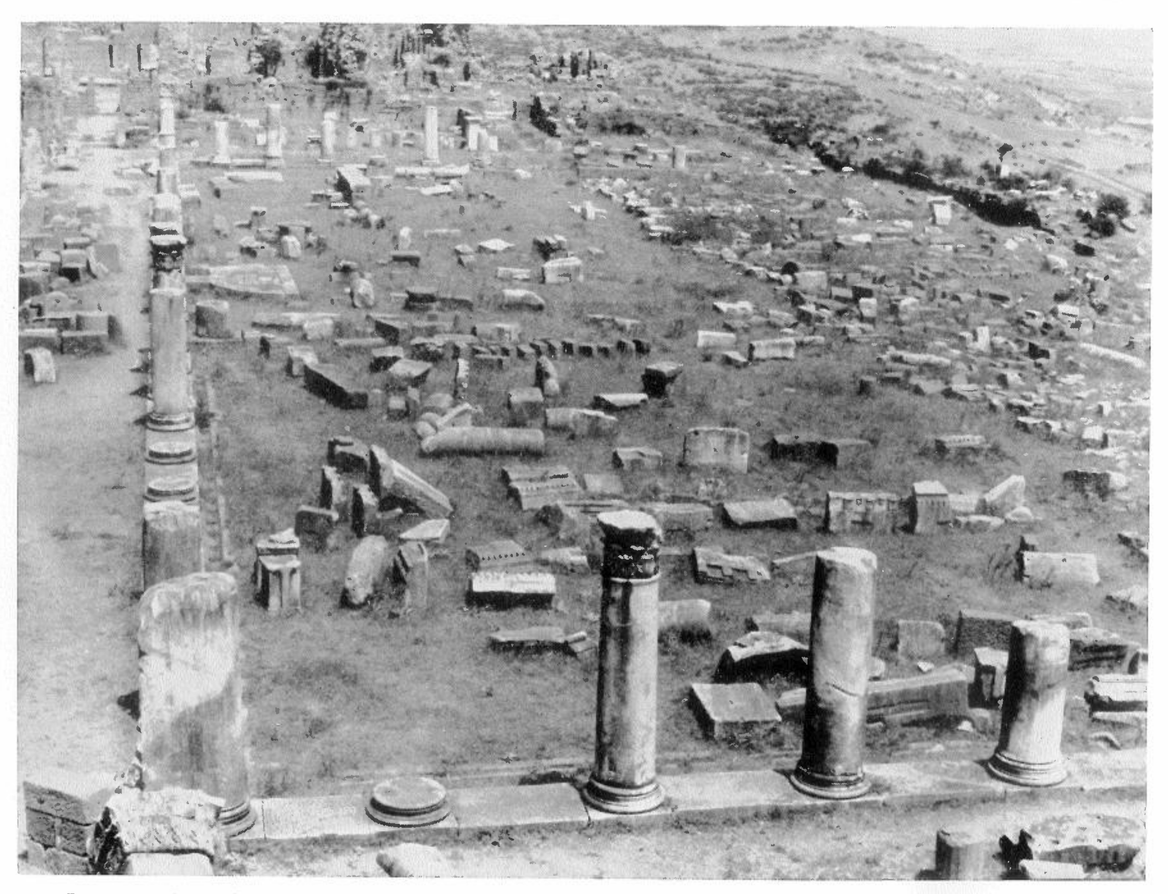
J. A. PALACIOS

GĪNAT (et.?; Γωνάθ; Vg. *Gineth*). Padre de → **Tibnī**, uno de los aspirantes al trono del reino de Israel a la muerte de → **Zimrī**[1]. Se estima que no es nombre de persona, sino el de la familia, la tribu o el lugar en que Tibnī naciera.

[1] 1 Re 16,21.22.

Bibl.: NOTH, 344, pág. 240. *Miqr.*, II, cols. 483-484.

M. GRAU



Pérgamo. Gimnasio de los efebos en la Acrópolis. Este gimnasio estaba instalado en tres terrazas a distinto nivel. El de los jóvenes, de diez a quince años, ocupaba la terraza mediana, y estaba rodeado por el norte de un pórtico doble. (Foto P. Termes)

GINETH. Transcripción adoptada por la Vg. para el nombre llamado en hebreo → **Gīnat.**

GINNĔTŌN («jardinero»?; Γανναθών [B], Γααννα-θών [A], 'Ανατώθ [S]; Vg. *Genthon*). Jefe de una familia sacerdotal, al frente de la cual estaba → **Mĕšullām** en la época del sumo sacerdote Joaquim[1]. Según la mayoría de los autores, se ha de identificar con el personaje llamado Ginnĕtōy, que regresó de Babilonia en compañía de Zorobabel[2]; otros opinan que, en la generación siguiente, hubo entre los sacerdotes un jefe de familia en la genealogía correspondiente. No obstante, parece probable que Ginnĕtōn fuese el nombre que figuró al principio en el T. M. y que luego se alteró debido a una grafía defectuosa del *nūn* final que se confundió con el *yōd*.

[1]Neh 12,16. [2]Neh 12,4.

Bibl.: NOTH, 357, 358, pág. 240. *Miqr.*, II, col. 539.

T. DE J. MARTÍNEZ

GINNĔTŌY. Nombre de un jefe de sacerdotes, que regresó de la Cautividad babilónica con Zorobabel[1] (→ **Ginnĕtōn**).

[1]Neh 12,4.

GIRGĀŠĪ (Γεργεσαῖος; Vg. *Gergesaeus*). Uno de los descendientes de Canaán mencionado en la Tabla de las Naciones[1]. Formaron parte de la población de Palestina anterior a la llegada de los israelitas procedentes de Egipto y con los cuales se encontró Josué[2]. Los datos a ellos referentes que la Biblia aporta son sumamente concisos; se limita a incluirlos en la lista de los pobladores preisraelitas de Palestina, intercalándolos unas veces entre jebuseos y amorreos[3], otras entre hititas y amorreos[4], otras entre pereceos y amorreos[5] y otras entre hititas e hiwwitas[6].

La identificación de este pueblo es sumamente complicada. En las listas egipcias se ha encontrado el nombre de *qarqiša*, uno de los pueblos que, aliados con los hititas, lucharon contra Ramsés II. El nombre equivale al asirio *gargiša* y está emparentado con la toponimia hitita que menciona en el país de *gašga*, al norte del Éufrates, los nombres *gašgaš* y *gašgašma*; únicamente los diferencia el cambio de *š* en *r*, fenómeno que se da en asirio. El nombre se encuentra también en Ugarit (*grgs*).

El Talmūd, por su parte, incluye una 'aggādāh según la cual los girgāšī emigraron a África en tiempo de Josué, siguiendo la voluntad de Dios. Procopio de Ce-

sarea señala a su vez en el siglo VI que los girgāšī, junto con jebuseos y otros pueblos, emigraron de Palestina a la llegada de los israelitas y, no encontrando sitio en Egipto, continuaron por la costa del norte de África hasta llegar a Numidia, en donde grabaron una inscripción, dando fe de su éxodo de Palestina al llegar Josué.

Relacionada con ésta está otra leyenda rabínica, según la cual los girgāšī establecidos en África pidieron a Alejandro Magno que les devolviese el país que siglos antes les habían arrebatado, a lo que los judíos moradores de Palestina contestaron que, efectivamente, ellos debían regresar a Palestina; pero no como dueños, sino como esclavos, ya que tal condición tenían cuando siglos antes escaparon. En Cartago se han encontrado inscripciones púnicas en las que se leen onomásticas, tales como *girgaši*, *gargaš* y *gargašam*, lo que ha dado pie a algunos para aceptar si no toda, al menos gran parte de la tradición judía.

No son convincentes los argumentos que algunos han propuesto, intentando explicarlos filológicamente. Hay algunos autores que supusieron, sin pruebas decisivas, que su inclusión entre los otros pueblos preisraelitas era una inserción artificial debida al Deuteronomista. Su identificación con los gergesenos representaría una nueva forma de explicar su hábitat e historia (→ **Gergesa**).

[1]Gn 10,16; 1 Cr 1,14. [2]Gn 15,21; Dt 7,1; Jos 3,10; 24,11; Neh 9,8. [3]Gn 15,21. [4]Dt 7,1. [5]Jos 3,10. [6]Jos 24,11.

Bibl.: M. LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, I, Weimar 1898, pág. 252. F. BÖHL, *Kananäer und Hebräer*, Leipzig 1911, pág. 66. A. LEGENDRE, *Gergéséen*, en *DB*, III, París 1917, cols. 210-211. ABEL, I, págs. 322-325, con estudio detallado y amplias notas bibliográficas. A. PENNA, *Gergesei*, en *ECatt*, VI, Roma 1951, col. 110. *Miqr.*, II, cols. 550-551, con más bibliografía. HAAG, cols. 577-578. SIMONS, § 94.

R. SÁNCHEZ

GIRZITA (k. *ha-girzī*, q. *ha-gizrī* ὁ Γερζαῖος [A], B. omite; Vg. *Gerzi*). Pueblo del sur de Palestina hasta Egipto, cuyo territorio asolaba David en sus incursiones desde Ṣiqĕlāg[1]. Se ha conjeturado que es una ditografía de gesurita (heb. *ha-gĕšūrī*), dado que no se encuentra en las fuentes extrabíblicas. Abel considera que los girzitas pertenecían problablemente al pueblo de los amalecitas y que quizá habitaron en el-Ǧezariyah, cerca de Tell el-Fārᶜah, a 25 km al sudeste de Gaza.

[1]1 Sm 27,6-9.

Bibl.: ABEL, I, pág. 271. A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 452-453. *Miqr.*, II, col. 554.

M. MÍNGUREZ

GIŠPĀ᾿ (et.?; Γεσφά [S]; Vg. *Gaspha*). Uno de los dos jefes de los netineos que habitaron en el ᶜŌfel después de la repoblación de Jerusalén[1].

[1]Neh 11,21.

Bibl.: NOTH, 364, pág. 240. *Miqr.*, II, col. 570.

ǦISR, Tell el-. Nombre árabe moderno identificable con la ciudad palestina → **Naᶜărāh**.

GITTĀH ḤĒFER. Grafía variante hebrea del nombre de una población llamada → **Gat ha-Ḥēfer**.

GITTĪT (ὑπὲρ τῶν ληνῶν; Vg. *secundum«Torcularia»*). Voz mencionada en el versículo inicial de tres salmos[1], cuya etimología y cuyo significado son objetos de controversia, aunque posiblemente se trate de un término musical; en concreto, al decir de muchos autores, se trataría de una melodía que empezaba con dicha palabra y según la cual se cantaba el salmo. La frase hebrea completa *ᶜal gittīt* puede, pues, traducirse: «Según la melodía del cántico *los lagares*».

[1]Sal 8,1; 81,1; 84,1.

J. A. PALACIOS

GIZBĀR. → **Tesoro.**

GIZONITA «heb. *ha-gizōnī*; ὁ Γιζωνίτης; Vg. *Gezonites*). Nombre patronímico o étnico de Hāšēm (→ **Yāšēn**), padre de uno de los héroes de David[1]. Su condición de gizonita resulta problemática, pues no se encuentra en la Biblia un onomástico o un topónimo semejante a Gīzōh o Gīzōn. Tal vez haya de enmendarse en gunita (heb. *ha-gūnī*), según permiten suponer algunos mss. griegos (ὁ Γουνί [A], ὁ Γουνί y ὁ Γουνύ [Luc]).

[1]1 Cr 11,34.

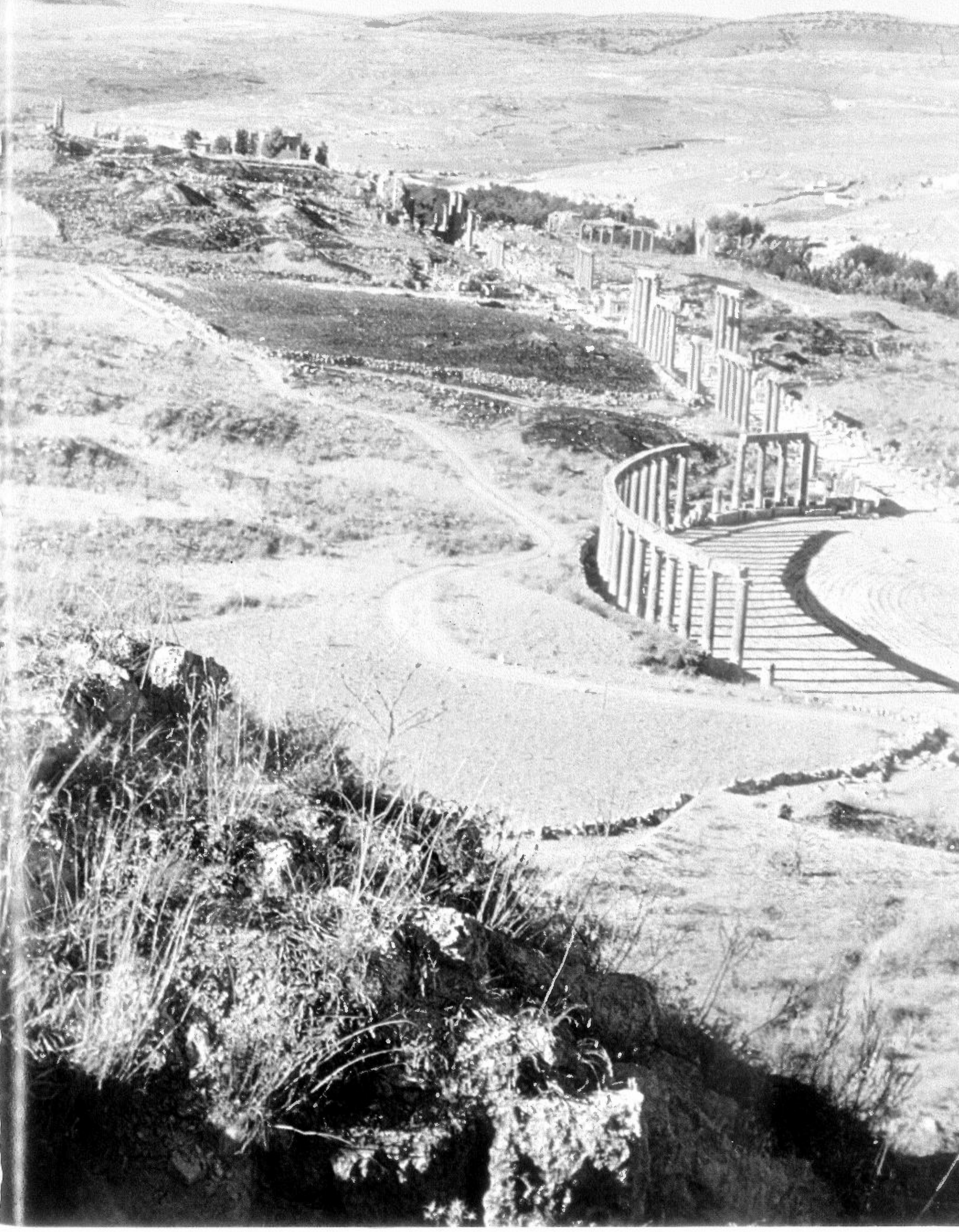
Bibl.: SIMONS, § 813.

P. ESTELRICH

GIZRĪ. Grafía variante que presenta el qĕrē de Girzī. (→ **Girzita**).

GLACIACIONES CUATERNARIAS (del lat. *glacies*, «hielo», referido a la era cuaternaria). Los glaciares son masas de hielo, formadas por la aglomeración sucesiva de nieve en las altas montañas, que discurren por las laderas de los macizos montañosos, por acción de la gravedad. El hielo, en estas condiciones, tiene una notable plasticidad que le permite salvar los obstáculos que se oponen a su paso, realizando simultáneamente una intensa acción erosiva. Actualmente, los glaciares se encuentran limitados a los macizos montañosos más importantes y a la regiones polares, donde las masas de hielo recubren completamente las áreas continentales; pero en épocas anteriores a la actual, durante la era cuaternaria, debido a un descenso muy notable de la temperatura, la mayor parte de Europa y Norteamérica estaba cubierta por una masa continua de hielo. Este fenómeno tuvo lugar cuatro veces consecutivas, a lo largo de la era cuaternaria, originando cuatro grandes glaciaciones o períodos glaciares, que llevan los nombres de cuatro ríos alemanes: Günz, Mindel, Riss y Würm, separadas por períodos interglaciares de clima cálido. La máxima glaciación fue la segunda (Mindel), y el período interglaciar más extenso, el siguiente (Mindel-Riss), que corresponde al paleolítico medio, coincidiendo con el desarrollo de la raza de Neanderthal.

Las causas del glaciarismo cuaternario son poco conocidas. Existen numerosas hipótesis, ninguna de las cuales da razón suficiente de todos los fenómenos; la de Milankowitch, que relaciona los períodos glaciares con las variaciones del calor irradiado por el sol durante



Ğeraš. Entre las ciudades de la Decápolis, que formaron una unidad política independiente, destacaba por su esplendor la de

los últimos 600 000 años, parece ajustarse a la realidad, pero por sí sola no es suficiente.

Los efectos de las glaciaciones han sido muy variados. Sobre la fauna, han provocado la sucesión de faunas frías y cálidas (→ **Fauna cuaternaria**); en la vegetación han ocasionado desplazamientos hacia el ecuador y hacia los polos de las masas de vegetación, habiendo quedado algunos testigos de la flora nórdica en las altas montañas; en las poblaciones humanas provocaron su reclusión en las cavernas, como defensa contra el frío, durante la última glaciación. Geológicamente, además de las huellas de los glaciares que aún persisten (morrenas, valles de sección en forma de U, cantos erráticos, etcétera), fueron la causa del depósito del *loess* en las zonas periglaciares durante el retroceso de las masas de hielo hacia el norte.

Bibl.: M. Gignoux, *Géologie stratigraphique*, París 1943. F. E. Zeuner, *Geocronología*, Barcelona 1956 (tred. esp.). K. von Bülow, *Geología para todos*, Madrid 1957 (trad. esp.).

B. MELÉNDEZ

GLORIA. 1. Etimología. Traduciendo *kābōd* y δόξα por el inexpresivo término «gloria», difícilmente la Vg. logra descubrir el riquísimo contenido de las correspondientes voces hebrea y griega. *a*) *Kābōd*. El sustantivo *kābōd* deriva de la raíz *kbd*, cuyo sentido originario es «ser pesado», «ser grave». De ahí su vinculación a las riquezas; éstas hacen al hombre *kābēd*[1]. El paso del sentido de «ser rico» a «ser honrado» es psicológicamente fácil de explicar, principalmente en el mundo semítico. «Honrar» equivale a reconocer el peso, poder o autoridad de una persona[2]. El hombre «pesado» por sus riquezas llega a ser «honrado» a causa de las mismas[3]. En las grandes teofanías, Dios muestra su peso y su poder por medio de los grandes prodigios que acompañan a las mismas[4]. El peso de Dios es la manifestación de su trascendencia. Posteriormente, esta imagen sufrirá un proceso de espiritualización y el *kābōd* divino significará prácticamente su poder salvador a favor de Israel. El reconocimiento, por parte del hombre, de este poder es el honor que se tributa a Dios. El hombre presta tal reconocimiento[5].

b) Δόξα. La versión alejandrina cambia el sentido de «opinión» que este vocablo revestía en el griego clásico, empleándolo para traducir el término *kābōd*. Sin embargo, no se puede decir que tal mutación se deba a una creación absoluta de los LXX. Una preformación, que tenía que facilitar este cambio, se encuentra ya en el uso filosófico que los griegos hacían de δόξα (Pax, pág. 102). Δόξα adquiere en la versión alejandrina un valor profundamente religioso, tanto al ser predicada de Dios como del hombre. Generalmente δόξα traduce *kābōd* de una manera mecánica (principalmente en el Pentateuco); sin embargo, no se pueden descuidar ciertos matices que posteriormente ejercerán una fuerte presión teológica en el NT. Entre los aspectos más notables cabe señalar el de δόξα como equivalente de σωτηρία y δόξα como sinónimo de δύναμις.

[1]Gn 13,2. [2]1 Sm 6,5; 1 Cr 16,28; Sal 66,2. [3]1 Re 3,13. [4]Éx 19; 24,16-17. [5]Éx 15,1 y sigs.; cf. 14,4.17.

2. Antiguo Testamento. *a*) *«Gloria» de Dios*. El concepto expresado por *kābōd* representa una de las categorías teológicamente más densas de la Biblia. Mientras la santidad, *qādōš*, expresa la trascendencia de Dios, *kābōd* define su inmanencia. Una síntesis armónica de los dos conceptos se halla en la visión en que Isaías se siente llamado al ministerio profético[1]. El *kĕbōd yahweh* es una realidad esencialmente dinámica para Israel, explicando su constitución como pueblo[2]. El *kābōd* de Dios, ante todo, es su poder. Esta equivalencia es notable, sobre todo en los LXX, donde a menudo δόξα es sinónimo de δύναμις[3]. La historia de Israel representa el desplazamiento de la fuerza de Dios, que lo ha asistido con «mano fuerte y brazo extendido»[4].

Estrechamente vinculado al concepto «gloria-potencia» está el de «gloria-salud», principalmente en la versión alejandrina[5]. Este aspecto soteriológico de «gloria» ejercerá su influjo en la teología neotestamentaria de la «gloria»[6]. El Dios que vino en el pasado y el Dios que vendrá en el futuro, siempre para ayudar a su pueblo, es el Dios de la «gloria»[7]. Isaías descubre una relación entre el pueblo que sube de Egipto protegido por la «gloria» de Dios y el nuevo éxodo de la diáspora que regresa a la Tierra Prometida[8].

El esplendor es una de las notas que acompaña al *kābōd* y a δόξα la de Dios. Este aspecto δόξα no lo ha recibido del ambiente helenístico en que se tributaba culto a los reyes, sino del correspondiente término hebreo *kābōd*. El esplendor que emana del *kābōd* y de la δόξα representa una de las soluciones más agudas para salvar la trascendencia de este Dios que se manifiesta[9]. Israel experimenta la «gloria» de Dios como un fuego devorador sobre la cumbre del Sinaí[10]. El esplendor de la gloria divina es tal que ni el mismo Moisés lo puede contemplar[11]. El sitio donde habitualmente se manifiesta es el Tabernáculo[12]. Esta manifestación y esta presencia sensible de la «gloria» de Dios durante la peregrinación a través del desierto, se repetirá más tarde en el Templo de Jerusalén; estando la «gloria» en él, nadie puede penetrar por ocupar todo su espacio[13]. Sión es objeto especial de estas manifestaciones[14], La «gloria» de Dios, que aparecerá sobre ella será ocasión de que todos los pueblos de la tierra conozcan a Yahweh[15]. Cuando la «gloria» de Dios resplandezca en el Templo y sobre todo el mundo, se tendrá la señal del advenimiento de su reino[16]. En la literatura apócrifa, la «gloria» de Dios ocupa un lugar principalísimo. Dios es el «Señor de la gloria»[17].

[1]Is 6,3. [2]Éx 14,4-17; Nm 14,22. [3]Éx15,1.2.6.7.11. [4]Dt 5,15. [5]Is 12,2-3; 40,5; 66,18-19; cf. Éx 15,2. [6]Lc 2,9.11.14.20.29-32. [7]Is 35,2; 52,10. [8]Is 11,11-12; cap. 12; cf. Éx cap. 15. [9]Éx 16,7.10; 24,16-17; Dt 5,24. [10]Éx 24,17. [11]Éx 33,18-23. [12]Éx 40,34; Nm 14,10. [13]1 Re 8,10-11; 2 Cr 7,1 y sigs. [14]Is 60,1-3; 62,2. [15]Is 66, 18-19; Hab 2,14; Sal 97,6. [16]Is 66,18-19; Hab 2,14; Sal 145,11-12. [17]*Enok* 22,14; 27,3-5.

b) *«Gloria» del hombre*. La «gloria» en sentido religioso se predica también del hombre. Esta predicación adquiere un acento especial en los LXX, donde domina una mentalidad antropocéntrica. En el libro de Job se establece una contraposición entre Dios Παντοκράτορ, Señor de la «gloria», y el hombre privado de la misma[1]. El hombre es semejante a Dios en cuanto está coronado de «gloria»[2], como un eco de la doctrina del Gn 1,27. En este caso «gloria» es algo que llega hasta la constitución de su mismo ser. La mentalidad de los apócrifos



Belén. Vista desde la *Casa Nova* de la zona del Campo de los pastores, en donde los ángeles proclamaron «gloria a Dios» en la noche de Navidad. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

del AT, según la cual la justicia original del primer hombre tenía una manifestación externa en la forma sensible de algo esplendente, parece poderse colocar en esta línea. Dios concede a los miembros escogidos de la comunidad del Qumrān una participación del *kĕbōd ʾādām*[A], que prácticamente significa una participación de la *ḥŏkmāh* divina[B]. La «gloria» es el gran bien escatológico[C] a la participación del cual son llamados los justos[3].

Pero «gloria», tanto en el texto hebreo como en el griego, pierde a menudo su sentido religioso en los libros sapienciales. La «gloria» se convierte en el juicio positivo que la sociedad emite sobre una determinada persona: es la fama, el honor. La gloria no pertenece al insensato[4], sino que es un premio a la virtud de la prudencia[5]. El temor de Dios[6], el no codiciar las riquezas[7], se convierte en «gloria». El amor de las mujeres destruye la «gloria» de Salomón[8], mientras que la mujer virtuosa es la «gloria» de su marido[9]. Así, mientras la «gloria» de Dios tiene un sentido religioso en todas sus etapas, aunque no de matiz exclusivamente litúrgico, la «gloria» del hombre tiende a perder el sentido religioso en los libros sapienciales.

[A] 1 QH 10,20; 13, 11-13; 1 QS 4, 18; 9,7-8. [B] 1 QH 10,20. [C] 1 QH 7,24-25.

[1] Job 19,9; 40,5 (LXX). [2] Sal 8,5-6. [3] *Enok* 60,12; *4 Esdras* 7, 95-97. [4] Prov 26,1. [5] Prov 20,3. [6] Eclo 15,11. [7] Eclo 31,8. [8] Eclo 47,19-20. [9] Prov 11,16.

3. Nuevo Testamento. El NT, heredero espiritual de la cultura de los LXX, nos ofrece un concepto de «gloria» que representa la continuación del contenido en la δόξα veterotestamentaria.

a) «Gloria» como manifestación de Dios. La «gloria». de la divinidad, que en otro tiempo se manifestó a través de la nube o del fuego, se manifiesta ahora a través de Jesús. A pesar de ser numerosas las teofanías en el AT, el triunfo total de la «gloria» de Dios estaba reservado para un tiempo futuro[1]. Cristo desde toda la eternidad está con el Padre[2]; por esto se ha revelado a Isaías en su forma de Dios, en su «gloria», antes de la Encarnación misma[3]. Juan atribuye la «gloria» a Cristo terreno, mientras Pablo y los Sinópticos, prescindiendo de Lucas en el episodio de la transfiguración[4], solamente se la atribuyen después de la resurrección[5]. En el Verbo encarnado está presente la «gloria» de Dios como en otro tiempo en el Tabernáculo y en el Templo[6]. El λόγος encarnado manifiesta su «gloria» en su condición de hombre-Dios, en sus milagros[7] y en toda su actividad terrestre[8]. Entre el Padre y el Hijo se establece una relación de «glorificación». El Hijo «glorifica» al Padre, llevando a término la obra redentora y el Padre «glorifica» al Hijo, acreditándole como tal[9]. Pero tal «glorificación» para los restantes escritos del NT tiene lugar después de la resurrección y a causa de la misma[10]. El «esplendor de la gloria de Dios», después de un breve humillación en el tiempo, es coronado de «gloria»[11]. Cristo resucitado es el Señor de la «gloria»[12]. La «gloria» del Padre, es decir, su potencia resucita a Cristo[13] y los constituye Hijo en poder[14]. La resurrección

se mantiene en la línea de las grandes obras realizadas por la «gloria» de Dios, es decir, por su potencia en el AT[15]. La «gloria» que Cristo adquiere en su pasión y a causa de la misma, constituye la manifestación de su potencia real, condividida con el Padre[16]. La manifestación esplendente de esta «gloria» tendrá lugar al fin del mundo[17]. El carácter escatológico de la «gloria» se encuentra ya afirmado en algunos escritos griegos del AT[18] y en algunos apócrifos veterotestamentarios[19]. Δόξα es un fenómeno del mundo celeste[20]. «Dar gloria» a Dios significa reconocer su poder y majestad[21]. Dios manifiesta su «gloria» y el hombre responde glorificándole[22].

[1]Is 35,2; 66,18; 2 Mac 2,8. [2]Jn 1,1-2. [3]Jn 12,41; cf. Is 6,10; 53,1. [4]Lc 9,35. [5]Tit 2,13; 2 Cor 3,17-18; Mc 8,38; Mt 9,28. [6]Jn 1,14: ἐσκήνωσεν. [7]Jn 2,11. [8]Jn 4,34. [9]13,31-32; 17,1.4-5; 7,39. [10]Heb 1,3 y sigs. [11]Heb 1,3; 2,7.9. [12]1 Cor 2,8. [13]Rom 6,4; cf. Ef 1,19-20; 2 Tes 1,9. [14]Rom 1,4; Act 3,13. [15]Éx cap. 15 (LXX). [16]Flp 2,8-11; Mc 8,38. [17]Tit 2,13-14; 2 Tes 1,7-8. [18]Bar 4,24-37; 5,1-9. [19]*Enok* 25,7; 50,1; 55,4. [20]Act 7,55; 22,11; Ap 15,8; 18,1; 21,11.13. [21]Rom 4,20; Act 12,33; Jn 9,24. [22]Lc 2,14; 19,38.

b) Efectos soteriológicos de la «gloria». El especial acento soteriológico que δόξα reviste en el AT encuentra su eco en el NT, de una manera particular en Juan y Pablo. La redención es la «glorificación» del Padre por el Hijo en el hombre[1]. La «glorificación» de Jesús representa la acción soteriológica del Paráclito en sus discípulos[2]. Los milagros de Cristo son llamados σημεία en el cuarto evangelio en relación a los que son testigos de ellos, pero de hecho equivalen a δόξα en cuanto manifestación de la potencia soteriológica de Dios[3]. El triunfo escatológico de la «gloria» consiste en que el hombre pueda participar de la δόξα de Cristo[4]. El binomio δόξα-σωτηρία parece haber entrado en el cuarto evangelio a través de Isaías (LXX). Sabido es que el traductor griego de Isaías conocía muy bien el Pentateuco de los LXX y, por otra parte, que el cuarto evangelio es el que más ha explotado en sus catequesis bautismales y eucarísticas las tipologías del Éxodo.

Para san Pablo, Jesucristo es el «Señor de la gloria»[5] que anuncia el «evangelio de la gloria»[6]. Cristo comunica a los que creen en Él la «gloria» que Él mismo había recibido del Padre[7]. Habitualmente, esta «gloria» es una fórmula estereotipada y designa la participación en todos los bienes del Reino de Dios. La participación de la δόξα está garantizada por la presencia del Espíritu Santo[8], bajo cuya acción ella ilumina el cuerpo del hombre[9], haciéndolo semejante al de Cristo[10], imagen «gloriosa» del Padre[11]. La justificación fundamentalmente es una participación de la «gloria» escatológica[12]. La vinculación de la «gloria» y de la justificación explica por qué los pecadores quedan privados de la «gloria» de Dios[13].

[1]Jn 17,4. [2]Jn 16,14. [3]Jn 11,4.40. [4]Jn 17,24. [5]1 Cor 2,8. [6]2 Cor 4,4. [7]Rom 3,23. [8]Rom 5,2. [9]2 Cor 3,18. [10]1 Cor 15, 43-49. [11]2 Cor 4,4. [12]Rom 8,30; 2 Cor 3,18. [13]Rom 3,23.

Bibl.: J. SCHNEIDER, *«Doxa». Eine neudeutungsgeschichte Studie*, Gütersloh 1932. H. KITTEL, *Die Herrlichkeit Gottes*, Giessen 1934. B. STEIN, *Der Begriff «Kebod Jahwe»*, Emsdetten de W. 1939. B. ZIELINSKI, *De «Doxa» Christi transfigurati*, en *VD*, 26 (1948), págs. 291-302. J. DUPONT, *Le Chrétien, miroir de la gloire divine d'après II Cr. 3.18*, en *RB*, 56 (1949), págs. 392-411. A.M. RAMSAY, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, Londres 1949. I. EFROS, *Holiness and Glory in the Bible*, en *JQR*, 41 (1950-1951), págs. 363-377. L.H. BROCKINGTON, *The Greek Translator of Isaiah and his Interest in* δόξα, en *VT*, 1 (1951), págs. 23-32. T. CRISAN-*De notione «Doxa» in Ev. St. Joannis in luce VT*, Roma 1953. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A.T.*, I, París 1954, págs. 212-220. C. MOHRMAN, *Note sur «Doxa»: Études sur le Latin des Chrétiens* en *Storia e Letteratura*, Roma 1958. E. PAX, *Ex Parmenide ad Septuaginta: de notione vocabuli* δόξα, en *VD*, 38 (1960), págs. 92-102. H. SCHLIER, *«Doxa» bei Paulus als Heilsgeschichtlicher Begriff* en *Studiorum Paulinorum Congr. Intern.*, I, Roma 1961, págs. 45-46.

F. RAURELL

GLOSA.

I. Del griego γλῶσσα (γλῶττα), «lengua», significó primeramente en los trabajos de interpretación y comentario de las obras antiguas, algún término oscuro necesitado de aclaración, pasando después a significar la misma explicación.

Las colecciones exegéticas elaboradas con trozos de comentarios patrísticos abocaron entre los latinos al género de obras llamadas «glosas», verdaderos centones del quehacer interpretativo de la antigüedad eclesiástica. En la alta Edad Media empezaron los glosadores, cuyo trabajo parcial quedó después recogido en la obra de Anselmo de Laón († 1117) y de su escuela llamada *Glosa interlinearis* —breves anotaciones aclaratorias colocadas entre las líneas del texto bíblico— y la «glossa ordinaria» —comentario seguido al texto sagrado— que gozaron de gran estima entre los teólogos y comentaristas medievales.

Las fuentes de inspiración son los Santos Padres y comentaristas antiguos; la originalidad es nula.

Los estudios modernos han contribuido a una valoración crítica del inmenso arsenal de materiales allí contenidos. Al contar con las obras completas latinas, de donde se han entresacado las glosas, el interés de éstas es menor que el de las cadenas griegas que han conservado restos de obras perdidas.

La obra *Postillae* del franciscano Nicolás de Lira no es sino una glosa ininterrumpida a los libros bíblicos y se editó muchas veces junto con las glosas. En los siglos posteriores se siguieron editando obras de glosadores que prácticamente se confunden con los comentarios de contenido patrístico (→ **Cadenas exegéticas** y **Comentaristas cristianos**).

Bibl.: F. VIGOUROUX, *Glose*, en *DB*, III, cols. 252-258. J. BECKMANN, *Glossen*, en *LThuK*, IV, cols. 538-541. B. SEMALLEY, *La «Glossa Ordinaria». Quelques prédécesseurs d'Anselme de Laôn*, en *RThAM*, 9 (1937), págs. 365-400. E. VACCARI, *Catene Bibliche*, en *ECatt*, III, cols. 1132-1136. A. KLEINHANS, *Glossa*, ibíd., VI, cols. 870-871.

C. GANCHO

II. En la corrección del texto sagrado original, en las pequeñas alteraciones que pudo recibir durante el transcurso de los siglos, juega importante papel, dentro de las normas científicas que ofrece la crítica textual, la acertada resolución de glosas intrusas que perturban el sentido.

En general, el hecho consistió en escribirse al margen breves notas aclaratorias que luego los copistas introducían equivocadamente en el texto y ulteriormente podían armonizarse más con el contexto por medio de ligaduras, adiciones o manipulaciones.

Los tipos de glosa más importantes son:

1. GLOSAS QUE CORRIGEN. Cuando un primitivo lector encontraba una palabra dentro del texto que era o

le parecía equivocada, escribía al margen la lectura que él creía exacta. Más tarde, el copista incluía la glosa marginal en el sitio que le correspondía o en otro distinto, sin quitar la lección equivocada, y así se obtenía, en texto seguido, la suma de las dos lecciones (*lectio conflata*). Si se añadía posteriormente una partícula copulativa, se aumentaba la falsa lectura. Por ejemplo: «Jericó estaba *cerrando y cerrada* (heb. *sōgéret ū-mĕsugéret*) por temor a los israelíes»[1], donde se habría de omitir «cerrando y». Otro: «Si prestares dinero a *mi pueblo*, al pobre que está contigo (heb. *ʾet-ʿammī ʾet-he ʿānī*)... no le impondrás un interés»[2], donde habría de suprimirse «a mi pueblo», siguiendo a los LXX.

[1] Jos 6,1. [2] Éx 22,24.

2. Glosas explicativas. A veces los lectores ponían al margen breves aclaraciones que explicaban un texto arcaico o poco conocido. Luego, sin que ellos mismos lo hubieran pretendido, insertaron estas glosas en el mismo texto. Esta clase de glosas es fácil de discernir, porque generalmente la sintaxis del texto es violenta. Por ejemplo: «Los montes conmoviéronse delante de Yahweh, *o sea el Sinaí* (heb. *zeh sīnay*), / delante de Yahweh, Dios de Israel»[1], donde la intrusión «o sea el Sinaí» que se refiere a «montes» rompe el ritmo. A menudo se da la complexión, cuando el copista añade para más claridad sujeto o complementos que no estaban. Por ejemplo: «Y los ceñirás con cíngulo, *a Aarón y a sus hijos*, y les impondrás mitras»[2]. A veces, por el sonsonete de lugares paralelos se corrompía indebidamente el texto. Por ejemplo: «Miré la tierra y he aquí que era confusión y caos (heb. *tōhū wā-bōhū*), / y a los cielos y no había en ellos luz»[3], donde se habría infiltrado la frase conocida de la creación en el relato genesíaco *tōhū wā-bōhū*[4].

[1] Jue 5,5. [2] Éx 29,9. [3] Jer 4,23. [4] Gn 1,2.

3. Glosas con lema. A veces el lector, cuando quería enmendar un lugar, copiaba al margen palabras precedentes o siguientes (lema), para indicar donde tenía que ponerse la corrección, como si fueran un asterisco, pero luego se incluía todo y a veces en lugar que no correspondía; por ejemplo: «Y fueron la vida de Sara ciento veintisiete años *los años de la vida de Sara*»[1]. Entre las voces «fueron» y «la vida de Sara» se omitió la palabra «años», y para indicar que se había de añadir se escribió al margen «años de la vida de Sara», pero luego todo el complejo se insertó mal, colocando al final de la oración la glosa con lema: no se obtiene fluidez gramatical al principio y se da una repetición inútil al final. El resultado correcto sería: «Y fueron *los años* de la vida de Sara ciento veintisiete». De modo parecido, las variantes de algún manuscrito hebreo, una versión antigua y la estructura literaria inducen a creer que ha de leerse así la frase del Salterio: «Y la bondad del Señor nuestro Dios sea sobre nosotros; y la obra de nuestras manos dirígela»[2]. Se habría omitido «da» (heb. *hūʾ*) y para indicar que se había de escribir se habría puesto al margen toda la frase para dar el lugar y el sentido exactos: «Sobre nosotros y la obra de nuestras manos dirígela»; pero luego se habría insertado todo al final y se habría obtenido la notable repetición: «Y la bondad del Señor nuestro Dios sea sobre nosotros y la obra de nuestras manos dirige... sobre nosotros y la obra de nuestras manos dirígela.»

[1] Gn 23,1. [2] Sal 90,17.

4. Falsa corrección de una falta. A veces, los amanuenses intentan corregir una falta, pero ponen otra no raramente mayor. En tales casos, intentan hacer más claro y fácil el texto. Por ejemplo: «Isaí era anciano *entrado entre los varones*»[1]. El original tendría *bʾ b-šnym*, «entrado en años», según admitió Luciano. Por ditografía en las consonantes seguidas se habría añadido un *ʾālef*, *bʾ bʾšnm*, que, al no entenderse, se habría corregido mal por trastueque, *bʾ b-ʾnšm*, «entre los varones». La Vg. tiene doble lección: *Senex et grandaevus inter viros*, que supone *bʾ b-ʾšnm b-ʾnšm*. El sentido original sería, pues: «Isaí era anciano (muy) avanzado en años».

Como es natural, al darse un caso de glosa, pueden coincidir además otras causas que obliguen a modificar el texto simultáneamente, como cambios de consonantes o de vocales, y además conforme a las leyes bien establecidas de la crítica textual.

[1] 1 Sm 17,12.

Bibl.: A. Vaccari, *Institutiones Biblicae*, 6.ª ed., Roma 1951, pág. 362, con bibliografía. E. Vogt, *Critica Textus Veteris Testamenti Hebraici et Graeci*, Roma 1951, págs. 23-29.

F. Raurell

GLOSOLALIA. Hay que distinguir entre la glosolalia en sentido estricto, considerada como un carisma ordinario en las primitivas asambleas cristianas, y el fenómeno de Pentecostés.

1. La glosolalia, en este último sentido lato, es un don del Espíritu, en virtud del cual los discípulos empiezan a hablar en otras lenguas extranjeras (ἑτέραις)[1] o nuevas (καιναῖς)[2]. La interpretación de Act cap. 2 puede ser doble: *a*) Los apóstoles recibieron el don de hablar en lenguas extranjeras (xenoglosia) y fueron comprendidos; *b*) hablaron *en lengua*, y los que les rodeaban, puestos en estado de receptividad, comprendieron. Pero en todo caso, la significación es clara: hombres de todo origen y de toda lengua escuchan a los apóstoles hablar de las maravillas de Dios y, gracias al don del Espíritu, la diversidad de lenguas no constituye un obstáculo. Por consiguiente, ninguna separación de clase, de lengua o de nacionalidad puede impedir que se constituya una comunidad animada por el Espíritu de Dios. Esta creación de una comunidad entre los hombres es la réplica de la tentativa de construcción de la Torre de Babel[3].

[1] Act 2,4 y sigs. [2] Mc 16,17. [3] Gn 11,6-9.

2. En un sentido estricto, la glosolalia es el fenómeno descrito sobre todo en 1 Cor 12,10; 14,2-9, y en Act 10,46; 19,6. De la descripción de Pablo resulta que no se trataba de un hablar en lengua extranjera, sino de una expresión extática a base de sonidos ininteligibles e incoherentes, comprensible sólo para aquellos que poseían el don de la interpretación[1]. Contrariamente al don carismático de la profecía, este hablar en lenguas tiene por finalidad, no la edificación o instrucción de los creyentes, sino sólo la confirmación oficial de la

presencia del Espíritu Santo. Por eso, la profecía es superior al don de lenguas y éste ocupa el lugar más bajo entre los dones del Espíritu.

La fórmula «hablar en lenguas» o «en lengua» era ya conocida en el mundo helenístico, en donde γλῶσσα había llegado a ser un término técnico para designar un lenguaje arcaico, usado adrede en el culto, hasta convertirse en un lenguaje incomprensible como el de la Pitia de Delfos. Galiano define γλῶσσαι así: «Llamamos γλῶσσαι a expresiones que en los tiempos antiguos eran normales, pero que no lo son ya». Plutarco defiende a los poetas contra la acusación de emplear barbarismos; y a esto lo llama «lenguas». Según Quintiliano, los griegos llaman γλῶσσα a expresiones poco usadas y que pertenecen a la lengua esotérica (*lingua secretior*). Finalmente, según Plutarco, la Pitia empleaba en los tiempos antiguos ἔπη καὶ γλώσσας καὶ περιφράσεις καὶ ἀσάφειαν, es decir, versos, «lenguas», perífrasis, en una palabra, un lenguaje oscuro.

En resumen: podemos suponer que se trataba de un fenómeno extático, que de alguna manera coincidía con los fenómenos similares del culto no cristiano, pero que eran purificados y elevados por la presencia carismática del Espíritu. Serían himnos, oraciones, elevaciones místicas en un lenguaje arcaico, oscuro y enigmático. El hecho de que otro don carismático — el intérprete — pusiera en claro el contenido de aquellas elevaciones venía a confirmar su origen milagroso.

[1]Cor 14,10.

Bibl.: Plutarco, *De Iside*, 61,375 F; íd., *De Pythiae oraculis*, 24,406 *e, f.* Quintiliano, *Inst.*, 1,35. S. Lyonnet, *De glossolalia Pentecostes, eiusque significatione*, en *VD*, 24 (1944), págs. 65-75. J. Hering, *La Première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-París 1949, págs. 110-111. M. Carrez - J. J. Von Allmen, en *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel-París 1954, págs. 153-154.

J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

GNÓMICO (der. de γνώμη, «sentencia»). En cuanto afecta el concepto al campo bíblico, hay que distinguir el estilo y los tiempos gramaticales.

1. El estilo gnómico o sentencioso. Empleado en escritos de carácter ético y religioso, halla su forma más espléndida en los libros sapienciales que son antologías de máximas profundamente humanas y de rectitud perfecta en el buen proceder. Entre ellas, los proverbios y los axiomas ocupan un lugar preeminente.

2. El aoristo gnómico o sentencioso. En la lengua griega se usa en vez de presente en dichos y refranes para expresar que están sacados de la experiencia, aunque también en tales casos puede usarse el presente. El aoristo gnómico estuvo muy extendido durante la época del griego clásico, ya desde Homero. Por ejemplo: «la lengua *llevó* (ἤγαγεν) a muchos a perdición», es decir, «lleva». Se nota, a medida que se deriva hacia la época helenística, neotestamentaria y moderna, una tendencia a la disminución y a la desaparición. Se ha discutido si existe en realidad el aoristo gnómico en el griego del NT. Se tendría, por ejemplo, en casos como éste: «Se *asemejó* (ὡμοιώθη) el reino de los cielos a un hombre que sembró en su campo buena semilla»[1]. O bien, en la fraseología del *Magníficat*: «Dios *derribó* a los poderosos de sus tronos y *levantó* a los humildes»[2], porque es lo que suele hacer. La razón principal de dudar entre los filólogos es que de suyo el aoristo es atemporal y sobre todo que el lenguaje neotestamentario refleja una estructuración de modos y tiempos claramente semitizante, basada en la simplicidad del binomio imperfecto-perfecto. Algunos autores, como Winer, Abbot, Radermacher, Burton, no admiten el aoristo gnómico en el NT; otros, como Zerwick, dudan de su existencia; en cambio, otros lo admiten claramente, como Moulton, Robertson, Abel, Blass, Debrunner y Funk. Robertson indica que aunque sea verdad que el perfecto atemporal hebreo se asemeja muchísimo al aoristo gnómico, sin embargo, la realidad de tal aoristo es un idiotismo tan hondo en la mentalidad y el lenguaje griegos que cuando se hallan casos dudosos por calco de semitismo pueden y deben interpretarse según el genio griego.

Se admite también el perfecto gnómico en el griego del NT[3], aunque en algún caso podría darse una falsa mezcla de aoristo y perfecto, por defecto de formas exclusivas, y en tales condiciones se trataría de aoristos gnómicos con apariencia de perfectos.

[1]Mt 13,24. [2]Lc 1,52. Se han considerado también como tales Mt 13,44; 18,23; 23,1; Lc 3,22; 7,35; Jn 8,28; Rom 8,30; 1 Pe 1,24, entre otras muchas. [3]Mt 13,46; Sant 1,24.

Bibl.: A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 3.ª ed., Nueva York 1919, págs. 836-837. F. M. Abel *Grammaire du grec biblique*, París 1927, pág. 256. J. M. de Oleza, *Segundo curso de lengua griega*, Barcelona 1942, pág. 97. M. Zerwick, *Graecitas biblica*, 2.ª ed., Roma 1949, pág. 59. F. Blass - A. Debrunner - R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Cambridge-Chicago 1961, págs. 171 y 177.

S. BARTINA

GNÓSTICOS Y BIBLIA. La gnosis o el gnosticismo designa los diferentes sistemas de pensamiento místico que intentaron, a comienzos de nuestra era, aunar las estructuras fundamentales del cristianismo naciente con diversos elementos tomados de la mística oriental y del helenismo, con la finalidad de adaptarse a la mentalidad sincretística de su época. Se puede definir esta gnosis como un «reconocimiento del yo superior» del hombre, cualesquiera que fueren las ideologías místicas que lo expresan.

El sistema gnóstico que más acusa una influencia bíblica es el valentinismo. Uno de sus precursores, Basílides, identifica, por ejemplo, en el νοῦς a Cristo, el Salvador salvado caído en la materia. Muchos términos valentinianos son bíblicos: ἀλήθεια, ἐκκλησία, ζωή, λόγος, πλήρωμα. Además, el movimiento dramático fundamental del misterio valentiniano, el de la Sabiduría-Σοφία, está determinado por ideas bíblicas: la creación del mundo por la Sabiduría-Ley y su redención por Cristo. Esta ingeniosa elaboración quería ser una explicación del misterio creado y del origen del hombre y del mal.

La finalidad de los doctores gnósticos es, pues, la de poner en manos de sus angustiados discípulos los medios de librarse de los lazos de la materia (dualismo ontológico griego), de escapar al destino (el εἱμαρμένη) y a las potencias malignas que reinan sobre el κόσμος y alcanzar la inmortalidad. Esta inmortalidad, la de Filón y del hermetismo, se alcanza por el retorno del «yo» superior a sus orígenes divinos, ya que es de

hecho una partícula del Dios inmanente. El nuevo *Evangelio de Verdad* descubierto en Khenoboskion (Χηνοβοσκία = Nag Hammādi) describe precisamente este retorno al «lugar» divino. Encerrado en el interior de los círculos concéntricos cósmicos poblados de potencias del mal, el espiritual debe vivir en un mundo supracósmico: ha de volver a subir al Pléroma, de donde cayó, gracias al Padre-νοῦς y comprender que su destino se juega en este mundo superior de los τὰ ἄνω.

Ni el judaísmo ni el cristianismo presentan estructuras verdaderamente gnósticas. San Pablo se dedica a atacar los «espirituales» de Corinto o de Colosas, entre otros. Sus categorías de pensamiento dependen a veces de la filosofía helenística, pero sólo de ella. A lo que parece, no ocurre lo mismo con el cuarto evangelio. Éste parece aún a muchos teñido de gnosticismo, de esta pregnosis de que Qumrān ofrecería un modelo. ¿Acaso no es la gnosis, un subproducto de la literatura sapiencial del judaísmo helenizado?

I. San Juan y la gnosis. Si en un estudio actual del cuarto evangelio es necesario tener en cuenta la gnosis, es porque los gnósticos y particularmente los valentinianos han visto muchas afinidades entre su pensamiento y el del evangelista. Y es interesante ver cómo algunos elementos gnósticos pueden remontar a una época anterior, y por tanto, pertenecer al clima religioso en que Juan y los primeros cristianos vivieron.

1. El dualismo gnóstico. Si las sabias elucubraciones de Basílides y, sobre todo, las de los valentinianos pueden parecernos fantásticas, es porque para ellos el mundo de aquí abajo es malo, ya que está sumergido en la materia, que es el mal, y sobre la tierra no hay más que una mezcla de tinieblas y luz (Basílides). La penosa suerte del νοῦς caído en la materia no es sino el reflejo de esta obra caída, la de la Σοφία, caída también del Olimpo celestial y que conserva algo de su origen divino, por más que esté desordenada por una pasión divina y por la ignorancia. Tan sólo por una caída precósmica, no del hombre, sino del principio mismo, por el que el mundo vino a la existencia, esto es, la sabiduría, puede explicarse el mal en que está sumergido el elemento pneumático de nuestro ser. Si esta partícula de divinidad caída acá abajo permanece tal como es, es porque la Sabiduría decaída es en parte rescatada por el Redentor. No ha habido, por tanto, únicamente una caída antes de la creación del κόσμος, ha habido también una redención, la caída y la redención de la Sabiduría. Esto proviene de que los gnósticos piensan que la naturaleza de acá abajo, que es el producto de la ignorancia y del temor de la Σοφία es en sí inexistente, que aun la caída del νοῦς es inexistente, a menos de hacer de ella, por ejemplarismo invertido, el reflejo de esta obra caída, la de la Sabiduría, en un mundo suprahistórico y mítico. Ireneo ha consagrado los dos primeros capítulos de la *Gran Noticia* de su *Adversus Haereses* a la exposición de este pensamiento gnóstico valentiniano.

Es de notar que el cuarto evangelio no hace del dualismo materia-espíritu un dualismo ontológico y no lo exagera hasta el punto de negar la existencia de la materia: su κόσμος puede ser rescatado por el Hijo de Dios[1]. Separa, sin embargo, el πνεῦμα (el mundo sobrenatural divino, que no hay que identificar con el νοῦς) y la σάρξ (el *bāśār* bíblico, esto es, el orden natural) en dos órdenes de ser, el de los τὰ ἄνω y el de los τὰ κάτω. A estos dos términos corresponden los dos verbos: ἀναβαίνειν y καταβαίνειν[2]. Los dos órdenes son muy bien distinguidos: son luz y tinieblas[3], espíritu y carne. Pertenecer a uno de los dos órdenes significa ser excluido del otro[4]. Los que son «de abajo» no pueden comprender a los que son «de arriba»[5]. Pero al mismo tiempo el orden inferior no deja de tener alguna relación con el orden superior. La luz reluce en las tinieblas y las tinieblas no pueden vencerla[6]. Como en Basílides hay en el mundo un *color quidam lucis* o, como en los valentinianos, el mundo inferior encierra τινὰ ὀδμὴν ἀφθαρσίας (Ireneo). Y son, en particular, los que han recibido el Logos, que es «de arriba» y que «desciende», quienes tienen el derecho de llegar a ser hijos[7]. En 1 Jn 3,9 se describe a estos cristianos como poseyendo el σπέρμα τοῦ Θεοῦ. La expresión, que no se usa más que aquí en Juan, es un término específicamente valentiniano. La redención será completa en el valentinismo, ὅταν συλλεγῇ τὰ σπέρματα τοῦ Θεοῦ (Teódoto). Esto nos llevaría a otro término joánico[8].

Cabría entonces pensar que los autores gnósticos no hacen más que elaborar lo que han tomado del cuarto evangelio. Pero esto parece poco verosímil, como quiera que se encuentra en Basílides y Justino el Gnóstico la misma idea es un contexto menos cristiano. Según Basílides hay, sumergida en el mundo material, una υἱότης divina (Hipólito). Pero no es necesario ningún mensaje de arriba para rescatar esta υἱότης, dado que ésta tiene una profunda afinidad con el mundo superior. Para Justino, los hombres conservan consigo el πνεῦμα de su Padre ʾĔlōhīm, y cuando son iniciados en los misterios divinos, le siguen hasta su trono. Es verdad que el Jesús de estos dos gnósticos hace en ellos el papel de primer iniciado, pero éste es el único papel que desempeña y esto no es ciertamente una ampliación cristiana. Otro tanto podría decirse de la doctrina de dos textos hallados en Nag Hammādi: el *Apócrifo de Juan* y el *Evangelio de Verdad*. Además la dependencia de Basílides de la teoría irania de los *Ameša Spenta* es manifiesta, y Justino parece haber aliado tales ideas a sus concepciones bíblicas. Parecidas doctrinas se encuentran en el hermetismo. En tales casos estaríamos en presencia, no de un desenvolvimiento de teorías joánicas, sino de *estructuras* de pensamiento, de las que en el cuarto evangelio no se hallarían sino huellas.

[1] Jn 3,17. [2] Jn 3,13, etc. [3] Jn 1,5; 8,12; 12,46. [4] Jn 3,6. [5] Jn 8,23. [6] Jn 1,5. [7] Jn 1,12. [8] Jn 11,52.

2. Los mediadores gnósticos. Mientras que en san Juan el «Logos» es el único mediador entre la esfera superior y la esfera inferior, en tanto que mediador de la creación y de la revelación, en el valentinismo, como intermediarios del Dios inefable, se confía dicha función a los «eones». El «Logos» no se introduce más que por razón del lugar que ocupa en el pensamiento cristiano.

El otro término empleado por Juan para designar el mediador divino es «Hijo del hombre». El vocablo es a la vez de origen iranio o incluso judío (Peterson)



Patmos, bahía de la Skala. Es muy posible que el apóstol Juan, desterrado en esta isla, meditara en ella los peligros que el gnosticismo suponía para las jóvenes comunidades del Asia Menor. (Foto P. Termes)

y tiene afinidades con la teoría del nombre celeste de Filón y del *Poimandres*. La expresión aramea significa simplemente «hombre». La idea juega un gran papel en los escritos gnósticos. Pero los gnósticos distinguen fácilmente el ἄνθρωπος y el υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου haciendo del segundo el hijo del primero, así en los naasenos. Cuando tropezamos en las diversas obras gnósticas con esta expresión de ἄνθρωπος podemos estar prácticamente seguros de que no se trata de ideas que provengan de una lectura de los evangelios.

El término ἄνθρωπος aparece en los documentos gnósticos para designar el prototipo celeste de la raza humana, cuando el mundo inferior es creado según el modelo del Pléroma. Basta, por ejemplo, leer el *Apócrifo de Juan*. De la misma suerte que en él se usa el Logos, porque ha sido descubierto en la obra joánica, otro tanto ocurre con el ἄνθρωπος. La expresión podría incluso provenir de 1 Cor 15,46-47, que es precisamente un pasaje polémico donde el apóstol combate una doctrina que hacía del hombre celestial o primordial un ser anterior al χοϊκός. Es, en efecto, en Filón y en los tratados herméticos donde con mayor frecuencia se encuentra esta doctrina del ἄνθρωπος. En el documento naaseno de Hipólito se habla del 'Αρχάνθρωπος, el Adán o el Adamás conocido en diversas literaturas bajo nombres diversos. El Adán naaseno se identifica con el dios griego Hermes. Pero Hermes es el «Logos», el ἑρμηνεὺς καὶ δημιουργός de todo lo que es y de todo lo que ha sido. Y la tierra ha producido una imagen terrestre de este Adán celestial. Este Adán terrestre no tenía vida hasta que le fue dada un alma desde arriba por el 'Αρχάνθρωπος. No es ya la distinción paulina entre el Adán natural y el Adán adornado con los dones preternaturales. Es el ἔσω ἄνθφωπος que renace y, al conocerse a sí mismo, se convierte en el τέλειος ἄνθρωπος (Hipólito).

Parece, según esta doctrina, que hay en todo hombre un hombre interior, que es el producto y la contrapartida del hombre primordial, celeste y divino. Y cuando el hombre es iniciado en la gnosis, se libra de su prisión de carne y llega a ser perfectamente idéntico al «hombre» que hay en él. La doctrina naasena se refleja en el *Apócrifo de Juan* y por intermedio de éste en el *Evangelio de Verdad*. Esta tradición, que parece ser bastante antigua[1], fue puesta en relación con las ideas cristianas y es bastante difícil pretender que Juan no aluda a ella. Para el evangelista, el hombre-Jesús es idéntico al Logos, es el Hijo de Dios Padre, desciende al mundo para revelar el conocimiento del Padre y, al subir de nuevo a los cielos, se lleva consigo a los que renacen

en Él, en quienes Él mora. Pero no se trata en el cuarto evangelio del Salvador salvado oriental ni del inmanentismo griego. La diferencia entre el cristiano joánico y el gnosticismo es tanto más aparente cuanto parecida es la terminología.

[1]Dan cap. 7.

3. La redención gnóstica. Ésta se opera por un conocimiento revelado. Sólo el pneumático tiene la promesa de la salvación eterna; el «psíquico» y el material quedan excluidos. Pero ¿cómo concebir la diferencia entre el conocimiento gnóstico y el de san Juan, como quiera que éste insiste más que todos los otros autores eclesiásticos en el valor redentor de la γνῶσις? El conocimiento gnóstico es, como atestigua Basílides, por ejemplo, el conocimiento de las cosas supracósmicas. Es, de hecho, el conocimiento comunicado al espiritual por los mitos de la gnosis: conocimiento de la naturaleza y origen de los Eones, de la naturaleza y origen de la naturaleza y origen del hombre. Y es de notar que estos secretos del κόσμος no son los de la apocalíptica judía, por que aquí todo está centrado en torno al ἄνθρωπος de dimensiones cósmicas. Sólo quien sea capaz de recibir este conocimiento puede ascender al Pléroma de los Eones. El pneumático del *Evangelio de Verdad* sabe de dónde viene y dónde va (págs. 22,13-15). Este retorno del espiritual a su «yo» coincide con el advenimiento de Cristo (*Evangelio de Verdad*, págs. 30,16-23). Y todas las partículas de divinidad esparcidas en el mundo material se reúnen en cuanto llegan al estado de conciencia perfecta; resulta entonces abolido el ὑστέρημα y todo llega a ser πλήρωμα. En esto, se ha dicho, consiste uno de los grandes temas del *Evangelio de Verdad*. De esta suerte, Cristo no es en el fondo más que el mito del «yo» que resucita.

Es cosa evidente que san Juan por este conocimiento entiende de una manera muy distinta lo que es la vida eterna[1]. En su evangelio, no hay más que algunos versículos que mencionen el origen del mundo y del hombre, y aun esto no se presenta como si fuera la sustancia de la revelación aportada por Cristo. Si el Verbo sabe de dónde viene y a dónde va[2], esto no quiere significar otra cosa que lo que es y con qué autoridad habla. Lo que revela es Dios mismo, Padre e Hijo, este Dios que amó tanto al mundo que se quiso comprometer con respecto a todos los hombres, enviando a su Hijo[3]. Sólo el Verbo es el verdadero «místico» joánico: es el único que se identifica con Dios. Su unión con el Padre es el arquetipo de la unión de los demás al mismo Padre eterno[4]. El contraste entre el pensamiento y el gnosticismo es mucho más fundamental que el que pueda haber en algunos paralelos literarios entre sí.

[1]Jn 17,3. [2]Jn 8,14. [3]Jn 17,3. [4]Jn 17,1 y sigs.

II. Qumrān y la gnosis. Si en el cuarto evangelio no se pueden reconstruir más que imitaciones literarias de corriente pregnósticas, ¿cabe decir otro tanto de la literatura de Qumrān? ¿Cabría, por ejemplo, establecer una relación entre los esenios de Qumrān y los medios helenísticos o gnósticos del *Evangelio de Verdad*? Se ha dicho que la comunidad de la Alianza constituía una secta pregnóstica. No cabe duda que ciertos textos qumránicos presentan una noción de contemplación o de conocimiento que se acerca sensiblemente a la que se expone en el *Evangelio de Verdad*. Así este texto del *Manual de Disciplina* (1QS, 4, 20-22): «Y entonces Dios, por su Verdad, limpiará las obras de cada uno, y purificará por sí el edificio (del cuerpo) de cada hombre para suprimir todo el espíritu de perversidad de sus miembros carnales y para purificarlo por el Espíritu de santidad de todos los actos de impiedad; y hará caer sobre él el Espíritu de Verdad como agua lustral. Acabadas todas las abominaciones mentirosas, acabada la suciedad por el Espíritu de suciedad: los justos comprenderán el conocimiento del Altísimo, y de la sabiduría de los hijos del cielo, los perfectos de vía alcanzarán la inteligencia». La mención de ἀλήθεια, de γινώσκειν y de γνῶσις, etc., puede recordar el ambiente helenístico del *Evangelio de Verdad*. Y este conocimiento qumránico es una ciencia misteriosa de salvación, como se dice en otro texto del *Manual de Disciplina* (1 QS 11, 5-6) : «La luz en mi corazón viene de sus misterios maravillosos; es en el Ser eterno donde mi ojo ha contemplado la sabiduría: porque el conocimiento está escondido a los hombres y los consejos de la prudencia a los hijos de hombre». El pensamiento refleja aquí una exégesis apocalíptica que descubre los secretos del κόσμος y de la historia.

A la lectura de estos primeros textos se impone una observación de importancia. El judaísmo helenizado de los LXX combinaba ya expresiones como ἀλήθεια, γινώσκειν, γνῶσις a fin de adaptarse al medio helénico circundante y explicarle la experiencia religiosa del pueblo de la Biblia. La línea de pensamiento que influye aquí sobre el vocabulario de los escritos de Qumrān puede ser la misma que ha influido en los escritos herméticos o gnósticos, pero la literatura de Qumrān sigue expresando un pensamiento hebreo, mientras que los mismos vocablos expresan en el hermetismo o en el gnosticismo un pensamiento griego. Contrariamente al *Evangelio de Verdad*, los escritos de Qumrān no consideran el conocimiento por sí mismos, sino en vistas a la acción moral y a la comprensión de la Ley. Dios, en efecto, ha inspirado «... el espíritu de conocimiento de todo proyecto de acción, y el celo por las justas ordenanzas» (1 QS, 4, 4), a fin de que el justo permanezca en «... la morada de la suprema santidad para Aarón, en el conocimiento (eterno) en vistas a la Alianza del derecho y para hacer ofrendas de agradable olor; y (en) la casa de perfección y de verdad en Israel para establecer la alianza según los preceptos eternos» (1 QS 8, 8-10). Y esta alianza y este conocimiento suponen que uno se separe de sus faltas: «Ahora, pues, oídme, vosotros, todos los que habéis entrado en la Alianza, y yo descubriré vuestro oído en lo que toca a las vías de los impíos. Dios ama el conocimiento: la sabiduría y el consejo, Él las instaló ante Sí, así como la plenitud de los perdones, para absolver a los que se han convertido del pecado, pero (ejerce) la fuerza y el poder y un intenso furor, entre las llamas de fuego, por (medio de) todos los ángeles de destrucción, contra los que se han separado de la vía y han concebido horror contra el precepto, sin que haya para ellos ni resto ni escapados» (CDC 2, 2-7).



Wādī Qumrān y panorama de su región. Los monjes habitantes de Qumrān fueron muy amantes del «conocimiento» de Dios, pero no representan ninguna secta pregnóstica. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

Podemos, pues, decir que, aunque las palabras como γνῶσις y γινώσκειν pertenezcan al vocabulario de Qumrān, expresan un conocimiento subordinado a la acción moral y a una justa comprensión de la Ley. Como en la literatura sapiencial, el conocimiento no es exigido sino en la medida en que es necesario para la acción. Un conocimiento por sí mismo, como en el helenismo y como por ejemplo en el *Evangelio de Verdad* no aparece en los escritos de Qumrān. Además, si es cierto que este conocimiento ha de reservarse a un pequeño grupo, esto refleja el espíritu del tiempo, común a las religiones de los misterios, a la gnosis y al rabinismo tardío. Si la verdad y el conocimiento puede que sean mitologizados, se debe seguramente a un influjo apocalíptico iranio o judío que poblaba el cielo de personajes celestes y míticos, tal como lo hacían las viejas mitologías griegas. Si se halla, en fin, en estos textos de Qumrān un dualismo, es un dualismo que se halla ya en la Biblia: dualismo entre la carne y el plan sobrenatural de la revelación, significando por *carne* el hombre entero o el *cosmos* sometido al pecado, dualismo igualmente de los dos espíritus, que es el del *yēṣer* de Eclo 15,14, dualismo, en fin, de la era actual y de la era que ha de seguir, que es el dualismo de la noción hebrea del tiempo. Es verdad que esta insistencia de Qumrān en el conocimiento, lo mismo que la oposición que se establece entre la luz y las tinieblas, el ángel de las tinieblas (Beliar = Belial) y el ángel de la luz, entre la unidad y la pluralidad, podrían conferir al vocabulario un cierto tinte gnóstico. Pero, sin embargo, todo esto no hace del esenismo una comunidad gnóstica en el sentido del gnosticismo del siglo II. Falta, en efecto, el elemento esencialmente gnóstico, el «reconocimiento del yo superior» del hombre, basado en el dualismo materia-espíritu, que se halla, por ejemplo, en el *Evangelio de Verdad* y que es el de la mística griega. Y es este dualismo cosmológico y ontológico el que habría de encontrarse en los esenios, para poder decir que fueron auténticos gnósticos. Con todo, nada impide pensar que los autores gnósticos de los siglos ulteriores han «gnosticizado» elementos tomados de Qumrān. ¿No es acaso en Samaría donde vivió Simón, «el padre de todas las herejías»? Y es en Siria donde se compuso el bello texto del *Canto de la Perla*.

La gnosis de los primeros siglos cristianos, cuya naturaleza tan netamente expone el *Evangelio de Verdad*, es un conocimiento místico por introversión: el alma debe descubrir de nuevo su «yo» auténtico, que es la partícula de divinidad depositada en ella. Y es así como ella se unirá a Dios, su Dios inmanente. El uso de

ciertas expresiones bíblicas, más particularmente paulinas y joánicas, en las obras gnósticas, no ha de engañarnos: se las usa, pero vaciadas de su sentido profundamente bíblico. La iniciativa personal de Dios, que ha entrado en la historia y que se ha puesto delante del hombre pecador, ya que no se tiene en cuenta. Y el conocimiento mismo que el hombre tiene de Dios no le obliga ya en su plano moral, como es el caso en toda la Biblia y en los escritos de Qumrān. Con los escritos gnósticos se franquea la gran línea de demarcación que separa el judaísmo de todas las demás religiones circundantes: el moralismo y el personalismo de la Biblia. Pese a las aparentes analogías con las doctrinas cristianas, a las que quisieran apelar, las doctrinas gnósticas ya no reflejan más que una técnica de acceso a lo divino, parecida a las que el helenismo místico ha conocido. Esta búsqueda de Dios tal vez nos emocionaría, si no sintiéramos que a su mismo lado está el cristianismo auténtico que nos brinda algo más bello y más real.

Bibl.: HIPÓLITO, *Refut. omn. haer.*, 6,8,23-26; 7, 20-27. IRENEO, *Adv. Haer.*, 1, 4, 1. HEGEMONIO, *Acta Archelai*, 67, 4-12. TEÓDOTO, *Extr.*, 49,1. O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clementin. Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*, en *EHPhR* (1930). W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, en *Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschiriften*, 5, Tubinga 1932. L. CERFAUX, *Gnose*, en *DBS*, III, París 1938, cols. 659-701. P. MASSON-OURSEL, *Les religions de l'Iran*, en *Histoire générale des Religions*, París 1945, págs. 31-44. F. M. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, en *Études de philosophie médiévale*, 36, París 1947. J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, en *Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae*, serie II, t. 40, Lovaina-París 1949. C. H. DODD, *The Interpretaction of the Fourth Gospel*, Cambridge 1954. H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, 4.ª ed., Stuttgart 1955. H. C. PUECH, G. QUISPEL y W. C. VAN UNNIK, *The Jung Codex*, Londres 1955. W. C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, en *TU*, 60, Berlín 1955. M. MALININE, H. C. PUECH y G. QUISPEL, *Evangelium Veritatis*, Zurich 1956. H. J. SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenschristentum, Gnosis*, Tubinga 1956. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Londres 1958. J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, en *Bibliothèque de Théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée* I, París-Tournai-Nueva York-Roma 1958. J. E. MÉNARD, *La litetature gnostique copte de Chénoboskion*, en *Stud. Mont. Reg.*, 1 (1958), págs. 31-54. R. E. MURPHY, *Yeser in the Qumran Literature*, en *Bibl*, 39 (1958), págs. 344-354. A. ADAM, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, en *BZNW*, 24 (1959). C. COLPE, *Werfen die neuen Funde vom toten Meer. Licht auf das Verhältnis von iranischer und jüdischer Religion*, en *Akten des XXIV Internationalen Orientalisten-Kongresses*, Munich 1959, págs. 479-481. A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, en *Bibliothèque historique*, París 1959. J. E. MÉNARD, *Die Handschriften von Nag-Hammadi: Einfluss des Iranismus und des Judentums auf den Gnostizismus*, en *Akten des XXIV Internationalen Orientalisten-Kongresses*, Munich 1959, págs. 481-485.

J. MÉNARD

GŌʿĀH (heb. *gōʿātāh*, con *hēʾ* locativo; ἐξ ἐκλεκτῶν λίθων; Vg. *Goatha*). Lugar desconocido de → **Jerusalén** que Jeremías[1] menciona en el oráculo de la restauración de Israel y de la Nueva Alianza.

[1]Jer 31,39.

GŌʿĀTĀH. Forma locativa del topónimo → **Gōʿāh.**

GŌB («pozo», «cisterna»; cf. ár. *ǧibbᵘⁿ*; Vg. *Gob*). Lugar mencionado una sola vez en el AT, sin que se ofrezca una indicación precisa de su situación; sin embargo, el texto bíblico permite colegir que fue una población escenario de dos combates entre los héroes de David y los de los filisteos[1]. En el pasaje paralelo de los libros de las Crónicas[2] se dice que la lucha ocurrió en Gézer (heb. *gézer*; Γαζέρ; Vg. *Gazer*), que Josefo llama Γάζαρα. Las versiones antiguas discrepan en la transcripción del nombre, aun dentro de una misma traducción: Γέϑ[3] y 'Ρόμ ('Ρόβ)[4], (A, Γόβ)[5]. Estas y otras variantes de grafías (cf. arameo y siríaco) no ofrecen obstáculo a la existencia de una ciudad así llamada, pues las cartas de Tell el-ʿAmārnah tratan de una llamada *gubbu*. Algunos especialistas quieren enmendar el nombre en → **Nōb** y otros lo identifican con → **Gibbĕtōn.**

[1]2 Sm 21,18-19. [2]1 Cr 20,4. [3]2 Sm 21,18. [4]2 Sm 21,19. [5]2 Sm 21,19.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 7,12,2. ABEL, II, pág. 328. *Miqr.*, II, col. 448. SIMONS, § 795.

P. ESTELRICH

GOBERNADOR. La terminología hebrea es imprecisa para designar al jefe de una provincia, territorio o ciudad. Así, *śārīm* se llaman los jefes de familia, los funcionarios reales, los que mandan un cuerpo de ejército y también los gobernadores de provincia o distrito territorial — que las demarcaciones políticas son igualmente imprecisas — y los prefectos de la ciudad[1]. En numerosos pasajes de Jeremías designa a los funcionarios públicos en general[2]. Con él alternan los *nĕdībīm*, «príncipes», y los *nĕṣībīm*, «columnas», que son asimismo los gobernadores[3].

Mientras que los documentos mesopotámicos nos informan abundantemente sobre la administración de las provincias, máxime en tiempos de Hammurabi, apenas si sabemos algo concreto sobre la administración similar israelita.

En tiempos de David, a más de los territorios tribales, están las regiones sometidas y tributarias administradas por un gobernador o por reyes vasallos[4]. Los gobernadores tenían la misión de conservar el orden y asegurar la entrega de los impuestos reales. La división continuó con las doce prefecturas salomónicas. Los capataces, al frente de las obras de construcción, son designados también con el nombre de *nĕṣībīm*[5].

Aparecen asimismo en tiempos de Josafat[6]. Las versiones, ya desde LXX (φρουρά), traducen el término por guarnición o plaza fuerte.

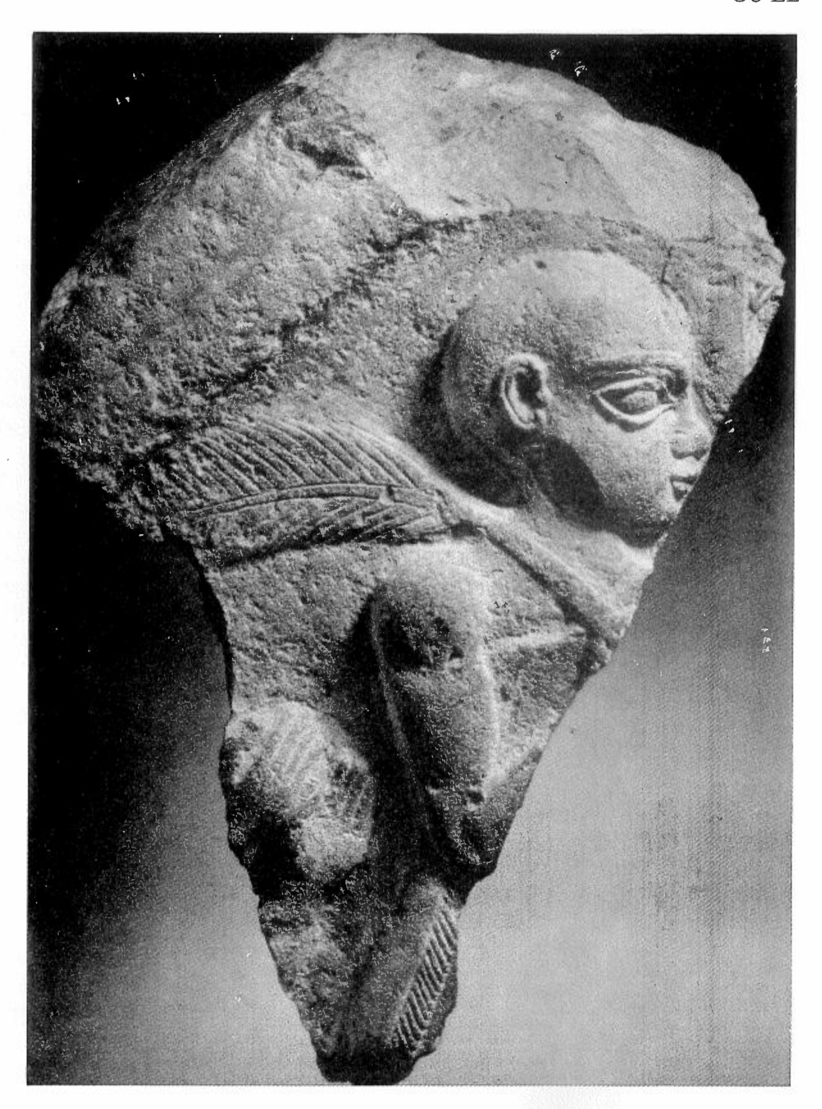
Después del destierro es frecuente el término *sĕgānīm* (LXX ἄρχοντες, στρατηγοί), pero indicando en general los prefectos y jefes del pueblo en paralelismo con los nobles[7].

En el NT, los gobernadores que representan en Palestina la autoridad o intereses romanos son los procuradores.

[1]Cf. 1 Re 20,14; 22,26; 2 Re 23,8. [2]Jer 24,8; 26,10-11; 34,19-21. [3]2 Sm 8,6.14; 1 Re 4,19; 1 Cr 18,13. [4]2 Sm 8,2.6.14; 10,9. [5]2 Cr 8,10. [6]2 Cr 17,2.12. [7]Esd 9,2; Neh 2,16; 4,8.13; 5,7.17; 7,5, etc.

Bibl.: R. DE VAUX, *Les institutions de l'AT*, I, París 1958.

C. GANCHO



Perfil del príncipe o gobernador Gudea durante una ceremonia de culto. Relieve hallado en Tellō. Hacia el 2400 A. C.

GODOLÍAS (heb. *gĕdalyāh[ū]*, «Dios se ha engrandecido»; Mur, *ga-da-al-la-a-ma*; El. *gdlyh*; Γοδολίας; Vg. *Godolias*). Nombre de cinco personas del AT:

1. Levita, hijo de Yĕdūtūn. Tañía el arpa y fue jefe de la segunda clase de los músicos cantores en los tiempos de David[1].

2. Hijo de 'Ăḥīqām y nieto de Šāfān[2]. Fue un representante del partido filobabilónico, enfrentado al partido filoegipcio, durante el asedio de Jersualén por las fuerzas de Nabucodonosor (588-586 A.C.)[3]. Después de la destrucción de la ciudad, recibió el cargo de gobernador (heb. *pāqid*) de Judá y estableció su sede en Mišpāh, donde se le unieron diferentes personajes partidarios de Babilonia, entre ellos Jeremías, al que los vencedores emplearon, como a Gololías, para establecer el orden en el país[4]. Mientras el ejército babilónico impuso el temor con su presencia, Godolías no tuvo la menor dificultad en cumplir su cometido[5]; pero cuando se alejó, un grupo de nacionalistas, animado por el rey de los ammonitas, tramó una conjura contra el gobernador. Éste, aunque enterado de ella, no se apercibió y pereció asesinado por un tal Ismael, hijo de Nĕtanyāh, y otros diez hombres. A su muerte siguió una matanza general de los judíos y babilónicos que estaban con él en Miṣpāh. Al parecer, el hecho ocurrió el mes de septiembre de 585 A.C.[6]. Se descubrió en las excavaciones de Lākiš (1935) un disco de arcilla con la impronta de un sello con la inscripción, fechada entre 597 y 586, *li-gĕdalyāhū ăšer ʿal ha-báyit*, «Godolías, intendente de palacio», que permite creer que perteneció a Godolías, el cual ostentaría el cargo mencionado antes de ser gobernador.

3. (Γαδαλία). Sacerdote que hubo de divorciarse de su mujer extranjera por orden de Esdras[7].

4. (Vg. *Gedelias*). Hijo de Pašḥūr, notable de Judá en el tiempo del rey Sedecías. Fue uno de los que denunció a Jeremías porque animaba al pueblo a que no ofreciera resistencia a los babilonios; también se encargó de cumplir la orden de encarcelar al profeta en una cisterna[8]. Algunos interpretan que este Godolías era uno de los hijos del sacerdote Pašḥūr, hijo de 'Immēr, que maltrató a Jeremías y le puso en el cepo existente en la puerta superior de Benjamín del Templo[9].

5. Hijo de Amarías (heb. *'ămaryāh*), uno de los antepasados del profeta Sofonías[10].

[1] 1 Cr 25,3.9. [2] Jer 26,24; 39,34. [3] Cf. Jer 38,19. [4] Jer 25,22-24; cf. Jer 40,7-12. [5] Jer 40,12. [6] 2 Re 25,25; Jer 25,25; 40,14-41,16. [7] Esd 10,18. [8] Jer 38,1-6. [9] Jer 20,1-3. [10] Sof 1,1.

Bibl.: W. R. HILPRECHT - A. T. CLAY, *Business Documents of Murashu Sons of Nippur*, en *Babylonian Expedition*, 9, Filadelfia 1898, pág. 58. A. T. CLAY, ibid., 10, Filadelfia 1904, pág. 49. A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, págs. 16, 30, 69. NOTH, 332, págs. 21, 190, 208. A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 798-799. A. PENNA, *Godolias*, en *ECatt*, VI, Roma 1951, col. 890. *Miqr.*, II, col. 440.

J. A. G.-LARRAYA

GŌ'ĒL («rescatador, redentor»; λυτρωτής; Vg. *redemptor*). El *gō'ēl* era el pariente más próximo, a quien en determinadas circunstancias incumbían las obliga-



Impronta en arcilla del sello de Godolías hallado en Lākīš

ciones señaladas en el goelato. Estas obligaciones tendían a defender la libertad, la vida y los bienes de los componentes de la tribu.

1. Rescate del campo. El gō'ēl estaba obligado a rescatar el campo de su pariente: «Si tu hermano empobreciere y vendiere de su propiedad, su pariente más próximo vendrá y retraerá la venta hecha por su familiar»[1]. Es no sólo un derecho, sino más bien una obligación.

2. Rescate del pariente reducido a esclavitud. «Poseerá, después que se hubiere vendido, derecho al rescate; uno de sus hermanos podrá rescatarle; o lo rescatará su tío o un hijo de su tío, o bien uno de sus parientes próximos dentro de su familia, o, si se hiciere con medios, él mismo se podrá rescatar»[2].

3. Desposar la viuda sin hijos. Este precepto recibe también el nombre de → **levirato** y establece que al quedar sin hijos una mujer, la despose su cuñado o el pariente más próximo, y que el primogénito que ella dé a luz reciba el nombre del difunto, para que su nombre no desaparezca[3].

4. Vengar la muerte de su pariente (*gō'ēl ha-dām*). Se refiere a la obligación de castigar el homicidio voluntario, por principio de orden[4]. En una época primitiva, se castigaba incluso el involuntario; pero Moisés suaviza esta costumbre, distinguiendo entre asesinato voluntario y muerte casual; estableciendo ciudades de refugio (tres en la Cisjordania y otras tres en la Transjordania), y reduciendo la extensión del castigo o venganza que en ocasiones se extendía a toda la familia del homicida.

En unos cuarenta pasajes del AT viene aplicado a Dios el concepto de gō'ēl. Dios libera a su pueblo de la esclavitud de Egipto[5] y de Babilonia[6]. Dios aparece también como vengador[7] y como redentor de los pecados[8]. En el cristianismo, Jesucristo será el redentor o gran gō'ēl del género humano[9].

[1]Lv 25,25. [2]Lv 25,48-49. [3]Dt 25,5-6. [4]Nm 35,19 y sigs.; Dt 19,6 y sigs. [5]Éx 6,6; Dt 7,8, etc. [6]Is 62,12; 63,4; Jer 31,11; Miq 4,10, etc. [7]Job 19,25. [8]Sal 130,8. [9]Col 1,14; Rom 3,23-24.

J. CANTERA

GOELATO. Institución vigente entre los hebreos y otros pueblos semíticos del antiguo Oriente. Se refiere a las obligaciones que en determinadas circunstancias incumbían al pariente más próximo o gō'ēl. Las principales obligaciones eran: *a*) rescatar el campo de un pariente que se ha visto precisado a deshacerse de él; *b*) rescatar al pariente reducido a esclavitud; *c*) vengar la sangre del pariente muerto por otra persona; *d*) desposar la viuda sin hijos para perpetuar el nombre del difunto. Este cuarto precepto se denomina también → **levirato**.

J. CANTERA

GŌFER (heb. *'ăṣē gōfer*; ἐκ ξύλων τετραγώνων; Vg. *de lignis laevigatis*). Madera con que se hizo el arca de Noé[1]. Se trata de un *hápax legómenon* y, por lo tanto, su significado es muy inseguro. Posiblemente es una palabra de origen extranjero que denota un árbol conífero. Las identificaciones que se han propuesto se basan en motivos filológicos, sin lograr aclarar su verdadera naturaleza: el ciprés (gr. κυπάρισσος; lat. *cupressus*), que usaron los fenicios y los egipcios, especialmente aquéllos en la construcción de naves; el cedro (gr. κέδρος; lat. *cedrus*) y el *gipar(r)u* acádico, no identificado con certeza.

[1]Gn 6,14.

Bibl.: A. Clamer, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 186. *Miqr.*, II, cols. 544-545.

J. A. PALACIOS

GŌG (Γώγ; Vg. *Gog*). Nombre de dos personajes mencionados en las SE:

1. (Γούγ). Rubenita, descendiente de Yō'ēl[1].

[1]1 Cr 5,4.

2. Príncipe de → **Māgōg**, rey apocalíptico que menciona una profecía de Ezequiel[1] y el Apocalipsis[2]. Acaudillará los poderes infernales en una batalla cruenta que acaecerá en la consumación de los siglos contra el pueblo de Israel. Éste al fin triunfará y gozará de eterna paz. El profeta lo llama Gōg, en la tierra de Māgōg, príncipe de Mēšek y Tubāl, y dice que saldrá con un poderoso ejército contra Palestina, a fin de aniquilarla; pero, vencidos los bárbaros, el nombre de Dios cobrará gloria entre los gentiles y Yahweh no abandonará en adelante a su pueblo.

Ezequiel indica que Gōg es un rey del septentrión, y tanto Mēšek como Tubāl se hallan posiblemente localizados en Asia Menor.

Unos autores identifican a Gōg con la *ga-ga* de las cartas de el-'Amārnah, que posiblemente se trata de una ciudad del norte de Siria.

Otros, con *ga-gi*, gobernador de *saḫi*, país que, andando el tiempo, cambiará su nombre por el de *gāg*; muchos de sus gobernadores llevaron ese nombre. El país de *saḫi*, sin embargo, no ha sido localizado.

Ha habido otros que han creído ver en él al rey Gyges de Lidia (el *gu-gu* acádico), pero no se sabe que este rey hiciera ninguna incursión hacia el sur, cosa que posiblemente sucedió con algún pueblo, a cuyas incursiones aludiría Ezequiel.

Hay algunos que suponen que el término Gōg indica «bárbaro» «oscuridad». El epíteto «bárbaro», según

algunos historiadores, hace referencia a los → **escitas**, pueblo que, procedente del norte, hizo una incursión por Palestina hacia Egipto, pero que no logró entrar. Posiblemente, esta incursión había quedado grabada en la mente de Ezequiel y en ello pensaba al emitir su oráculo.

No han faltado intentos de descubrir en el nombre alusiones al Cáucaso o a una divinidad lunar.

El personaje del Apocalipsis está relacionado con el de Ezequiel. Satanás, luego de mil años de cautiverio, incitará a las naciones de la tierra, a Gōg y Māgōg, a que se apresten a la lucha contra Jerusalén, pero el fuego los consumirá.

No sólo ha influido Ezequiel en el pasaje mencionado del Apocalipsis, sino en otros del mismo libro[3] y en la literatura apocalíptica judía[4].

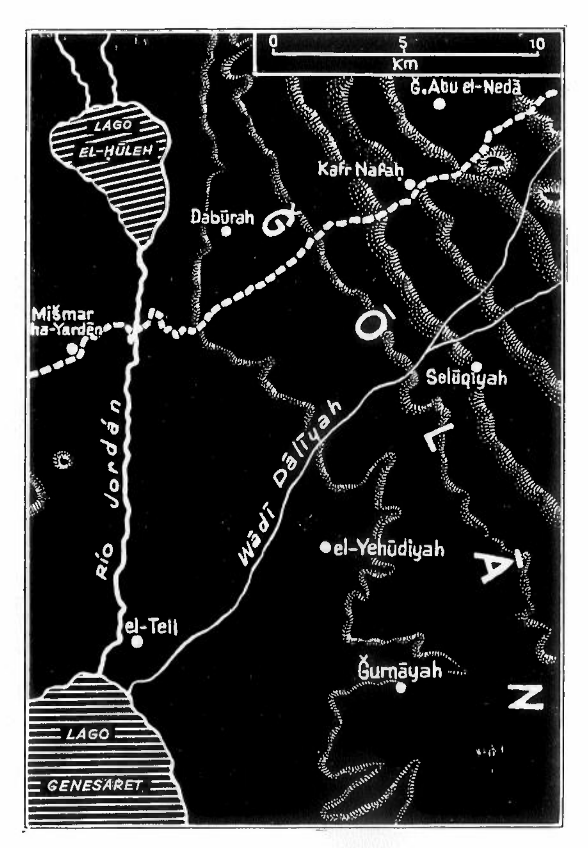
[1]Ez caps. 38-39. [2]Ap 20,8. [3]Ap 16,16; 17,16-17; 19,17-18. [4]*Enok*, 56,4-8; *4 Esd*, cap. 13.

Bibl.: J. Halévy, *Gog et Magog*, en *Revue Sémitique*, 12 (1905), págs. 370-375. S. A. Hooke, *Gog and Magog*, en *ExpT*, 27 (1915), págs. 317-319. Strack-Billerbeck, III, págs. 831-840. F. Spadafora, *Ezechiele*, Turín 1948, págs. 276-293, con amplia bibliografía. É. Dhorme, en *Recueil...*, París 1951, págs. 170-171. J. G. Aalders, *Gog en Magog in Ezechiël*, Kampen 1951. Haag, col. 599. *Miqr.*, II, cols. 448-450, con más bibliografía. Simons, § 154. S. Bartina, *Apocalipsis*, en *La Sagrada Escritura*, III, Madrid 1962, págs. 799-800.

R. SÁNCHEZ

GŌLĀN (ἡ Γαυλών, ἡ Γωλάν; Vg. *Gaulon, Golan*). Ciudad de Basán[1]. Fue asignada a los levitas geresonitas[2], siendo también ciudad de refugio[3]. Estaba situada al norte de la media tribu oriental de Manasés[4]. Posiblemente sea la Γαυλάνη de Flavio Josefo, lugar en donde Alejandro Janneo sufrió una importante derrota, si bien volvió más tarde y la conquistó[A]. Schumacher, que estudió los problemas topográficos de la región, identificó la ciudad con Saḥem el-Ğōlān, situada a unos 25 km al noroeste de Derʿā, entre Nahr el-ʿAllān y Wādī el-Eḥreir en donde se conservan importantes ruinas de la antigua Gōlān.

La ciudad dio nombre a la región, como lo atestigua Eusebio, que ha conservado el nombre primitivo (ár. *ğōlān*). La Gaulanítide (Γαυλανῖτις) está situada al oeste del lago Genesaret, entre el Hermón al norte y el río Yarmūk al sur; se puede precisar la frontera occidental, que coincide aproximadamente con la ribera este del citado lago, pero no es posible hacer otro tanto con la oriental, que algunos hacen llegar hasta al Nahr el-ʿAllān. En líneas generales, el Gōlān, es una gran cobertura basáltica, situada sobre una plataforma de estructura tabular, con fisuras que corren en dirección sursudeste-nornoroeste. Es muy rica en productos eruptivos del plioceno, lo que hace que su parte septentrional, separada de la meridional por el Wādī Goramāyah, sea muy accidentada, con un paisaje rocoso formado por conos de eyección y eminencias basálticos. Esta parte es muy árida y su única riqueza es la ganadería. La parte meridional, en cambio, desciende más bruscamente hacia el río Yarmūk y su suelo es fértil gracias a la mayor abundancia de ríos y fuentes. La principal ciudad de la Gaulanítide superior es la actual el-Yehūdiyah y la capital de la inferior Ğamlah.



Zona meridional de la región de Gōlān

[A]F. Josefo, *Bel. Iud.*, 1, 4,4.8.

[1]Dt 4,43; Jos 20,8; 21,27; 1 Cr 6,56 (Vg. 71). [2]Jos 21,27; 1 Cr 6,56. [3]Dt 4,43; Jos 20,8. [4]Jos 20,8; 21,27; 1 Cr 6,56.

Bibl.: Eusebio, *Onom.*, 64,7. F. Josefo, *Bel. Iud.*, 1,4,4.8; *Ant. Iud.*, 13, 15,3. G. Schumacher, en *ZDPV*, 9 (1886), pág. 165 y sigs. Abel, I, págs. 14, 31, 47-48, 67, 90, 191, 378; II, págs. 73, 155, 158, 338-339. D. Baldi, *Gaulon*, en *ECatt*, V, col. 1964. *Miqr.*, II, col. 458 (con bibliografía). M. Noth, *Geschichte Israels*, Gotinga 1959, págs. 349-350. Simons, § 327 (24).

T. DE J. MARTÍNEZ

GÓLGOTA (Γολγοθᾶ; Vg. *Golgotha*). Lugar en que crucificaron a Jesús[1]. Está en las afueras de Jerusalén, pero no lejos de ella[2]. San Lucas da clara interpretación del nombre: «Cuando llegaron al lugar llamado Calvario» (Κρανίον; Vg. *Cranium*, «cráneo»). Por lo tanto, obedece a la forma de las rocas del sitio que, por se redondeadas, tienen el aspecto de cráneos, y es una aramaización del vocablo hebreo *gulgōlet*, el cual se ha abreviado con la pérdida del segundo *lāmed*. Orígenes, en cambio refiere la tradición de que el término se aplicó al → **Calvario** por estar enterrada en él la calavera de Adán, leyenda que prosperó durante mucho tiempo, aunque careciera en absoluto de verosimilitud.

[1]Mt 27,33; Mc 15,22; Jn 19,17. [2]Jn 19,20; Heb 13,12.

Bibl.: Orígenes, *In Mt. Comm.*, 126, en *PG*, 13, 1777. L. H. Vincent - F. M. Abel, *Jérusalem*, II, París 1914. J. Jeremias, *Wo*

lag Golgotha und das heilige Grab?, en *Angelos*, 1 (1925), págs. 141-173; íd., *Golgotha*, Leipzig 1926. J. FINEGAN, *Light from the Ancient Past*, Princeton 1946, págs. 433-438. U. HOLZMEISTER, *Calvario*, en *ECatt*, III, 1949, cols. 400-401, con abundante bibliografía.

M. MÍNGUEZ

GOLIAT (heb. *gŏlyāt*; Γολιάϑ, Γολιάδ; Vg. *Goliath*). Gigante de la ciudad de Gat, en tierra filistea y metrópoli de los → **anaquitas**[1]. Su nombre se ha visto en el del lidio Alyattes (Ἀλυάττης), lo que probaría el parentesco de los filisteos con los pueblos de Asia Menor. La desinencia *-at* de su nombre es típica de los nombres filisteos.

Expulsados de los montes de Efraím por Saúl, los filisteos se hacen fuertes en la Šĕfēlāh y en el valle del Terebinto se concentran frente a frente las fuerzas de ambos rivales. De las líneas filisteas, sale Goliat, quien desafía a un israelita; la lucha de un representante de cada bando permitirá que no se dé la batalla. La talla de Goliat es de seis codos — los LXX leen cuatro — equivalentes a 2,92 m (o 2,02 m). Iba cubierto con un casco de bronce y protegido por una coraza también de bronce que pesaba cinco mil siclos (66 kg). Calzaba botas de bronce y a la espalda llevaba una cimitarra (algunas versiones leen «escudo») del mismo metal. La lanza era enorme «como un enjullo de telar», y la punta, de hierro, pesaba seiscientos siclos (8 kg). Los israelitas quedan atemorizados ante tan formidable enemigo[2]. De pronto, surge de entre sus filas el joven David. Se entera de la recompensa que Saúl promete a aquel que venza al filisteo. Se presenta ante el rey y le anuncia sus deseos de luchar contra el gigante, pero Saúl intenta disuadirle, alegando que aún es casi un niño. David le responde que, como pastor de sus rebaños, cuando un león o un oso ha atacado a sus ovejas, él ha luchado contra ellos y los ha vencido. Termina diciendo que «de la misma forma que Dios me libró del león y del oso, me librará de la mano de este filisteo»[3].

Fortis non in se, sed in Domino: armatus non tam ferro, quam fide, dice al efecto san Agustín («fuerte no por sí mismo, sino por el Señor; armado no tanto con el hierro cuanto con la fe»). David marcha al encuentro de Goliat sin otras armas que un bastón y una honda; su munición son unos cuantos guijarros escogidos que lleva en el zurrón. Al verle, Goliat se ofende: «¿Crees que soy un perro para venir a mí con un bastón?». «No, eres peor que un perro», le contesta David. «Tú vienes a mí con espada, lanza y venablo, pero yo voy contra ti en el nombre de Yahweh de los ejércitos, Dios

El torrente del valle del Terebinto de donde David tomó los guijarros para defenderse y vencer, armado únicamente con su honda, al gigante Goliat. (Foto P. Termes)



de los ejércitos de Israel, a los que has insultado». Ambos contendientes se enfrentan. David saca una piedra del zurrón, la coloca en la honda y diestramente hiere a Goliat en la frente, el único punto vital que su armadura dejaba al descubierto. Goliat cae herido de muerte y David le corta la cabeza, valiéndose de la propia espada del gigante. Los filisteos se ponen en fuga al ver muerto a su campeón, y los israelitas los persiguen, causándoles numerosas bajas. El joven David logra con este hecho mayor celebridad, pero la enemistad del rey Saúl se acrecentará y le producirá nuevos sinsabores antes de alcanzar la realeza. David traslada a Jerusalén la cabeza y las armas del vencido[4]. La espada de Goliat se guardó en el santuario de Nōb y el sacerdote ᵓĂḥimélek se la entregó a David en cierta ocasión en que las prisas de la marcha le habían impedido tomar sus armas[5].

El pasaje de 2 Sm 21,19 es harto dudoso, pues, en él se lee: «Mató ᵓElḥānān, hijo de Yaᶜărē ᵓŌrĕgīm, el betlemita, a Goliat» (*wa-yak ᵓelḥānān ben yaᶜărē ᵓōrĕgīm bēt ha-laḥmī ᵓēt gŏltāy*). ¿Cómo es posible que aquí se atribuya a ᵓElḥānān tal victoria? Rabbí Šĕmūᵓēl bar Naḥmān hizo una rebuscada interpretación del texto, con lo cual seguía siendo David el vencedor. Su argumentación era la siguiente: ᵓElḥānān (cuya etimología es «Dios se compadeció») es David, que fue bendecido por Dios; había crecido en los bosques ᶜ*yaᶜărē*); por ello, el texto dice «hijo de» y el cual se ocupaba del velo del Templo (*ᵓōrĕgīm*, significa «telar»); la locución *bēt ha-laḥmi*, «betlemita», natural de Belén, concuerda con el testimonio bíblico referente a la patria de David[6]. De esta forma, logra Rabbí Šĕmūᵓēl interpretar el texto de la forma necesaria para que siga siendo David el vencedor. En esta interpretación se basa la traducción que san Jerónimo incluye en la Vg.: *Percussit Adeodatus filius Saltus, polumitarius, Bethlehemites, Goliath*, «mató Adeodatus («dado por Dios», semejante a «Dios se compadeció», es decir, da en latín la etimología hebrea de ᵓElḥānān), hijo de Saltus («bosque», traducción del heb. *yaᵓărē*), tejedor de telas de varios colores (heb. *ᵓōrĕgīm*, «tejedor»), betlemita, a Goliat».

Como puede verse, la explicación es en ambos casos sumamente compleja y rebuscada. En el pasaje paralelo de 1 Cr 20,5, se lee que: «mató ᵓElḥānān, hijo de Yāᶜīr (k. *yāᶜiwr*) a Laḥmī, hermano de Goliat». Más lógico parece suponer a la vista de esto que el texto de 2 Sm 21,19 está corrompido y que habría de corregirse de acuerdo con el de 1 Cr 20,5. En apoyo de esta hipótesis está el hecho de que el actual episodio sucede siendo ya rey David, mientras que el primero, en el que David derrota a Goliat, sucede en tiempos de Saúl. Trátase, por tanto, de dos episodios distintos: en el primero, que tuvo efecto bajo el reinado de Saúl, David mata a Goliat; en el segundo, que acaece bajo el reinado de David, es ᵓElḥānān quien mata a un hermano (probablemente tomando la palabra «hermano» en un sentido amplio) de Goliat.

[1]Jos 11,22. [2]1 Sm 17,1-11. [3]1 Sm 17,12-37. [4]1 Sm 17,38-58. [5]1 Sm 21,10. [6]1 Sm 16,1-13.

Bibl.: HOMERO, *Iliada*, 6,3,18; íd., *Odisea*, 18, 378. AGUSTÍN, *Sermones*, 32. E. MANGENOT, en *DB*, III, cols. 268-269. F. M. TH. BÖHL, *Wie versloeg Goliath?*, en *NTS* (1919), pág. 22. F. HOMMEL, *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, Munich 1926, págs. 28, 43. A. JEREMIAS, *Das Alte Testamente im Licht des Alten Orients*, Leipzig 1930, págs. 500-509. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 61. I. J. GELB-P. M. PURVES - A. A. MACRAE, *Nuzi Personal Names*, Chicago 1943, págs. 229, 265. A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 437-424 y 546, con notas. G. BRESSAN, en *ECatt*, VI, col. 908. *Miqr.*, II, cols. 508-509, con más bibliografía. *ANET*, pág. 20. HAAG, cols. 601-602. W. STÖBE, *Die Goliath perikope und die Textfor. der LXX*, en *VT*, 6 (1956), págs. 397-413.

R. FUSTÉ

GOLONDRINA (heb. *dĕrōr*, «libertad»?, *sūs*; χελιδών; Vg. *hirundo*). No es seguro que los dos términos hebreos designen nuestra golondrina. En la SE se la menciona varias veces aludiendo a su raudo vuelo[1], al afán que pone en hacer nido para su polluelos[2], a su chillido agudo[3] y al maravilloso instinto con que conoce su estación como la cigüeña[4]. El famoso «estiércol de golondrinas» con que se cegaron los ojos de Tobías debió de ser más bien de gorriones (LXX στρουθία)[5] (→ **Fauna**).

[1]Prov 26,2. [2]Sal 84,4. [3]Is 38,14. [4]Jer 8,7. [5]Tob 2,10.

C. WAU

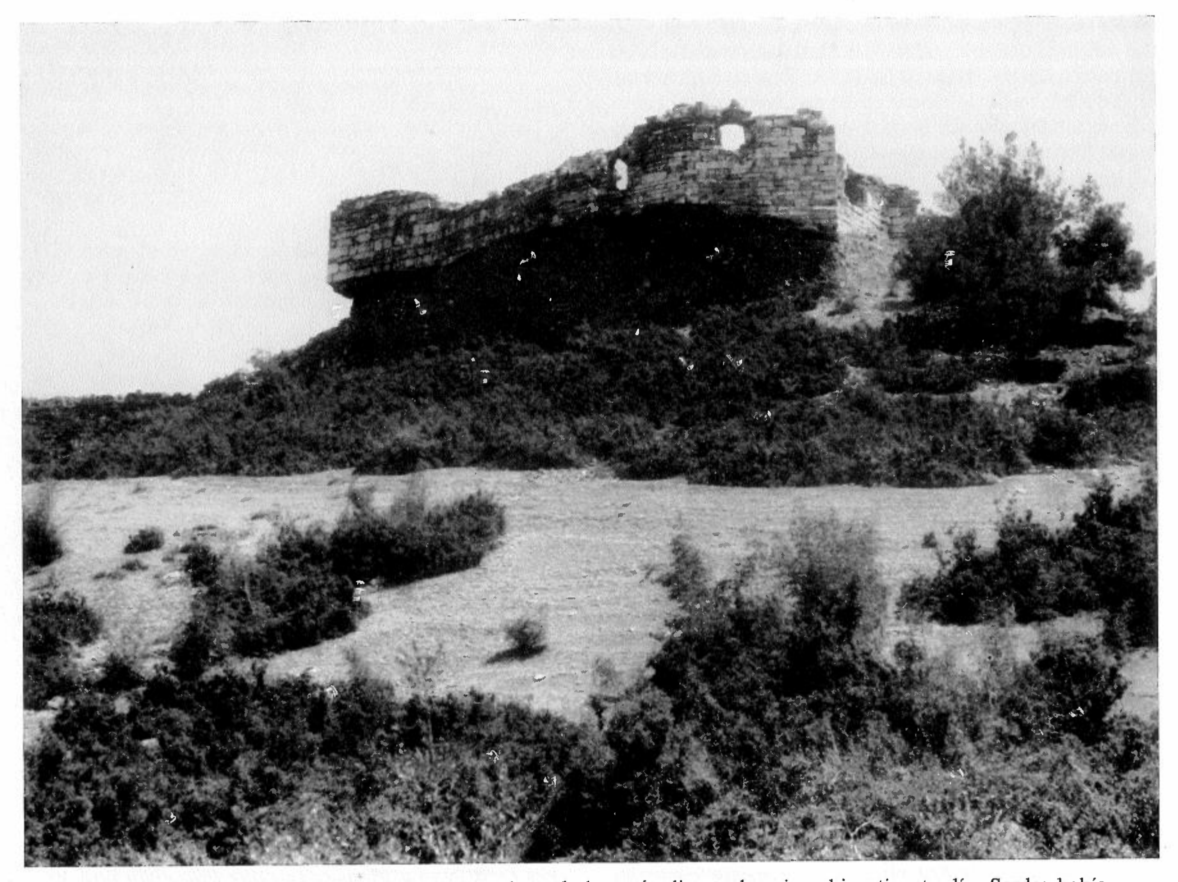
GŌMER. Nombre de una mujer y de un pueblo, mencionados en el AT:

1. (Γόμερ; Vg. *Gomer*). Esposa del profeta → **Oseas** e hija de Dibláyim[1]. Yahweh había ordenado a Oseas que tomase por mujer a una prostituta y él eligió a Gōmer. Esta orden, al parecer extraña, encierra un simbolismo: la esposa prostituta (posiblemente por haber sido infiel después del matrimonio, mas no antes) simboliza la tierra de Israel que se prostituyó con otros dioses que no eran el verdadero Dios, su esposo.

[1]Os 1,2-3.

Bibl.: A. DEISSLER, *Osée*, en *La Sainte Bible*, VIII, París 1961, págs. 34-36.

2. (Γαμέρ; sir. *gomor*; Vg. *Gomer*). Uno de los siete hijos de Jafet, padre a su vez de ᵓAškĕnāz, Rīfat y Tōgarmāh[1]. El nombre hebreo Gōmer corresponde al *gimirri* de los textos cuneiformes y a los Κιμμέριοι (cimerios) de los griegos. Habitaban en la región septrional y oriental del mar Negro y hacia el siglo VIII A.C., se vieron desplazados de su hábitat por el pueblo de los → **escitas**, quienes les obligaron a desplazarse hacia el sur. Este desplazamiento ya viene atestiguado por los documentos de la época de los sargónidas. Ya antes del año 714 habían derrotado al rey de Urartu. Entre los enemigos más fuertes con que los asirios hubieron de enfrentarse en la época de Asarhaddón y Asurbanipal figuran los *gi-mir-ra-a-a*, que moraban en las proximidades de los lagos Van y Urmia, al norte de la alta Mesopotamia. En una inscripción de Asarhaddón se manifiesta que éste derrotó a *te-uš-pa-a* (el Τείσπης griego) del país de Gimira. Eran de raza aria y estaban emparentados con los persas y medos (cuyos nombres se citan unidos al de los cimerios en los pasajes anteriormente mencionados). En las inscripciones aqueménidas se habla de los gimirri o gimiri, correspondientes al persa saka y al elamita sakka, afirmando Herodoto que los persas llamaban Σάκας a todos los escitas. La diferenciación entre escitas y cimerios parece ser que no fue muy clara al principio, pero sí más tarde, en la época clásica.



Sardes. Restos de una fortaleza en la parte sudeste de la acrópolis; es de origen bizantino tardío. Sardes había sido conquistada por el pueblo de Gōmer, o cimerios, en el siglo VII A.C. (Foto P. Termes)

Los cimerios quedaron cogidos entre dos fuegos: los escitas por el norte y los asirios por el este. Así fue como se vieron obligados a desplazarse por Asia Menor hacia el oeste. Primero llegan a → **Lidia** en la época de Asurbanipal, mas su rey Gyges (el *gug-gu* o *gu-gu* de los textos coneiformes), fundador de la dinastía (*ca.* 685-652), llama en su ayuda a los asirios. Durante el reinado del hijo de Gyges logran tomar Sardes ; Alyattes (605-560 A.C.), cuarto rey de la dinastía, logra expulsar definitivamente a los cimerios. Posteriormente fueron empujados cada vez más hacia el oeste, llegando posiblemente hasta las costas del Egeo. Hacia el siglo VI A.C., han desaparecido totalmente de la historia.

En la profecía apocalíptica de Ezequiel contra Israel, uno de los aliados de Gōg es Gōmer ; al lado suyo aparece una serie de nombres, que también en la Tabla de las Naciones están emparentados con Gōmer, como son Māgōg, Tubāl, Mέšek y Tōgarmāh[2].

[1]Gn 10,2-3; 1 Cr 1,5-6. [2]Ez 38,1-6; cf. Gn 10,2-3.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 1,15. HOMERO, *Odisea*, 11,14. A. KNOBEL, *Die Völkertafel der Genesis*, Giessen 1853, págs. 23-32. F. LENORMANT, *Les origines de l'histoire*, II, 2.ª ed., París 1882, págs. 332-286. PAULY-WISSOWA, VI, cols. 397-434. A. PENNA, *Gomer*, en *ECatt*, VI, col. 913. É. DHORME, en *Recueil...*, París 1951, págs. 168-170. *Miqr.*, II, cols. 525-527. SIMONS, § 96.

P. ESTELRICH

GOMOR (heb. *ḥōmer*; κόρος; Vg. *corus, modius*). Medida hebrea de áridos, la mayor que conocían los israelitas y, como todas, resintiéndose del empirismo de sus orígenes (ac. *imēru*, «carga de asno»); se menciona también en los textos de Ugarit (*ḥmr*). Equivalía al → **coro**.

Lv 27,16; Nm 11,32; Is 5,10; Ez 45,13-14.

C. WAU

GOMORRA (heb. *ʿămōrāh*; Γόμορρα; Vg. *Gomorrha*). Una de las ciudades de la → **Pentápolis**, que estuvo habitada por cananeos[2]. Lot escogió dicha región cuando se separó de Abraham[3], pero en la incursión capitaneada por Kĕdŏrlāʿōmer, es tomado prisionero con todos sus bienes después del saqueo de Sodoma y Gomorra[4]; enterado Abraham del hecho, logra rescatarlo[5]. El pecado de los moradores de la Pentápolis hace que Yahweh los destruya con fuego, salvándose, sin embargo, Lot, gracias a la intercesión de Abraham[6]. Varias veces vuelve a mencionarse este castigo, o el pecado de tales ciudades, en los diversos libros bíblicos[7] (→ **Sodoma**).

Su identificación, lo mismo que la de las demás ciudades de la Pentápolis, es muy dudosa. Dos teorías opuestas abogan por situarla, bien al norte del mar Muerto, bien al sur.

1. Los defensores de la localización septentrional alegan los siguientes argumentos:

a) El pasaje de Gn 13 en que Lot «levanta los ojos» desde Betel y domina la zona en que iría a morar, reforzado por la zona que Abraham se queda para sí, «la tierra del cananeo», es decir, la región oeste del Jordán.

b) El pasaje de Dt 34,3, que sitúa Ṣōʿar (una de las ciudades de la Pentápolis) en las proximidades de Jericó.

c) El término → **kikkār**, «valle», en que según los pasajes bíblicos estaba situada la Pentápolis, entendido en una acepción limitada, englobando únicamente el Jordán hasta su desembocadura en el mar Muerto.

d) La glosa de Gn 14,3, con respecto al lugar en que acampó la coalición de los reyes («en el valle de Śiddīm, que es el mar de la Sal») tomado en un sentido amplio y aplicable a algún lugar del Jordán.

Según todas estas pruebas, el lugar septentrional propuesto sería para unos la actual Teleilāt Gassūl (en donde también estaría Sodoma) — hipótesis abandonada por la excesiva antigüedad del asentamiento, según las recientes excavaciones — mientras que otros llegaron a proponer Qumrān.

2. Los que defienden la situación en la zona meridional del mar Muerto, alegan:

a) Que *kikkār* debe tomarse en un sentido más amplio, incluyendo el ʿArabah y el mar Muerto.

b) Que la glosa de Śiddīm se refiere en realidad al mar Muerto.

c) Que hay mayores probabilidades de hallar vestigios de un gran fuego en la región meridional, como, por ejemplo, en la zona sur de Hebrón.

d) La situación que de Sodoma se da en Ez 16,46, opuesta geográficamente a Samaría — con relación a Jerusalén —, apoya la localización de la Pentápolis en la zona sur del mar Muerto.

e) El testimonio de los autores antiguos (Josefo, Eusebio y el mapa de Mádaba).

Según estas pruebas, el lugar podría ser, bien ʿAin Gamr, a unos 65 km al sur del mar Muerto, o bien la zona de la desembocadura del Seil el-ʿEsāl, al sur de la península de el-Lisān.

Modernamente, la mayoría de los críticos se deciden por la localización meridional. Más difícil es señalar el punto exacto, si bien casi todos aceptan la tesis de que la Pentápolis habría de buscarse en la región sumergida

Vista aérea de la región sudoeste del mar Muerto, en donde tal vez estuvieron las poblaciones de Sodoma y Gomorra. (Foto *Orient Press*)



del mar Muerto, situada al sur de el-Lisān. Las últimas investigaciones submarinas efectuadas recientemente en dicha zona parecen haber hallado restos de ciudades. La geología viene en apoyo de dicha opinión, ya que, según ella, tal zona estuvo sometida a grandes convulsiones tectónicas, habiéndose registrado, incluso recientemente (el año 1927), un terremoto en aquella región; por otra parte, mientras la región norte del mar Muerto tiene una gran profundidad, la región sur de el-Lisān la tiene muy pequeña, cosa que induce a creer en un hundimiento relativamente reciente.

[1]Sab 10,6. [2]Gn 10,19. [3]Gn 13,10. [4]Gn 14,1-11. [5]Gn 14,12-16. [6]Gn 18,20; 19,24-28. [7]Dt 29,22; Is 1,9; Jer 23,14; 49,18; Am 4,11; Sof 2,9; Mt 10,15.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 4,8,4. Eusebio, *Onom.*, 42,1. F. M, Abel, *Une croisière autour de la mer Morte*, París 1921, págs. 82. 167. A. Legendre, *Gomorrhe*, en *DB*, III, cols. 273-275. W. F, Albright, *The Jordan Valley in the Bronce Age*, en *AASOR*, 6 (1924-1925), págs. 53-74. A. Mallon, *Voyage d'exploration au sud-est de la mer Morte*, en *Bibl*, 5 (1924), págs. 413-455. E. Power, *The Site of the Pentapolis*, en *Bibl*, 11 (1930), págs. 26-62, 149-182. A. Koeppel, *Uferstudien am Totem Meer*, Roma 1932. F. M. Abel, *Exploration au sud-est de la vallée du Jordain*, en *RB*, 40 (1931), págs. 380-400. M. J. Lagrange, *Le site de Sodome d'après les textes*, en *RB*, 41 (1932), págs. 489-514. Abel, II, pág. 339. J. P. Harland, *Sodom and Gomorrah*, en *BA*, 5 (1942), págs. 17-32; 6 (1943), págs. 41-54. A. Clamer, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, París 1953, págs. 294-295. Una amplia y detallada exposición de las diversas tentativas de localización de Gomorra, con sus argumentos, se encontrará en Haag, cols. 1294-1296, y sobre todo en Simons, §§ 404-414.

R. SÁNCHEZ

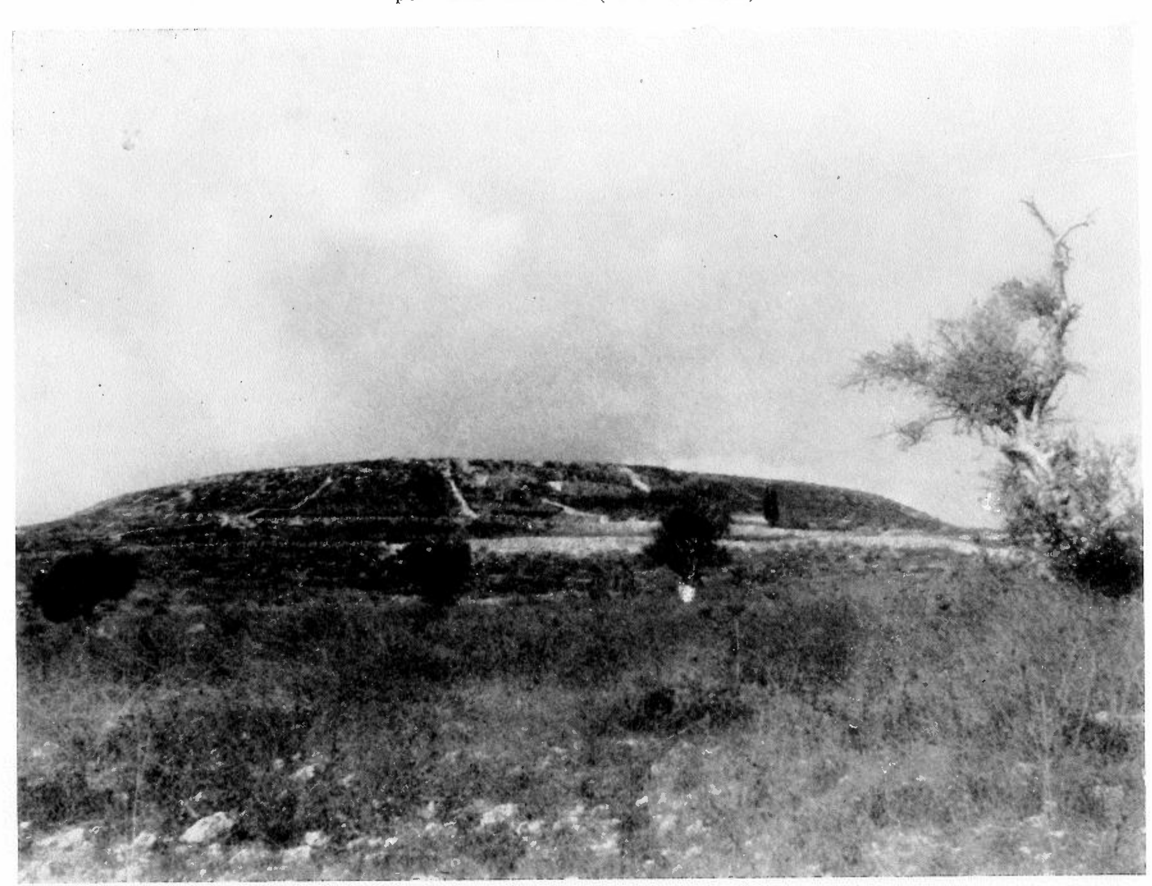
GŌREN HĀ-ʾĀṬĀD («era del espino»; ʾΑτάδ, ἅλωνα ʾΑτάδ; Vg. *area Atad*). Localidad no identificada, que la mayoría de críticos situarían al sur de Gaza, concretamente en Tell el-ᶜAǧǧūl, en la ruta de Egipto a Hebrón hasta donde José y los egipcios acompañaron en impresionante cortejo fúnebre los venerados restos de Jacob. En Gōren hā-ʾĀṭād, que quizá no debería tratarse como nombre propio, celebró José un duelo solemne de siete días por su padre, duelo que los habitantes del país perpetuaron, dando lugar al nombre de → **ʾĀbēl Miṣráyim**. Es de notar que, según el relato del Génesis[1], la fúnebre comitiva habría llegado a Hebrón desde Tranjordania, puesto que se dice que Gōren hā-ʾĀṭād estaba allende el Jordán. Este rodeo resulta extraño e inexplicable, por lo que la mayoría de críticos consideran el último inciso de Gn 50,11 como una falsa glosa.

[1]Gn 50,10.11.

Bibl.: B. Ubach, *El Gènesi*, en *Bíblia de Montserrat*, I, Montserrat 1926, pág. 275. Abel, II, págs. 234-274. *Miqr.*, II, col. 560. Simons, § 403.

T. DE J. MARTÍNEZ

Tell Sandāḥanna, la antigua Mārēšāh, en donde Gorgias, general seleucida, buscó refugio cuando era perseguido por Judas Macabeo. (Foto P. Termes)



GORGIAS (Γοργίας; Vg. *Gorgias*). General sirio del tiempo de Antíoco IV Epífanes y Antíoco V Eupátor. Lisias, regente en Antioquía, mandó a Gorgias junto con Ptolomeo y Nicanor, de los «amigos del rey», para invadir y destruir el país; éstos acamparon en Emmaús, la moderna ʿAmwās, pensando sorprender a Judas Macabeo con un ataque nocturno; pero éste se les adelantó y mientras Gorgias buscaba a los judíos por los montes, creyendo huían de él, Judas atacó el campamento en la llanura, incendiándolo todo; al regresar Gorgias de su inútil excursión y ver el desastre, se retiró sin presentar batalla. Años después, siendo Gorgias gobernador de los idumeos, le atacaron los judíos al mando de Judas Macabeo; con gran dificultad, Gorgias logró escapar a Mārēšāh, mientras Judas caía de improviso sobre su ejército, poniéndole en fuga. Luego de este relato no se habla más de él ni se sabe cómo terminó sus días.

1 Mac 3,38; 4,1-25; 2 Mac 12,32-37.

Bibl.: F. M. Abel, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952.

C. COTS

GORTINA (Γόρτυνα; Vg. *Gortyna*). Ciudad del sur de Creta, situada junto al río Leteo (hoy Geropótamos) y a unos 16 km del mar. Estrabón la cita como una ciudad importante. Sus orígenes son antiquísimos, remontándola la leyenda a la época aquea o minoica. Parece ser que, en realidad, su fundación es del período dórico o predórico, si bien en sus proximidades hay restos minoicos. Apenas intervino en la historia de Grecia, no tomando gran parte en las luchas contra los persas. Hubo de sostener una guerra contra Cnosos, a mediados del siglo IV A.C., y otra civil hacia el 221 A.C. Se sometió a los romanos en el siglo II y el 67 A.C. es declarada capital de la provincia romana de Creta. Se han conservado bellos monumentos arquitectónicos (pretorio, Πύθεον y odeón, amén de varias estatuas), pero el hallazgo verdaderamente sensacional fue el famoso muro en que aparece una enorme inscripción, grabada en 12 columnas que comprenden un total de 634 líneas, al parecer del siglo V A.C., conteniendo un conjunto de disposiciones que enmendaban leyes anteriores. Su descubrimiento se debió a Halbherr en 1884 y la interpretación a Fabricius.

Es una de las ciudades mencionadas en el libro de los Macabeos[1], a las que el cónsul Lucio anunciaba la alianza concluida entre Roma y el sumo sacerdote Simón Macabeo. De este hecho se desprende la existencia en aquellos días de un gran número de habitantes judíos en la isla de Creta.

[1] 1 Mac 15,23.

Bibl.: F. Halbherr - E. Fabricius, *Legge antiche della cità de Gortyna in Creta*, Florencia 1885; íd., *Le leggi di Gortyna e le altre iscrizioni arcaiche Cretesi*, Milán 1893. Pauly-Wissowa, VII, cols. 1665-1671, con bibliografía. M. Guarducci, en *EIt*, XVII, págs. 564-567.

R. SÁNCHEZ

GŌŠEN (Γεσέμ; Vg. *Gessen*). 1. La grafía de los LXX no implica nombre egipcio distinto del que dio origen a la pronunciación del T. M. Gōšen, pues antiguamente *m* y *n* finales fácilmente se intercambiaban: *n* por *m* final está documentado desde el siglo I D.C., hasta el siglo XI en documentos judaicos. En los mismos LXX con una relativa frecuencia *n* final suplanta a *m*. Aunque mucho menos frecuente, también hay ejemplos de *m* en vez de *n* final en LXX y *Onomasticon* de Eusebio.

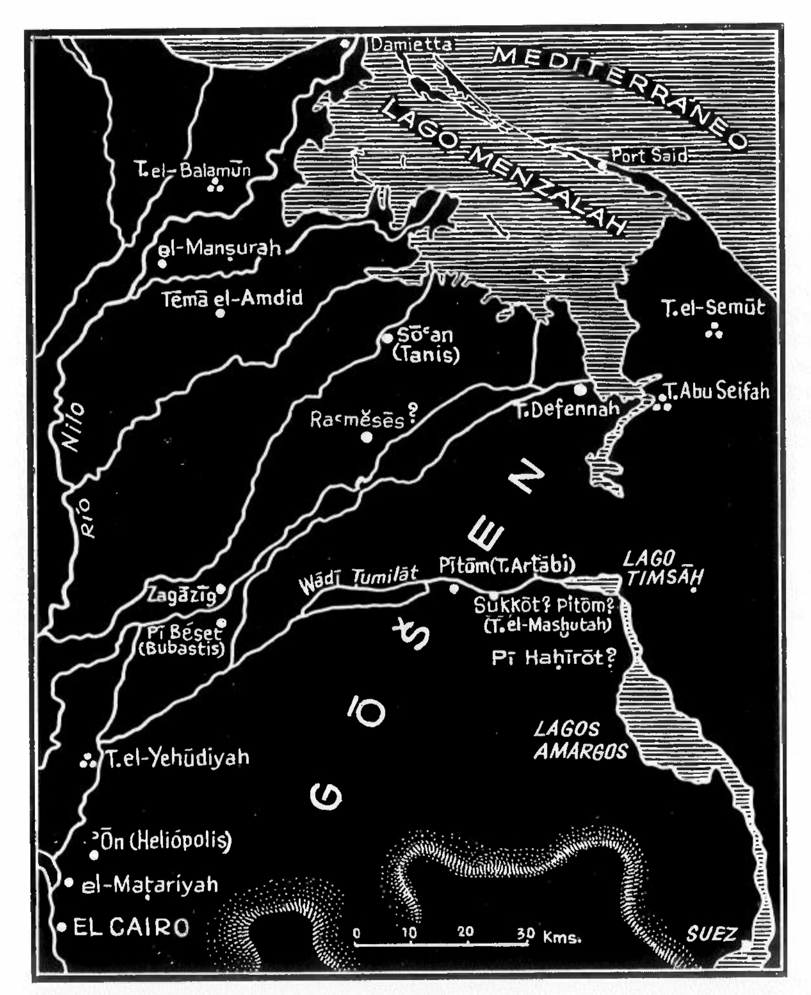
Menos importancia tiene aún el cambio *o-e*, tratándose de pronunciación de nombres extranjeros. El texto gr. lee Ἀβεινεέμ por Ἀβειδνοέμ en Jue 4,6; el *Onomasticon* lee correctamente Abinoem. Así como aún hoy día ciertas comunidades de judíos del Oriente europeo o procedentes del Yemen cambian *o* por *e*, así parece que este cambio se dio en tiempos antiguos como prueban los ejemplos antes citados y muchos otros que se pudieran tomar de la LXX, de la II col. de la Hexapla de Orígenes, de las transliteraciones de san Jerónimo y de pronunciación histórica y actual de los samaritanos.

De todo esto se deduce cuán inseguro es buscar, como en otros tiempos se hizo y aún hoy día hace Montet al localizar el Gōšen bíblico en el *gsm* egipcio, que, por lo demás, parece que no ha de leerse *Gesem* sino *Qesem*, y que correspondería a la ciudad llamada por otro nombre Pi-Soped — capital del nomo de Soped — cuyas ruinas se encuentran en la actual Saft el-Ḥennah. Es, pues, muy inseguro localizar Gōšen en la región del *gsm* egipcio, o sea cerca de la Muralla del Príncipe, construida por Amemenhat I en la punta occidental del Wādī Ṭumilāt (Montet, Lefebvre), o más al oriente de este wādī, en dirección de Pītōm (Posener).

No encontrando, en egipcio, equivalente seguro de Gōšen, Albright deriva tal nombre del cananeo *guš*, «bloque de tierra», «terrón», suponiendo que los semitas habrían puesto nombres semitas en las tierras orientales del Delta. Pero M. Z. Mayani, recordando que Gōšen era tierra de pastos según Génesis y que en esta tierra y en Egipto dominaban los hicsos, pueblo integrado no sólo por semitas — el elemento preponderante —, sino también por una minoría indoaria muy influyente, prefiere ver en Gōšen un topónimo ario que reviste diversas formas según los diversos dialectos: Gošan, Goša, Gošno, Gosani, Gosain, etc., y que significa «parque de animales» y quizá «pasto».

Según la Biblia, en la tierra de Gōšen se asentaron los hijos de Jacob cuando bajaron a Egipto[1]. Allí estaban aún cuando el Éxodo[2], aunque, dado que se multiplicaron extraordinariamente[3], se explica que «llenasen todo el país». La tierra de Gōšen era rica: el faraón dice — probablemente por interés o por cumplido — que era «lo mejor del país de Egipto»[4]. En esa tierra tenía el faraón rebaños suyos[5], confiando el cuidado de ellos a mayorales israelitas. En esa tierra habitaban también otros *gērīm* o inmigrantes[6] y, probablemente, pocos egipcios por el aborrecimiento que tenían a los pastores[7], aborrecimiento al parecer, provocado porque éstos sacrificaban animales sacros para los egipcios.

Para localizar la tierra de Gōšen nos ayuda la traducción de los LXX Gōšen[8] por Ἡρῶν πόλις. Los romanos situaban esta ciudad junto a Tell el-Masḫuṭah en el Wādī Ṭumilāt. Y Tell el-Masḫuṭah parece ser la ciudad de Pītōm, ciudad que junto con la ciudad de Raʿmēsēs, construyeron los israelitas en Egipto cuando, acababa la época del favor oficial, el faraón empezó



La región de Gōšen, en la parte septentrional de Egipto

a perseguirles. El papiro Anastasi V del final de la dinastía XIX narra como unos inmigrantes idumeos obtuvieron permiso de las autoridades egipcias para pasar la fortaleza *tkw* de Merneptah en dirección de Pītōm. Comúnmente hoy admiten los autores que el centro de la región de Gōšen estaba en el Wādī Ṭumilāt. Pero no hemos de creer que por el sur se extendiese hasta la Tebaida — donde Calmet y De Lapide sitúan Gōšen — ni siquiera hasta Menfis, donde la localiza Flavio Josefo. Posiblemente, el límite sur llegaba a Tell el-Yehūdiyah (North). El límite oriental era la parte este del Delta. en el borde o muy cerca del borde del desierto (Simmons),

Respecto a este límite oriental, poco esclarecen los LXX[9] al traducir Gōšen por «Gésem de Arabia», pues «Arabia» tanto podía significar el vigésimo nomo llamado «Arabia» (que estaba entre el nomo de Bubastis y el de Pītōm o Tell el-Masḫuṭah) como todo el territorio comprendido entre el brazo pelusíaco del Nilo hasta la península del Sinaí.

Acerca del límite occidental, sólo se puede precisar que estaba al este del Nilo, pues no habla la Escritura de que los israelitas, al huir, hayan tenido que atravesar este río.

El límite norte es aún más difícil de precisar. Por otra parte, parece que comprendía la ciudad de Raʿmĕsēs — que suele identificarse con Tanis-Avaris, o con el-Qanṭir, 25 km más al sur — pues en Génesis 47,11, hablando de la comarca de Gōšen se la denomina «comarca de Ra-ʿmĕsēs», porque los israelitas construyeron la ciudad de Pītōm y la de Raʿmĕsēs y porque el éxodo empezó en la ciudad de Raʿmĕsēs[10]; por otra parte, parece que los israelitas no podían estar tan mezclados con los egipcios, viviendo incluso en su capital, y parece a algunos que llamar a Gōšen «comarca de Raʿmĕsēs» es una glosa posterior motivada del hecho de haber empezado el éxodo en la ciudad de Raʿmĕsēs (Simmons).

De las tres opiniones acerca de la localización de Gōšen (1.ª en el Wadī Ṭumilāt, 2.ª en la región de Tanis y 3.ª desde el Wādī Ṭumilāt hasta Tanis) preferimos la última que engloba en Gōšen el Wādī Ṭumilāt y la región de Tanis-Avaris-Raʿmĕsēs, ciudad también conocida con el nombre de Ṣōʿan, pues el salmista al hablar de los prodigios operados por Yahweh para la liberación de los israelitas — prodigios que, naturalmente, tienen por escenario la tierra de Gōšen — exclama: «Prodigios hizo a vista de sus padres, en el país de Egipto, en el campo de Ṣōʿan[11]...», «impuso en Egipto sus prodigios, en el campo de Ṣōʿan sus portentos»[12].

[1]Gn 45,10; 46,28.29-34; 47,1.4.6.27; 50,8. [2]Éx 8,18; 9,26. [3]Éx 1,7. [4]Gn 47,6.11. [5]Gn cap. 47. [6]Éx 12,38. [7]Gn 46,34. [8]Gn 46,28. [9]Gn 45,10; 46,34. [10]Éx 12,37; Nm 33,3.5. [11]Sal 78,12. [12]Sal 78,43.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 2,15,1. A. SPERBER, *Hebrew Based upon Greek and Latin Transliteration*, en *HUCA*, 22-23 (1937-1938), págs. 203-269. Y. KUTSCHER, *Meḥqārīm bā-ʾărāmīt ha-gĕlīlīt*, en *Tarb*, 21-23 (1952), págs. 40-42. HAAG, col. 602. *Miqr.*, I, col. 569. M. Z. MAYANI, en *RHPR*, 35 (1955), págs. 58-60. SIMONS, § 419. A. DÍEZ MACHO, *Un ms. protobabilónico de los libros poéticos de la Biblia*, en EstB, 18 (1959), págs. 340-344. P. MONTET, *L'Égypte et la Bible*, Paris 1959, págs. 57-58.

2. Ciudad de Judá encuadrada en el primer grupo de la montaña, citada junto con Ḥōlōn y Gīlōh[1]. Su identificación es muy debatida. Abel propuso el-Ẓāhiriyah al suroeste de Hebrón. Para Noth sería Tell Beit Mirsim; Albright y Aharoni prefieren, en cambio, Tell Ḫuweilifah y Tell el-Šerīʿah, basándose en la falta de pruebas arqueológicas categóricas procedentes de tal época en el-Ẓāhiriyah.

[1]Jos 15,51.

3. Región situada al sur del territorio de la tribu de Judá, citada entre las regiones conquistadas por Josué[1]. Probablemente tomó su nombre de la ciudad anterior, por lo que su localización está en función de la suya.

[1]Jos 10,41; 11,16.

Bibl.: ABEL, II, pág. 339. *Miqr.*, II, col. 570 (con bibliografía). SIMONS, §§ 98 (II), 285-287, 319 (A/19), 406 (n. 198), 417 (5), 497.

A. DÍEZ MACHO

GOTA. Es posible que la «enfermedad de los pies» que Asa, rey de Judá, sufrió en su vejez, fuera la gota. Salvo esta eventual alusión, no hay en la SE noticia alguna de esta enfermedad (→ **Medicina**).

1 Re 15,23.

GÓTICA, Versión. La versión gótica de la Biblia es la más antigua muestra de literatura que sobrevive en una lengua teutónica, y fue la que se destinó a los visigodos convertidos, ya en el siglo III, al cristianismo.

Según el historiador Filostorgio, el obispo godo Ulfilas, que murió en el año 383, tradujo al gótico todas las Sagradas Escrituras, excepción hecha de los libros de los Reyes y Samuel. Este último lo omitió intencionadamente, pensando que sería peligroso poner en las manos de los godos tal libro, dado su espíritu guerrero y su oposición a la idolatría. También se debe a Ulfilas la invención del alfabeto gótico. El obispo, probablemente católico desde su infancia, más tarde se convirtió al arrianismo por influjo de Eusebio de Nicomedia.

Tradujo además el NT, partiendo de una recensión de Luciano, pero ésta no se ha conservado enteramente, si bien subsiste más de la mitad de los evangelios en un códice del siglo VI, denominado *Argenteus*, que se encuentra actualmente en Upsala, aunque procede del norte de Italia. Dicho texto refleja con extraordinaria fidelidad la recensión antioquena del texto griego, pero ha sido revisado siguiendo la pauta de la V. L. y, por consiguiente, ha estado sometido a una gradual latinización, visible sobre todo en el epistolario de san Pablo.

La versión gótica se ha conservado, como ya se ha dicho, en estado fragmentario. Del AT sólo hay pequeños fragmentos de Génesis (5,3-32), Salmos (52,2-3) y Nehemías. El mencionado códice *Argenteus* comprendía originariamente los cuatro evangelios en el orden siguiente: Mateo, Juan, Lucas y Marcos. Se hallan también fragmentos de la carta a los Romanos en el códice carolino de Wolfenbüttel, y asimismo, en un palimpsesto que fue descubierto por Angelo Mai en el año 1817, en la Biblioteca Ambrosiana.

Tell el-Masḫuṭah, posiblemente la antigua Pītōm, una de las ciudades más importantes de la región de Gōšen. Graneros excavados en 1927 y construidos, al parecer, por israelitas. (Foto A. Arce)



Codex Argenteus Uppsaliensis. Folio 21: Mt 8,23-24, según la versión gótica del NT debida a Ulfilas. Códice del siglo VI conservado en Upsala. (Foto Archivo Termes)

Bibl.: W. STREITBERG, *Die Gotische Bibel*, 2 vols., Heidelberg 1919-1920. W. S. FRIEDRICHSEN, *The Gothic Version of the Gospels*, Oxford 1926. F. MOSSÉ, *Bibliographia Gotica. A Bibliography of Writings on the Gothic Language*, en *Mediaeval Studies*, 12, Toronto 1950, págs. 237-324.

G. SARRÓ

GOTONIEL (Γοθονιήλ; Vg. *Gothoniel*). Padre de → **Cabris**, uno de los ancianos o arcontes de Betulia en tiempos de Holofernes[1]. La Vg. confunde a Gotoniel con → **Carmis**, otro de los arcontes mencionados en el mismo versículo.

[1]Jdt 6,15; cf. 6,11 (Vg.).

Bibl.: L. SOUBIGOU, *Judith*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 531.

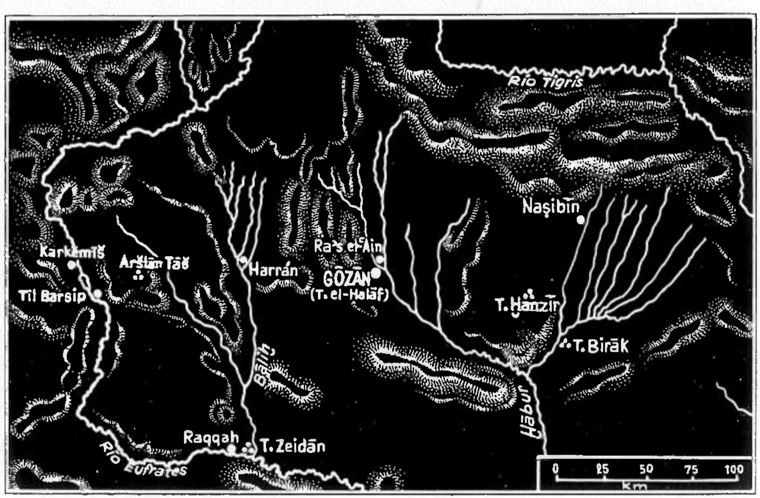
M. MÍNGUEZ

GŌYĪM. Voz hebrea, uno de cuyos significados en español es el de → **gentiles**.

GOZAM. Nombre de una localidad de Mesopotamia del norte, según la Vg. En hebreo su nombre es → **Gōzān**.

GŌZĀN (ac. *gu-za-na*; Γωζάν; Vg. *Gozan*, *Gozam*). Ciudad de asiria, situada en la Mesopotamia superior y regada por el río Ḥābōr (el moderno Ḫābūr). En el año noveno del reinado de Oseas, fueron deportados allí los habitantes del reino del Norte[1]. La presencia de los israelitas en Gōzān se ve probada con el descubrimiento de tablillas que hablan, a menos de cien años de la deportación, de «samaritanos enrolados en el ejército asirio»; en otra tablilla se menciona a un tal Habbišu samaritano. Ptolomeo menciona el nombre de Γαυζανῖτις, región limítrofe con la ciudad, de la que recibió su nombre. Las excavaciones de Oppenheim (1911 y 1929) han demostrado la existencia de un antiquísimo asentamiento del V milenio A.C., con una importante civilización caracterizada por una hermosa cerámica policroma que ha dado nombre a tal civilización. Está situada en Tell → **Ḥalāf**, junto al Ḫābūr.

[1]2 Re 17,6; 18,11; 19,12; 1 Cr 5,26; Is 37,12.



Mapa en el que se marca la situación de Gōzān, hoy Tell Ḥalāf

Bibl.: M. OPPENHEIM, *Der Tell-Halaf, eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien*, Leipzig 1931. A. MOORTGAT, *Bildwerk und Volkstum zur Hethiterzeit*, Leipzig 1934. *Migr.*, II, cols. 450-456, con amplia bibliografía.

M. V. ARRABAL

GOZNE (heb. *ṣir*; στρόφιγξ; Vg. *cardo*). La hoja de las puertas iba provista en sus extremos superior e inferior de dos goznes de metal — bronce o hierro — con los que se sujetaba al quicio, al menos éste es el caso de las puertas monumentales, que son las que se han conservado.

Estos goznes o salientes del eje vertical podían girar sobre cavidades realizadas en piedra dura o sobre un macizo de albañilería.

En el Museo Bíblico de Montserrat se conserva un → **talento** mesopotámico que sirvió de quicio inferior de una puerta, conservando el hueco sobre el que giraba el gozne.

Los Proverbios dicen de modo bien gráfico: el perezoso da vueltas en su lecho como gira la puerta sobre sus goznes[1].

Probablemente significa lo mismo el hebreo *ʾammāh* en el texto de Isaías[2].

Hay varios pasajes, donde Vg. vierte por *cardo*[3] diversas palabras hebreas con otro significado.

[1] Prov 26,14. [2] Is 6,4. [3] Cf. Am 8,3; 9,1, etc.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, 125.

C. GANCHO

GRAAL, Leyenda del. En torno al graal (o *grial*, como le llaman los escritores castellanos medievales) surgieron a partir de finales del siglo XII, en toda la Europa culta, una serie de relatos novelescos, cristiano-caballerescos, que alcanzaron tal difusión que se infiltraron en la tradición popular, todavía hoy viva en algunos puntos. El texto más antiguo en que aparece es la novela *Li contes del graal* («El cuento del graal»), que, tal vez después de 1180 y con toda seguridad antes de 1191, redactó el escritor champañés, ya famoso por varias novelas caballerescas, Chrétien de Troyes, en verso francés, pero que no pudo acabar por haberle sobrevenido la muerte en plena tarea. Debido exclusivamente a este hecho, es muy difícil saber cuáles eran las intenciones de Chrétien y cuál era el concepto exacto que él tenía del «graal», pues, sin duda, el escritor esperaba revelarlo y aclararlo todo al final de la novela.

El episodio central de ésta, narra la llegada del joven caballero Perceval (que hasta hace poco ha vivido con su madre y unos pocos servidores, alejado de toda convivencia social, poseyendo una muy rudimentaria formación cristiana), a un castillo donde es acogido afablemente por el llamado Rico Rey Pescador. Una vez sentado al lado de éste, antes de la cena, Perceval presencia un suntuoso cortejo que, partiendo de una habitación va a otra, formado por un paje que empuña una blanca lanza que gotea sangre (→ **Lanza, Leyenda de la**), dos pajes más con magníficos candelabros y con ellos una doncella (*dameisele*) que lleva entre las manos un «graal» de oro fino, engastado de piedras preciosas, y que derrama tanta luz que ofusca la de las velas, del mismo modo que el sol eclipsa la luna y las estrellas; y detrás de esta doncella va otra con un plato de plata. Perceval no despega los labios ante este cortejo y, recordando consejos que se le han dado, no se atreve a hacer ninguna pregunta entonces, pensando informarse al día siguiente. Cenan y se van todos a dormir. Al día siguiente, Perceval se despierta en el castillo completamente solo: todos sus moradores han desaparecido misteriosamente. Más tarde, cuando Perceval, un viernes santo, se confesará con un ermitaño, averiguará de éste que el «graal» es una cosa santa con la cual se sirve una hostia al Rey (padre del Rico Rey Pescador), el cual es tan espiritual que no precisa de nada más para sostener su vida desde hace quince años, durante los cuales ha estado recluido en la habitación en que entró el «graal». El ermitaño le informará que por hallarse en pecado mortal en el momento en que presenció el desfile del cortejo, su lengua se trabó y no formuló determinadas preguntas. Si Perceval hubiese preguntado «¿Por qué sangra la lanza?» y «¿A quién se sirve con el graal?», se hubieran producido una serie de bienes y evitado ciertas calamidades y, principalmente, su linaje, del cual él es el varón más joven, hubiera recuperado su antiguo poderío y salido de la decadencia en que ahora se encuentra.

Desde varios puntos de vista, y de acuerdo con diversas actitudes, se ha querido explicar *Li contes del graal* de Chrétien de Troyes. Dejando aparte las explicaciones basadas en cultos naturistas de la vegetación y de la fecundidad, un tiempo tan de moda y hoy casi totalmente desprestigiados, en la actualidad la crítica se divide entre los defensores de la tesis céltica y los defensores de la tesis cristiana, sea esta última oriental u occidental. La tesis céltica ha cobrado nuevo vigor gracias a los trabajos de R. S. Loomis, de J. Marx y de J. Frappier. Para éstos, la «demanda del graal» (*quête du graal*, o sea «búsqueda del graal»), es un reflejo de mitos célticos (irlandeses y galeses) relacionados con el Otro Mundo, amenazado de esterilidad y de muerte a consecuencia de la herida producida por una lanza mágica, que será salvado gracias a un talismán al estilo de los calderos, cuernos de la abundancia o copas que tienen la virtud de dispensar bebida y alimentos. Chrétien había cristianizado y racionalizado este recipiente mitológico al transformarlo en el «graal», que también dispensa una alimentación sobrenatural al Rey recluido en la habitación. El error fundamental de la tesis céltica estriba en basar su argumentación en relatos de fechas muy distintas, a veces recogidos a varios siglos de distancia y, por lo general, en épocas posteriores a Chrétien, en haber formado con ellos un esquema narrativo que constituye un mito arbitrario e hipotético, y en menospreciar los datos irrecusablemente cristianos que ofrece *Li contes del graal*.

Konrad Burdach relaciona el cortejo del «graal» con la Gran Entrada (ἡ μεγάλη εἴσοδος) de la misa llamada de san Juan Crisóstomo de la liturgia bizantina. En ésta una procesión solemne abierta por los que llevan candelabros con velas encendidas, seguidos por el presbítero con el cáliz (que corresponde al «graal»), el diácono con el δίσκος (que corresponde al plato de plata) y el celebrante con el cuchillo llamado la Santa Lanza, con el cual se ha herido antes simbólicamente la hostia

eucarística. Los cruzados franceses tuvieron muchas ocasiones de asistir a oficios de la Iglesia Oriental, lo que explicaría estos paralelismos en la obra de Chrétien. Pero la mayor dificultad que se puede oponer a esta tesis es que la Gran Entrada no es un viático, como ocurre en la novela francesa (pues en ella se lleva la Eucaristía a un enfermo), y en la procesión de la liturgia oriental el pan eucarístico aún no está consagrado. La tesis de U. T. Holmes, ampliada por Sister M. A. Klenke, identifica el cortejo del «graal» con una procesión de reliquias del AT: la vara de Aarón (la lanza que sangra), la urna con el maná (el graal) y las tablas de la Alianza (el plato de la plata), las cuales, si Perceval hubiera formulado las preguntas, se hubieran convertido en símbolos del NT: la lanza de la Pasión, el cáliz eucarístico y la patena, todo ello en cierto modo apoyado en Heb 9,4-7.

La explicación de los enigmas de *Li contes del graal* hay que buscarla, como es natural, en ideas y elementos propios de un escritor cristiano de finales del siglo XII, como era Chrétien de Troyes, quien, en el prólogo-dedicatoria de la novela al conde Felipe de Flandes se inspira en pasajes neotestamentarios (Lc 13,8; Mt 6,3; 1 Jn 4,16) y glosa el tema de la caridad. Y adviértase que Felipe de Flandes era hijo de Thierri de Alsacia, que en Tierra Santa había recibido, en 1146, un frasco que se decía que había contenido sangre de Jesucristo y que luego se veneró en Brujas (*la fiole de Bruges*), y era nieto de Fulco de Anjou, rey de Jerusalén. El tema de las preguntas no formuladas, aunque tiene paralelos en motivos folklóricos, pudo sugerírselo a Chrétien el ritual judío del *pésaḥ*, que no se inicia hasta que un niño, o el más joven de la familia, no formula cuatro preguntas relativas a lo desacostumbrado de la cena de aquella noche. Perceval, ya lo hemos visto, era el más joven de su linaje, que esperaba que formulara determinadas preguntas para recuperar su poderío.

La palabra *graal* (tal vez derivada de *cratale*, del latín *crater*, «vaso») está viva en algunas lenguas románicas con el valor de «lebrillo», «escudilla», «cazuela», y documentada desde el siglo XI, y en Cataluña, en la forma *gradal*, que designa un recipiente de vajilla rica y suntuosa. En el texto de Chrétien de Troyes, *graal* significa un recipiente, sin duda más ancho que hondo, que corresponde a la forma que hasta mediados del siglo XII tuvo el copón o píxide en la liturgia occidental, que por aquella misma época empezó a adquirir una forma similar a la del cáliz (o sea la de copa con caña, nudo y pie). El graal de Chrétien es evidentemente una píxide (no un cáliz, porque éste sólo contiene la especie del vino y no se utiliza para administrar la comunión desde que ésta se administra bajo una sola especie), y el plato de plata es la bandeja que se apoya en el pecho del que comulga para evitar que, por un accidente, la hostia caiga al suelo.

El viejo Rey del Graal se ha mantenido durante quince años sin tomar más alimento que la hostia que se le lleva en el «graal». No hay que buscar en este tema la derivación de ningún mito pagano, ya que se trata de un milagro eucarístico muchas veces registrado entre los fieles cristianos de Occidente (por ejemplo, el caso de la joven paralítica de Cudot, cerca de Sens, consignado por varios autores de finales del siglo XII). Que quien lleve el «graal» en sus manos sea una doncella, ha constituido durante mucho tiempo un argumento que esgrimían los partidarios de la tesis céltica contra, los de la cristiana, ya que aquéllos afirmaban, y con razón, que una mujer no puede ser portadora de un vaso sagrado. Pero esta objeción ha sido salvada por M. Roques, en un estudio capital para la comprensión del sentido de la novela de Chrétien de Troyes. A éste el tema del cortejo del «graal» le fue sugerido, indiscutiblemente, por ciertas representaciones iconográficas de su tiempo, en las que aparecen, en la crucifixión y a la derecha de Jesús, el ciego Longinos que acaba de hincar la lanza en el costado del Salvador, y una mujer joven y hermosa, generalmente coronada, que recoge en un vaso de aspecto de cáliz la sangre que, como un chorro, brota de la herida; y a la izquierda, en adecuada simetría con estos dos personajes, se encuentran Estefatón, con la caña, en cuyo extremo está sujeta la esponja de agua con vinagre, y una mujer, por lo general vieja, abatida y con los ojos tapados con una venda. La mujer joven de la derecha es la Iglesia de la Nueva Ley, y la de la izquierda, la Sinagoga. Ello hace comprender el profundo sentido cristiano de *Li contes del graal*, ficción novelesca —jamás la Iglesia se ha pronunciado sobre ello, pero ha respetado las invenciones de los escritores sobre este punto— en la que la caballería medieval se ennoblece y purifica gracias a la Eucaristía. Es posible que el castillo del Graal, en el que se halla recluido un linaje de reyes, sin poder ni fuerza, pero asistido por la Iglesia misma, fuera en la mente de Chrétien de Troyes una especie de símbolo del reino cristiano de Jerusalén, que en los momentos en que se escribe *Li contes del graal* se halla en plena decadencia, objeto de los fuertes ataques de Saladino y regido por un rey enfermo, el leproso Balduino IV de Anjou, que era primo hermano de Felipe de Flandes, a quien Chrétien dedicó la novela.

Chrétien de Troyes se llevó a la tumba el secreto del «graal» al morir, dejando inconcluso *Li contes del graal*. Los escritores anónimos que continuaron su novela se perdieron en digresiones y no acertaron a darle un final digno y apropiado. En cambio, hubo algunos imitadores que tuvieron mayor tino y sentido. Un tal Robert de Boron escribió, entre los años 1191 y 1201, una novela en verso que se suele titular. *Roman de l'estoire dou graal o Joseph d'Arimathie*, que pretende ser una especie de prólogo o de prehistoria de la novela de Chrétien, y que abre un pequeño ciclo de relatos sobre el graal. Robert de Boron combina datos procedentes del apócrifo *Vindicta Salvatoris* y el tema del «graal» creado por Chrétien. En el relato de Boron, san José de Arimatea se transforma en un «caballero» de Pilato que, encarcelado, recibe de Dios el santo vaso de la Cena, en el que se había instituido la Eucaristía y con el que el mismo José había recogido la sangre de Jesucristo, cuando lo descendió de la cruz. Vemos, pues, que se da al «graal» un nuevo sentido y que se le acrecientan sus valores eucarísticos. Según Boron, la presencia del «graal» mantiene vivo durante muchos años a san José de Arimatea en la cárcel, hasta que es libertado por Tito y Vespasiano. Destruida Jerusalén,

José de Arimatea parte de su tierra y funda una comunidad de cristianos, que se reúne diariamente en torno de una mesa con el sagrado vaso y en la que hay un sitio destinado al futuro defensor del «graal». Con los relatos hoy perdidos, o sólo conservados en parte, Robert de Boron enlazaba estos hechos, acaecidos poco después de la muerte de Jesús, con los tiempos del fabuloso rey Artús, en los que Chrétien situó su novela. Con ello, los escritores medievales disponían de un tema amplio y maravilloso, rico en símbolos y en enseñanzas morales, muy a propósito para dignificar la caballería en aquellos tiempos en que se sentía tan profundamente el espíritu de las cruzadas. En esta dirección, un prosista francés anónimo escribió, entre los años 1191 y 1212, una magnífica novela titulada *Perlesvaus* (o sea «Perceval»), en la que la leyenda del «graal» es una constante y diáfana alegoría cristiana y en la que los episodios caballerescos son interpretados siempre espiritualmente, revelando un fuerte influjo de Cluny. Simultáneamente, el poeta alemán Wolfram von Eschenbach componía su magnífico poema narrativo *Parzival* a base de Chrétien de Troyes y de otras fuentes. En este texto, tal vez por una mala interpretación, el «graal» es convertido en una piedra preciosa sobre la cual se coloca la hostia.

La mayor amplitud de la leyenda, y también su mayor difusión, se deben a una vasta compilación en prosa francesa, redactada entre 1221 y 1225, que se denomina *Gran Santo Graal, Lancelot-Graal* o *Vulgata*, dividida en cinco grandes partes. La más importante de estas partes la constituye el libro titulado *La queste del Graal* (*La demanda del Grial* en las adaptaciones medievales castellanas), obra profundamente influida por el espíritu del Císter y en la que se narra la búsqueda del santo Graal por parte de unos cuantos caballeros de la corte del rey Artús, entre los que sobresale el hijo de Lancelot (o Lanzarote), llamado Galaaz, paradigma de caballero dotado de todas las virtudes cristianas y en muchos aspectos imitador de Jesucristo, que alcanza el privilegio de poder contemplar sin restricción alguna el santo Graal, que ya se ha convertido en una especie de símbolo de la Gracia.

Bibl.: A. PAUPHILET, *Études sur la «Queste del Saint Graal»*, París 1921. K. BURDACH, *Der Gral*, Stuttgart 1938. R. S. LOOMIS, *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*, Nueva York 1949. J. MARX, *La légende arthurienne et le Graal*, París 1952. ST. HOFER, *Chrétien de Troyes, Leben und Werke des altfranzösischen Epikers*, Graz-Colonia 1954. M. ROQUES, *Le Graal de Chrétien et la demoiselle au Graal*, en *Romania*, 56 (1955), págs. 1-27. J. FRAPPIER, *Chrétien de Troyes, l'homme et l'oeuvre*, París 1957. J. D. BRUCE, *The Evolution of Arthurian Romance from the Beginnings down to the Year 1300*, 3.ª ed., Gloucester 1958. U. T. HOLMES JR. - M. A. KLENKE, *Chrétien de Troyes and the Graal*, Chapel Hill 1959. R. S. LOOMIS, *Arthurian Literature in the Middle Ages*, Oxford 1959, obra escrita en colaboración por varios especialistas. M. DE RIQUER, *Interpretación cristiana de «Li contes del Graal»*, en *Homenaje a Mons. A. Griera*, II, Barcelona 1959.

M. DE RIQUER

GRACIA (heb. *ḥēn* y *ḥésed*; χάρις; Vg. *gratia*). La acepción del vocablo es muy diferente en el AT y en el NT. Es preciso, pues, distinguir ambos estadios teológicos para calibrar su sentido.

I. ANTIGUO TESTAMENTO. En la literatura bíblica del AT es preciso distinguir diversas acepciones de «gracia»:

1. Generalmente la palabra *ḥēn* tiene el sentido de actitud benevolente por parte de Dios que se manifiesta con dones y bendiciones terrenales a los que le son particularmente fieles. En la mentalidad hebrea, en esta actitud benevolente de parte de Dios hay algo de gratuito; por consiguiente, supone actitud humilde y reconocida en el sujeto que recibe las manifestaciones de la «gracia» divina. De ahí la expresión humilde de entrega: «Si he encontrado gracia a tus ojos», que es la introducción obligada de todos los justos que quieren entrar en relaciones amistosas con su Dios[1].

2. A veces, aunque se supone el carácter gratuito de la benevolencia divina, se presenta también como una recompensa a actos de virtud del sujeto que la recibe[2].

3. Una última acepción de «gracia» parece identificarse con la cualidad o disposición que hace del sujeto que la posee una persona «graciosa» o agradable a Dios[3]. En todo caso, «gracia» en el AT no aparece como una fuerza o don sobrenatural, principio de vida espiritual, como en el NT.

[1]Cf. Gn 34,11; Éx 3,21; 11,3; 12,36; Nm 32,5; 1 Sm 1,18. [2]Cf. Dt 28,50; 2 Re 13,23; Job 19,21; Sal 123,2. [3]Cf. Gn 39,5; 47,29; 50,4; 1 Sm 16,22.

II. NUEVO TESTAMENTO. También en este estadio de la revelación son varias las acepciones de «gracia»:

1. En la salutación del ángel a María se la llama la «llena de gracia» (κεχαριτωμένη)[1], expresión que primordialmente en el lenguaje bíblico del AT designa a la que es objeto de una especialísima benevolencia de parte de Dios, lo que lleva como consecuencia la abundancia de bendiciones extraordinarias sobre su persona y sobre su alma. La teología católica a este sentido primordial y básico bíblico ha añadido otras virtualidades conforme a la riqueza conceptual del vocablo en el NT. Es en Lucas donde aparece la palabra χάρις con el sentido de cualidad física o moral que hace agradable a una persona[2]. La expresión lucana, pues, κεχαριτωμένη declara el aspecto pasivo, es decir, las cualidades virtuosas de María que parecían prepararla para hacerla digna de la plena benevolencia divina[3].

2. En otros textos de san Lucas, la palabra «gracia» (χάρις) aparece con el sentido de manifestación «graciosa» o benevolente en sentido activo. Así se dice del Niño Jesús que la «*gracia* de Dios estaba con Él»[4]. Pero también aparece en el sentido *pasivo*, es decir, como disposición «graciosa» del sujeto que le hace agradable a Dios, al referirse al mismo Niño Jesús: «Todos se maravillaban de las palabras de *gracia* que salían de su boca»[5]. Sin duda que aquí se alude a las cualidades morales y deslumbradoras que se reflejaban en las palabras de Jesús, por las que se mostraba en posesión de las manifestaciones de «gracia» de Dios que abundantemente la había colmado de toda bendición.

3. En las epístolas de san Pablo y Hechos de los Apóstoles, el sentido de «gracia» varía: *a*) *don* espiritual de la santificación del alma, don gratuito y transitorio, que ha sido merecido por Cristo[6]. En este sentido es contrapuesto al pecado[7]; *b*) el evangelio, por oposición a la Ley mosaica[8]; *c*) el poder conferido a los hombres



Nazaret. Lugar en donde María fue designada como «la llena de gracia» por el ángel Gabriel. Vista tomada desde el jardín del colegio de los salesianos. (Foto P. Termes)

de predicar y de hacer milagros[9]; *d)* la vocación de apostolado[10]; *e)* las virtudes cristianas como reflejo de la gracia interior[11]; *f)* la benevolencia divina tomada en sentido activo, como principio de bendición hacia el justo[12]; *g)* la manifestación de amor al prójimo como la colecta en favor de los fieles de Jerusalén[13]; *h)* la nueva economía divina de salvación manifestada por Dios a través de Cristo encarnado[14].

4. En las epístolas de san Pedro, «gracia» es: *a)* la salvación obrada por Cristo[15]; *b)* el evangelio por oposición a la Ley mosaica[16]; *c)* las virtudes cristianas como efecto de la vida de la gracia[17]; el don sobrenatural conferido a los hombres[18].

5. En los escritos de san Juan, la palabra «gracia» (χάρις) no es frecuente y designa el aspecto positivo de la salvación, el elemento divino, es decir, la vida divina iniciada en el cristiano y equivale a «espíritu» como fuente de energía divina[19].

[1]Lc 1,28. [2]Lc 2,40. [3]Lc 4,22. [4]Lc 2,40. [5]Lc 4,22. [6]Rom 4,4.5; 11,6; 2 Cor 12,9; Ef 2,5; 6,24; Flp 4,23. [7]Rom 5,15.16.20. [8]Rom 6,14. [9]Rom 12,6; 15,15; 1 Cor 12,28. [10]Rom 1,5; 1 Cor 15, 10. [11]2 Cor 8,7. [12]Act 14,26; 15,40. [13]1 Cor 16,3; 2 Cor 8,6-7.19. [14]Rom 5,2; 6,14-15; Gál 5,4; 2 Cor 6,1. [15]1 Pe 10,13. [16]1 Pe 5,12. [17]2 Pe 3,18. [18]1 Pe 5,10. [19]Jn 3,5.8.

Bibl.: J. Koberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis aufs Christum*, Munich 1905. P. Renard, *Grâce*, en *DB*, III-1, col. 290. G. P. Wetter, Χάρις, *ein Beitrag zur Geschichte des alten Christentums*, Leipzig 1913. W. F. Lofthouse, *Ḥên and Ḥésed in the OT*, en *ZAW*, 51 (1933), págs. 29-35. F. Asensio, *Misericordia et veritas. El Ḥésed y ʾÉmet divinos, su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Roma 1949. Haah, cols. 589-594.

M. GARCÍA CORDERO

GRADUALES, Salmos. Son así designados los salmos 120-134 que en hebreo llevan el título *šîrē ha-maʿălōt* (ἀναβαθμῶν; Vg. *cantica graduum*), «cánticos de las subidas», aludiendo probablemente, más que a su contenido, al uso que de ellos se hacía en las peregrinaciones a Jerusalén con ocasión de las grandes fiestas litúrgicas; de cualquier parte de Palestina hay que «subir», para llegar a la capital enclavada en la meseta central del país.

Otros explican como alusión a los quince peldaños que iban del atrio de las mujeres al de los israelitas.

Bibl.: J. Calès, en *RSR*, 18-19 (1927-1928).

C. GANCHO

GRANADA, GRANADO (heb. *rimmōn*; ῥοά; Vg. *malogranatum*). La palabra hebrea indica el fruto y el árbol muy cultivado en Palestina, donde constituía uno de sus productos típicos[1]. Su cultivo se remonta a tiempos muy antiguos y entra en la composición de algunos topónimos: Gat Rimmōn, en Manasés, ʿĒn Rimmōn en Zabulón y Rimmōn en la frontera de Judá. La belleza de los jardines donde florece es cantada por Salomón que compara la mejilla de la amada a una granada partida[2].

Es emblema de la fertilidad y la vida, y muy empleada por asirios y fenicios como motivo de decoración. Como motivo ornamental estaba grabada en los dos capiteles de las columnas de bronce colocadas a la entrada del templo de Salomón[3]. Granadas de púrpura



Flores del granado (*Punica granatum*, L.), uno de los árboles frutales cultivados desde tiempos muy remotos en Palestina. (Foto *Orient Press*)

y violeta adornaban el ruedo inferior de la túnica del → ʾēfōd del sumo sacerdote[4] (→ **Flora**, § 3 *g*).

[1]Dt 8,8; Nm 13,23; Ag 2,20; Jl 1,12. [2]Cant 4,3; 6,7.11; 7,13. [3]1 Re 7,18.20; 2 Re 25,17; 2 Cr 3,16; 4,13; Jer 52,22. [4]Éx 28,33; 39,24-26.

T. DE J. MARTÍNEZ

GRANERO (heb. *ʾāsām*, *mĕgōrāh*, *maʾăbūs*; ταμιεῖον, ἀποθήκη; Vg. *cellaria*, *horreum*). El vocabulario hebreo, para designar los graneros o silos, donde se conservaban los cereales, es muy abundante; pero otro tanto impreciso y, por lo mismo, nada sugiere acerca de la forma, capacidad, etc., de los mismos.

La arqueología ha dado mucha luz sobre el particular, y por la abundancia de silos hallados hasta el presente confirma el hecho de que el Próximo Oriente antiguo, y en concreto Palestina, fue desde los orígenes históricos un mundo cerealista que vivía y traficaba con grano.

No siempre los hallazgos testifican de modo evidente que se trata de silos; pero en muchos casos, su presencia es innegable. En Jericó — y en un estrato atribuido al Bronce I — han aparecido restos de construcciones circulares de 1,50 a 3 m de diámetro adosadas a las viviendas y probablemente cubiertas de bóveda, que Barrois — en contra del excavador Gartang — interpreta como silos. En el estrato XIII de Beisán, correspondiente a la

misma época, Fitzgerald encontró tres salas en una de las cuales quedaban huellas de un silo con paredes de ladrillo y piso de piedra con grandes cántaras en la cámara contigua que contenían aún grano ennegrecido. Otros ejemplares han sido hallados en Teleilāt Gassūl, en la parte inferior de una fortaleza de Tell el-ʿAǧǧūl, en el Négeb; en Beisán se ha encontrado un inmenso granero con una capacidad de unos 400 hectólitros, adosado a la casa del gobernador egipcio del tiempo de Amenofis III (1520-1448), que llevó a cabo campañas contra Siria y Palestina. A finales del Bronce, la residencia de los gobernadores faraónicos de Tell el-Fārʿah presenta grandes silos cuadrados en la parte occidental de la vivienda y otros redondos más pequeños y más recientemente al suroeste de la misma.

En el Hierro I han aparecido en Tell el-Naṣbeh. A la misma época pertenece el palacio de Samaría, donde se ha encontrado una gran construcción rectangular con dos galerías largas y estrechas — al modo de los almacenes cretenses —, en las que se depositaban las jarras conteniendo los impuestos en especie. Algo parecido debieron ser las habitaciones que rodeaban el templo de Salomón con celdillas de iguales proporciones. Los arquólogos atribuyen a la misma fecha las cinco galerías yuxtapuestas de Tell el-Duweir.

Con la centralización consiguiente a la monarquía, los silos adquirieron proporciones monumentales: son construcciones de ladrillos circulares, adosadas o próximas a las viviendas y a veces reunidas en un cuartel aparte, flaqueando los almacenes un patio central en que se descargaban las mercancías; así nos consta de los comerciantes sidonios de Maresa ya en tiempos helenísticos. Los silos podían tener forma de colmenas altas con saledizos, subiéndose por una escalera exterior al techo abovedado para volcar el grano por una especie de tragaluz; otros estaban simplemente cubiertos con maderas movibles; el grano se sacaba por una apertura practicada a ras de tierra. En Tell Ǧemmah han salido a luz restos de grandes silos de 6 a 10 m de diámetro, correspondientes a la época persa y tal vez constituyeron el centro de almacenamiento de la llanura cerealista.

Los graneros o silos domésticos podían ser simplemente jarras grandes, como las encontradas en Jericó, o pequeños hoyos excavados en el suelo con el piso adoquinado de guijarros o guarnecido de adobes.

Numerosos textos bíblicos aluden a este tipo de civilización desde la época de los patriarcas en Egipto hasta el NT.

Cf. Gn 41,35 y sigs.; Dt 28,8; Jer 41,8; 50,26; Jl 1,17; Ag 2,19; 1 Cr 28,12; Mt 3,12 y par; 6,26; 13,30 y par; Lc 12,18-24.

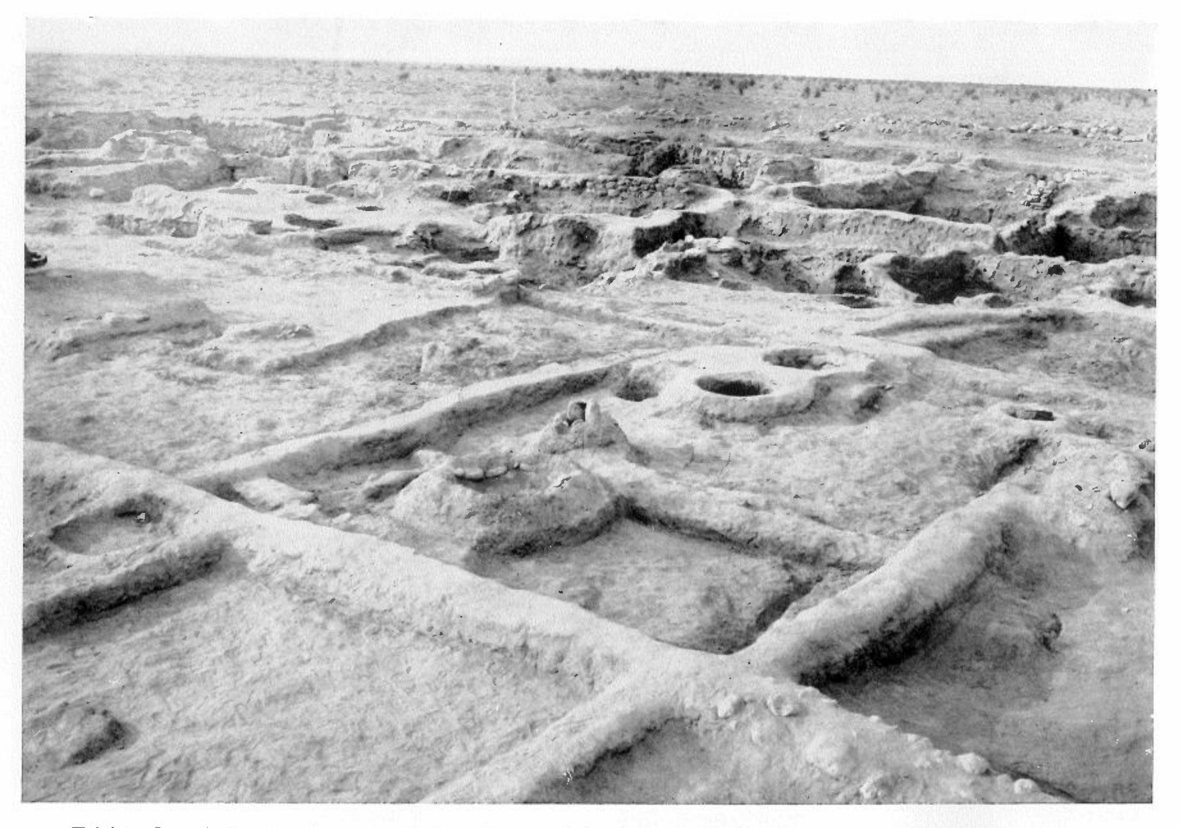
Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, *passim*. W. F. Albright, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962.

C. GANCHO

GRANIZO (*bārād*, *ʾelgābîš*; χάλαζα; Vg. *grando*). No es muy frecuente en las tempestades de verano en Palestina (→ **Geografía de Palestina**).

Granero de una casa del Bronce Medio, con restos de jarras destinadas a contener grano, descubierto en Jericó. Hacia el 1580 A.C.





Teleitāt Gassūl. En el centro casa 97 del sudeste, tell 3, nivel IV B, con silos o graneros de piedra (primero, ángulo inferior izquierdo; cuarto, ángulo superior izquierdo), de piedra y ladrillos (tercero de los cuatro en hilera) y de piedra (quinto, ángulo superior derecho). (Foto J. Simons)

La SE lo menciona diversas ocasiones como manifestación del poder divino[1] y como castigo[2] — la séptima plaga de Egipto fue una granizada[3] — y el triunfo de Josué en Bēt Ḥōrōn viene atribuido directamente al granizo que mató más amorreos que la espada israelita[4].

Un texto de Job resume poéticamente estos dos aspectos, diríamos teológicos, del granizo: «¿Has entrado tú — habla Dios — en los almacenes del granizo que Yo guardo para los tiempos de la desdicha, para el día de la guerra y de la batalla?»[5].

[1]Sal 18,13; 148,8; Is 30,30. [2]Is 28,2.17; Ez 13,11-13; 38,22; Ag 2,17; Ap 8,7; 11,19; 16,21. [3]Éx 9,18-34; cf. Sal 78,47-48; 105,32. [4]Jos 10,11; cf. Eclo 46,5. [5]Job 38,22.

C. WAU

GRATITUD. Por el hecho de recibir todas las cosas de Dios que las da por amor al hombre no le queda otra respuesta que la gratitud, el sentimiento de obligación hacia su generosísimo bienhechor y la estima alta de los beneficios recibidos.

Tal sentimiento fácilmente encuentra el cauce de la oración como expresión adecuada y religiosa y se transforma en la acción de gracias o «eucaristía» que viene en muchos casos, tanto del AT como del NT, a significar la misma oración como alabanza agradecida y jubilosa[1]. Cuando Jesús ora, «da gracias»[2].

Esta gratitud es una obligación colectiva y personal y por ello el AT insiste en el recuerdo de los bienes y favores recibidos de Dios, viniendo a identificar implícitamente recuerdo y agradecimiento, olvido e ingratitud, principalmente en un libro tan intimista como el Deuteronomio y en los profetas[3]. También en los Salmos ocupa el recuerdo lugar muy importante[4] como preludio de la gratitud. Jesús se queja de los nueve leprosos ingratos y en san Lucas identifica a los malos con los desagradecidos[5]. Por ello insiste san Pablo en que los fieles mantengan siempre una actitud de reconocimiento hacia Dios[6].

Aun dentro de la convivencia humana, la ingratitud merece la enérgica repulsa y condenación del libro del Eclesiástico, porque es amarga para los amigos y bienhechores[7] (→ **Acción de gracias** y **Agradecimiento**).

[1]Cf. Is 51,3; Rom 1,8; 1 Cor 1,4; Ef 1,16; 1 Tes 1,2; 5,18. [2]Mc 8,6 par; Jn 6,11.23; 11,41; Mt 26,27 par. [3]Dt 4,23; 6,13; 8,1-2.11; 9,7; 32,18; Os 8,14; Jer 2,32; 18,15. [4]Cf. Sal 77,12; 78,11; 106,13.21. [5]Lc 17,16; 6,35. [6]Col 3,15.17. [7]Eclo (LXX) 29,15-16.25.

C. GANCHO

GREBA (heb. *miṣḥāh*, propiamente «frente» [artificial de la pierna]; pl. κνημῖδες; Vg. *ocrea*). Defensa, consistente en placas metálicas, que cubría la porción de-

lantera de la pierna, desde la rodilla al tobillo. Versión dudosa en la armadura del gigante Goliat.

1 Sm 17,6.

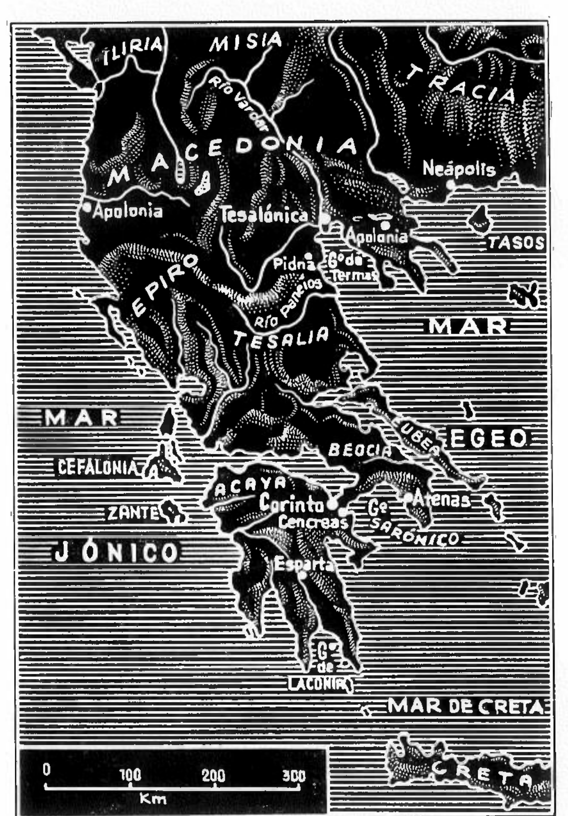
J. A. PALACIOS

GRECIA. La antigua Grecia (ἡ Ἑλλάς) propiamente dicha no coincide con el actual reino de Grecia, sino sólo con la parte estrictamente peninsular de los Balcanes, comprendiendo los territorios de Beocia, Ática y el Peloponeso, que los romanos el año 27 A.C., habían unido, con las islas adyacentes, formando la provincia de *Acaya*. Tal es también Grecia para el autor de los Hechos, el cual identifica la Hélade con la Acaya[1].

En el AT hebreo, se designa a los griegos con el nombre de *yāwān* (Jonia), a los que la Tabla de las Naciones de Gn 10,2 hace descender de Jafet, y los LXX traducen ora por Ἰωυάν, ora por Ἕλληνες. Según la idea de aquellos tiempos antiguos, los griegos estaban en los confines del mundo[2], pero bien pronto, transcurridos pocos siglos, una serie de acontecimientos históricos hizo sentir su presencia próxima y amenazadora contra el mismo Israel: Alejandro Magno es «rey de los griegos»[3], lo mismo que los seleucidas que son «reyes de los griegos»[4], y los judíos piden ayuda a los romanos para que les libren del yugo «de los griegos»[5].

[1]Act 18,12.27; 20,2. [2]Cf. Is 66,19; Ez 27,13.19. [3]1 Mac 1,1; 6,2. [4]1 Mac 1,11. [5]1 Mac 8,18; 12,1.

Mapa de Grecia y Macedonia con sus ciudades y regiones más mportantes



En realidad, cuando estas cosas acontecían (siglo II A.C.) el mundo hebreo era solamente una pequeña isla en una gran área de lengua y de cultura griegas. Después del magnífico florecimiento del siglo V A.C. (el siglo de Pericles), Grecia, que había caído a desgana bajo el dominio de los macedonios, vio extenderse prodigiosamente, por obra de Alejandro Magno, su lengua, religión y cultura por todo el Próximo Oriente, hasta los confines de la India. Fue el llamado período del «helenismo», continuado bajo los sucesores de Alejandro Magno, los diadocos, cuando la manera de vivir griega y la imitación de los griegos (ἑλληνισμός) se impusieron a todos los pueblos del Mediterráneo oriental. Medio y señal sensible de tal helenización fue la lengua griega, no ya en la forma de los dialectos ático, dórico, jónico de la literatura clásica, sino una lengua común (κοινὴ διάλεκτος) que se fue formando espontáneamente al impulso de los acontecimientos históricos, que llevaron en el siglo IV a la eliminación de la autonomía de las ciudades (πόλεις), en favor de las grandes unidades político-monárquicas. Base y modelo de la mencionada lengua fue el dialecto jónico, al que el prestigio literario de Atenas había levantado y dado a conocer en todo el mundo griego; en lo cual había influido no poco el hecho de que la corte y las clases directoras de Macedonia habían adoptado oficialmente la lengua de la gloriosa capital del Ática. Sin embargo, se dejaba sentir también en la → **koiné** el influjo del jónico, gracias a la difusión de la literatura épica y a la expansión comercial de los jonios. Ni fueron extraños los procesos naturales que suelen darse en tales circunstancias, de las influencias y contaminaciones de las hablas locales. Se formó así una extensa área lingüística que llegaba desde Sicilia a la India y desde el Egipto meridional hasta la costa septentrional del mar Negro, cuya presencia se demostrará ser históricamente providencial para la difusión del evangelio. El NT será, en efecto, el documento más precioso y más universal de esta lengua hablada durante siglos en todo el área del Mediterráneo. Con esta lengua tuvieron que contar también muy pronto los hebreos, no tanto en Judea y en Jerusalén, cuanto en las regiones y en las ciudades de la Diáspora, sobre todo en Alejandría, donde tuvieron su origen las versiones griegas de la Biblia, y una importante literatura judeohelenística, cuyo principal representante fue Filón.

Ni el prestigio cultural de Grecia dio señales de decadencia cuando el mundo helenístico comenzó a caer bajo el dominio de los romanos (batalla de Magnesia, 189-188; batalla de Pidna, 168, y conquista de Macedonia; batalla de Leucóptera, 146, y toma de Corinto: conquista de Atenas, 86; campañas de Lúculo y Pompeyo en Oriente, desde el 70 al 60). Pues bien conocidos son los versos de Horacio sobre la situación que de todo esto resultó: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio* («la Grecia vencida venció al fiero vencedor y llevó las artes al Lacio agreste»).

Llegamos así a los umbrales de la época neotestamentaria, en la que la Grecia se presenta al historiador marcada por un llamativo contraste, entre la grandeza espiritual de un glorioso pasado y la miseria del presente, sometida políticamente a Roma y agregada



Atenas. Panorámica de la Acrópolis, vista desde la colina del Museion, junto al monumento a Filopappos

administrativamente a la provincia de Macedonia, devastada por las guerras civiles, que terminaron en su territorio (Farsalia, Filipos, Accio), saqueada por piratas y por aventureros romanos, diezmada en su población, que ha abandonado en gran parte las campiñas, presenta un aspecto desolador y ruinoso[A], ni servirán para aliviar su suerte la simpatía y las larguezas de los emperadores romanos, de Augusto a Claudio, a Nerón, a Adriano. Sobre la miseria general se levantaban algunos señores riquísimos, dueños de tierras de cavas, que tenían un exorbitante número de esclavos, como el espartano C. Julio Euricles, amigo de Augusto y de Herodes de Judea, y en el siglo II D.C., Herodes Ático.

Con todo, el país respiró con el advenimiento de Augusto. Éste, el año 27 A.C., separó Grecia de la provincia romana de Macedonia, erigiéndola en provincia autónoma, con el nombre de Acaya, y confió al Senado su gobierno[B]. El 15 D.C., el emperador Tiberio la avocó a sí[C], pero el año 44, Claudio la restituyó al Senado[D]. Por esto, durante su estancia en Corinto, san Pablo se encontrará con el «procónsul» Galión[1]. Una vez asegurado el poder supremo, Roma se mostró generosa como solía hacerlo en las autonomías locales, creando un gran número de «ciudades libres» (como Atenas, Corinto, Esparta, Patras), reorganizando las administraciones particulares, como la anfictionía de Delfos, favoreciendo la celebración de los juegos panhelénicos, y promoviendo también allí una representación de las poblaciones de Acaya (κοινόν), al frente de la cual había un heladarca residente en Argos. Pero todo esto no fue suficiente para atraer a los griegos espiritualmente a la órbita de Roma. Orgullosos de su pasado y de su superioridad cultural, permanecieron más bien extraños a la vida pública de Roma y del Imperio.

Desde el punto de vista religioso, también Grecia, si bien en menor medida que las otras regiones del Mediterráneo oriental, experimenta en esta época el fenómeno del sincretismo religioso, típico de la edad, sobre todo en las grandes ciudades portuarias como Corinto y Patras. A san Pablo en la misma Atenas lo miraron como a un propagandista de divinidades extranjeras[2]. Es verdad que continúan las ceremonias y el culto de los santuarios ciudadanos tradicionales, convertidos ahora en feudo de las grandes familias, las cuales buscan en los oficios religiosos un sustitutivo a la ausencia de funciones políticas a que les redujeron los romanos; pero a los dioses clásicos se les añaden ahora numerosas divinidades venidas de Oriente y de Egipto, y entre otras tienden a elevarse las divinidades de los romanos, a pesar de que el culto de Roma y del emperador no tenía grandes simpatías en Acaya durante los primeros siglos del Imperio.

Particularmente vivaz fue en la vida civil y cultural de las ciudades la presencia de los judíos. En casi todas las ciudades de Grecia se han encontrado inscripciones grecojudías, desde Atenas a Corinto, Patras, Larisa,

Mantinea, Tegea, con lo que se confirma la noticia de Filón (*Leg. ad Gaium*), según la cual, en su tiempo, se encontraban judíos en Macedonia, Tesalia, Beocia, Etolia, Ática, Argos, Corinto y «en la mayor parte y en las mejores ciudades del Peloponeso», y además en las islas de Eubea, Chipre, Greta, etc. Por lo que a la Acaya se refiere, los Hechos de los Apóstoles notan la presencia influyente de hebreos en Corinto y en Céncreas[3].

[A]Cf. ESTRABÓN, *Geografía*, 8, 362, 388; 9, 403. PLUTARCO, *De def. orac.*, 414 *a*. [B]ESTRABÓN, 17,3,25; DIÓN CASIO, 53,12. [C]TÁCITO, *Anales*, 1, 76. [D]SUETONIO, *Claudio*, 25.

[1]Act 18,2. [2]Act 17,18. [3]Act 18,1 y sigs.; 20,3.

El evangelio llegó oficialmente a Grecia por medio de san Pablo acompañado por Timoteo y Silas quien hizo de Corinto, capital de Acaya el término de su segundo viaje apostólico[1]. Prófugo de Macedonia, bajó a Atenas, la ciudad-museo que, en virtud de su grandeza pasada, era codiciada meta de intelectuales y de visitantes, en la que daban aún muestras de vida las antiguas escuelas del estoicismo, epicureísmo y platonismo. Pero el ambiente ateniense estaba demasiado apegado a su pasado para aceptar la innovación religiosa del evangelio, como pronto lo experimentó el apóstol[2]; lo mismo habría sucedido sin duda también en Esparta, por ejemplo, y en Argos, si san Pablo hubiese intentado probarlo. Muy distinto, en cambio, fue lo que sucedió en Corinto, ciudad cosmopolita, reconstruida enteramente un siglo antes (44 A.C.) bajo Julio César, donde la fe fue recibida principalmente por gentes humildes y de la clase trabajadora de la población, que no tenían tradición cultural[3]. La fecha de la estancia de san Pablo en Corinto se puede conocer con certeza por su coincidencia con el proconsulado de Galión en Acaya, que la inscripción de Delfos permite fijar en el año 52 D.C.[4]

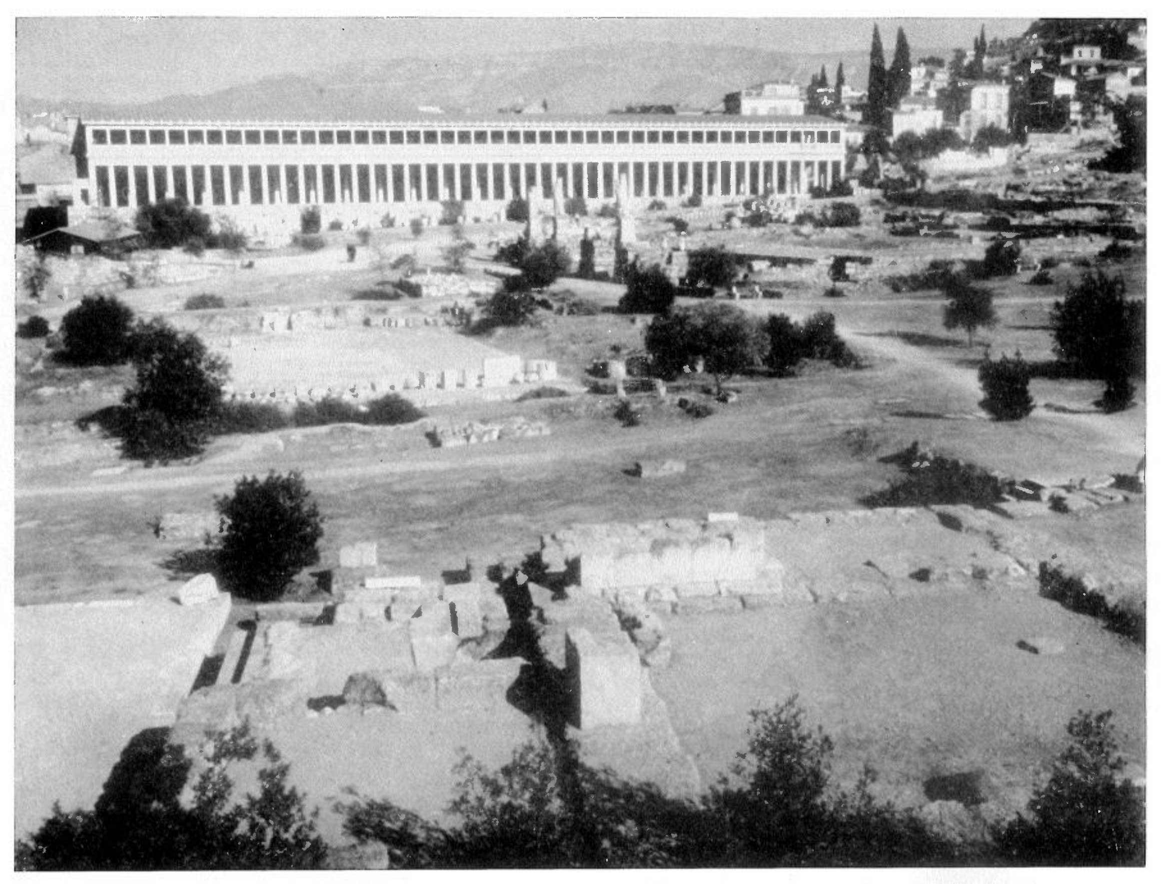
Después de la partida del apóstol, Acaya y Corinto fueron evangelizadas por el alejandrino Apolo[5]. Y san Pablo enviará a la comunidad dos de sus principales cartas y volverá repetidas veces a visitar a sus fieles[6].

Sobre la historia y los problemas internos de la comunidad hablan elocuentemente las dos epístolas a los Corintios.

Desde el punto de vista de los orígenes cristianos, es digno de notarse el hecho de que en Corinto y en Acaya la fe se desenvolvió desde los comienzos sin grandes obstáculos por parte de los paganos. Probablemente, la razón de ello ha de buscarse en el precedente de tolerancia establecido por el procónsul Galión, y probablemente en la ausencia de un verdadero culto imperial que agudiza contra los cristianos la razón política, como había ocurrido en cambio, en Macedonia[7], pues

Atenas. Lado sur del Partenón, templo construido entre el 447 y el 432 A.C. por Fidias y otros artistas atenienses, durante el gobierno de Pericles. (Foto P. Termes)





Atenas, el ágora o foro. Al fondo vemos el pórtico o *stoa* de Átalo, construido por Átalo II, rey de Pérgamo, y recientemente reconstruida por las *American Schools.* (Foto P. Termes)

ya es bien conocido el espíritu tradicionalmente crítico y liberal de los griegos.

[1]Act. 18,1 y sigs. [2]Act 17,32. [3]Cf. 1 Cor 1,26-29. [4]Cf. Act 18,11.18. [5]Act 18,24-28; 1 Cor 3,6. [6]Cf. Act 20,2-3; 2 Cor 2,1. [7]Act 16,20-21; 17,7-8.

Bibl.: E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1909, pág. 55. L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, 3 vols., 11.ª ed., Leipzig 1921. R. Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, 3.ª ed., París 1948. K. Prümm *Religionsgeschichtliches Handbuch den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma 1954. A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, 7.ª ed., París 1955. M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 2.ª ed., Munich 1961.

P. ROSSANO

GREGORIO DE NACIANZO (*ca.* 326-390). Padre y doctor de la iglesia oriental. → **Padres de la Iglesia.**

GREGORIO DE NISA (335-394). Padre y doctor de la iglesia oriental. → **Padres de la Iglesia.**

GREGORIO MAGNO (*ca.* 540-604). Padre y doctor de la iglesia occidental. → **Padres de la Iglesia.**

GRIEGAS, Versiones. La continuidad viva de la lengua griega no dejó sentir una grave necesidad de nuevas traducciones: los primeros ensayos de traducción del griego bíblico a griego moderno se realizan en círculos judíos o en círculos de influencia protestante, mientras que la Iglesia oficial conserva el griego bíblico y acepta paráfrasis del NT.

Judías: Salmos hacia 1450 (manuscrito), 1543 impresa en Venecia, el Pentateuco en caracteres hebreos en una Poliglota de Constantinopla (1547), Job 1576 Levítico (manuscrito).

Cristianas son cinco traducciones de los Salmos: Máximo Peloponesio, Atanasio Patelaro (siglo XVII), anónima (Venecia 1704), Atanasio Baruchas (Venecia 1708) y Damasceno Peloponesio (Venecia 1817).

Una comisión anglogreca, por encargo de la Sociedad bíblica inglesa, traduce del hebreo todo el AT y lo publica en 1840: N. Bambas, E. de Tipaldo, N. Ioannides y como revisores D. Leeves e I. Lowndes. El patriarca filocalvinista Cirilo Lukaris encarga a Máximo Kallipolitis una edición bilingüe del NT, en griego original y moderno, que se publica en Ginebra (1638), y sirve de base a sucesivas revisiones; Serafín de Mitilene (Londres 1703), Anastasio Miguel de Naussa (Halle 1710); la Sociedad bíblica inglesa imprime este NT en 1810 y 1830. El archimandrita Hilarión hace una nueva versión: el AT traducido de

los LXX queda sin editar, los evangelios se publican en 1827, el resto del NT en 1828. Otra en griego vulgar de Alejandro Pallis (Liverpool 1901) provoca una grave reacción. Con aprobación oficial se publican las paráfrasis del NT: de la Unión Cristiana Anastasis (Atenas 1900), de P. Tremvelas (Atenas 1952). Recientemente Atanasio Hastupis ha publicado una traducción completa del AT (Atenas 1955).

Bibl.: F. VIGOUROUX, *Grec Moderne (versions)*, en *DB*, III, cols. 331-332. P. I. BRATSIOTIS, en *ZKTh*, 82 (1960), págs. 323-325.

J. L. ALONSO SCHÖKEL

GRIEGOS (Ἕλλην[ες]; Vg. *Graeci*). Los «helenos» que, ya desde el siglo VIII-VII A.C., constituyen una de las realidades históricas más decisivas en la evolución del pensamiento y acontecer humanos, no entran en el horizonte bíblico hasta después de la gran expansión helenística de Alejandro Magno casi cuatro siglos más tarde.

En Isaías y Ezequiel — así como en la Tabla de las Naciones del Génesis — *yāwān* parece aludir a los «jonios» (LXX Ἑλλάς)[1], y asimismo son «jonios», designando el imperio griego, los *yĕwānīm* de Daniel[2].

Los libros de los Macabeos aluden repetidamente al pueblo heleno, entendiendo bajo tal denominación tanto a los griegos de Asia Menor — y más en concreto al elemento rector y seleucida de Siria —, como a los griegos de Europa[3]. En razón de los propósitos helenizantes de Antíoco Epífanes, llevados a la acción con violencia inusitada en la historia de las colonizaciones griegas, el apelativo «griego» pasa a significar, más que una entidad racial, cultural y lingüística, una postura religiosa pagana y antijudía: costumbres griegas valen tanto como costumbres no sólo extranjeras, y por lo mismo extrañas a Israel, sino directamente impías y contrarias al yahwismo[4].

Los judíos racial y religiosamente más fervorosos opusieron una resistencia decidida y admirable al helenismo que, sin embargo, ganó terreno en el país y pueblo palestineneses al menos en el orden lingüístico y cultural, llegando a ser la lengua, no sólo de los judíos de la → **diáspora**, sino también de los nativos de Palestina, principalmente en Galilea, siempre más abierta a las influencias extranjerizantes. La versión griega de LXX testifica la necesidad de una Biblia para los numerosos judíos, religiosamente íntegros, que ya no entendían el arameo, y menos el hebreo, y precisaban leer los libros sagrados en la lengua de Atenas, y más en concreto en la lengua divulgada, la *koiné*. Se explica perfectamente que los más expuestos a la apostasía religiosa fueron aquellos judíos que por lengua y civilización estaban más abiertos al influjo helenizante. A tal respecto es bien significativo el que los hermanos Macabeos al tiempo de su martirio increpasen al tirano «en la lengua de sus padres»[5], precisamente cuando morían por mantener sus tradiciones y fe religiosas. El helenismo representó en la nueva época histórica peligro semejante al que había presentado el cananeísmo en los siglos anteriores al destierro. A ello contribuyó, a más de la fuerza invadente de una civilización muy superior a la semita en general, la presencia en Palestina de numerosas ciudades griegas por lengua y organización a lo largo del litoral y al norte del país. Tal vez por eso los LXX vierten una vez *pĕlištīm* (filisteos) por «griegos»[6]. Filón y Flavio Josefo son los dos judíos más famosos que manifiestan un fuerte influjo helenístico.

[1] Gn 10,2-4; Is 66,19; Ez 27,13. [2] Dan 8,21; 10,20; 11,2. [3] 1 Mac 1,1.10; 6,2; 8,9.18; 2 Mac 4,10.13.36 etc. [4] 1 Mac 1,15.43-49, etc. [5] 2 Mac 7,8.21.27. [6] Is 9,11.

En el NT son los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo donde los griegos aparecen con mayor frecuencia, mientras que no aparecen en los evangelios sinópticos. Sólo Marcos llama Ἑλληνίς a la mujer sirofenicia que solicitaba de Jesús la curación de una hija[1]; probablemente se trataba de una mujer que hablaba griego y de origen fenicio, y no parece que el evangelista quiera por ello significar su religión pagana, ya que los paganos son llamados ἔθνη o ἐθνικοί (→ **gentiles**). Algo parecido cabe decir de los griegos que, en el evangelio de Juan, desean hablar con Jesús, para lo que recurren a Felipe — de nombre bien helénico[2] —: debían ser prosélitos de lengua griega llegados a Jerusalén con motivo de la fiesta de Pascua; para los habitantes de Palestina — entre los que parecen situarse los dos evangelistas mencionados — griegos eran de hecho cuantos habitaban fuera del territorio judío que hablaban la lengua helenista, aun cuando no fuesen nacidos en Grecia, y tal vez connotando de alguna manera la posición religiosa de los mismos, al menos en el pasaje joánico en que el pueblo interpreta el «Donde Yo voy vosotros no podéis venir» como «¿Acaso irá a la diáspora de los griegos y enseñará a los griegos?»[3]. No parece que el contraste esté en «enseñar a los griegos» simplemente (= «llevar leña al monte»), sino en misionarlos religiosamente.

La actividad evangelizadora de Pablo se reparte entre judíos y griegos: griegos que están en su propio asiento de Asia Menor, de las islas y de la Grecia continental (Chipre, Iconio, Éfeso, Mileto, Tróade, Tesalónica, Atenas, Corinto...) y que hablan su propia lengua, y judíos que, conservando su religión y sinagogas, viven entre griegos y hablan la lengua griega. El libro de los Hechos nos descubre la invasión comercial y hasta religiosa del territorio heleno por parte de los judíos, al revés de lo que sucedió tres siglos antes. Es posible que en tales narraciones esté latente la alusión al paganismo como contrapuesto a religión judía, pero *in recto* Lucas subraya la nacionalidad griega de los «helenos»[4].

El uso del término en las cartas de Pablo adquiere especiales matices que el contexto ayuda a señalar con bastante precisión. Por de pronto, el mundo helénico ha interesado vivamente a Pablo, que ha analizado y descrito su psicología con trazos de mano maestra. los griegos son para el apóstol el bloque de la humanidad que en su visión religiosa de la historia mejor representan lo que el hombre ha dado de sí sin la ayuda de la revelación sobrenatural de que ha gozado Israel; Pablo sabe de su ciencia, de su lengua, que él conoce y maneja con soltura, de su afán de saber, de su religiosidad, de la ley natural que llevan en el corazón, de sus vicios también...

Cuando Pablo contrapone judíos a griegos viene a entender bajo el apelativo helénico toda la humanidad no judía, designando a la familia humana no judía por su

bloque más representante con representación que les da su lengua, su cultura, su difusión por la Οἰκουμένη[5]. El binomio está justificado en un judío «hebreo de hebreos», que contempla la historia humana a la luz de la salud religiosa, que habla griego y que ha delimitado su acción misionera al mundo helénico-romano.

En aquellos otros pasajes en que el apóstol contrapone griegos a bárbaros[6] se acomoda de hecho al uso corriente entre los escritores griegos de su tiempo para quienes el bárbaro era el que no hablaba la lengua de Atenas ni gozaba de la cultura helénica. En ambos casos, «griegos» son ante todo los nacidos en Grecia y después los civilizados a la griega; pero en este segundo binomio, griegos-bárbaros, el tono estimativo está tan acentuado como el de menor estimación griega frente al judío entendido religiosamente. Y es que frente al judío, el griego es siempre quien no posee la revelación, y un teólogo como Pablo no puede prescindir de tales ecos.

Pero en la visión paulina de las nuevas realidades cristianas, todas las diferencias y discriminaciones raciales, políticas, culturales y aun religiosas, pierden su fuerza discriminadora para fundirse en la gran unidad que forja la redención universal de Cristo. En el hecho cristiano, «en Cristo Jesús», ya no cuentan como tales ni el judío ni el griego, ni el escita ni el bárbaro, ni la circuncisión ni la no circuncisión, sino el hombre nuevo, la nueva criatura que actúa movida por la fuerza del espíritu aglutinante, por la fe y la caridad que llegan de Dios al cristiano por el bautismo. Si Pablo ha valorado perfectamente la misión histórica de Israel en la vida religiosa de la humanidad, también ha comprendido su particularismo y ha defendido contra los judaizantes la libertad de quienes han llegado a Cristo desde otras latitudes, la libertad de los griegos, a cuya conversión y cuidado ha entregado lo mejor de sus energías de apóstol y misionero.

Judíos, griegos y bárbaros han dado pruebas de su incapacidad radical de cara a la salud religiosa; sobre todos ellos, unidos en lo que él estima y califica de «misterio» de unidad en la Iglesia, se ha manifestado la generosidad misericordiosa de Dios.

[1]Mc 7,26. [2]Jn 12,20. [3]Jn 7,35. [4]Act 11,20; 14,1; 16,1; 17,4; 18,4; 19,10.17; 20,21. [5]Rom 1,16; 2,6-9; 3,9; 10,12; 1 Cor 1,22-24; 12,13. [6]Rom 1,14; Gál 3,26-29; Col 3,9-11.

Bibl.: A. J. Festugière - P. Fabre, *Le monde gréco-romain*, París 1935-1936. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, Londres 1935. H. Windisch, Ἕλλην..., en *ThW*, II, págs. 501-512. G. de Sanctis, *Storia dei Greci*, II, 3.ª ed., Florencia 1942. F. M. Abel, *Hellénisme et orientalisme en Palestine au déclin de la période séleucide*, en *RB*, 53 (1946), págs. 385-402. R. Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, 3.ª ed., París 1948. R. de Langhe, *Judaïsme ou hellénisme en rapport avec le NT*, en *L'attente du Messie*, París 1954, págs. 154-183.

C. GANCHO

GRIFO. Según los antiguos escritores, el grifo era un animal fabuloso, con cuerpo de cuadrúpedo carnívoro, grandes alas y pico de rapaz[A].

En el Lv 11,13, cuando se habla de las aves impuras, la segunda de la lista por su orden, que está después del águila, aparece en la versión griega de los LXX como γρύπα (B, Ambrosiano y otros; el A tiene γύτα, «buitre»), que san Jerónimo traduce por *gryps*, «grifo». En tal caso, estas versiones lo habrían entendido del animal mitológico o fabuloso. De modo parecido, en Dt 14,12, el códice A lee γρύπα. Las otras versiones lo entendieron de rapaces ordinarias: el Targūm de ʾŌnqĕlōs tiene *ʿr* («águila»), la versión samaritana *bzʾh* («gavilán»), y el Yer. *ʿwzʾ* (probablemente «águila negra», ἁλιαίετον).

El original hebreo ofrece en ambos casos el nombre *peres*[1]. Se trata sin duda de una rapaz. Suponiendo que exprese por sus costumbres el sentido radical de la palabra (*pāras*, «triturar», «cortar»), cabe con verosimilitud que se trate del *Gypaetum barbatum*, el quebrantahuesos o buitre de los corderos, abundante en Palestina, o bien de alguna clase de gavilán[B].

[A]Herodoto, 3,116; Plinio, *Hist. Nat.*, 10,49, 136. [B]Hagen, II, págs. 429-430.

[1]Lv 11,13; Dt 14,12.

S. BARTINA

GRULLA. Se discute si en los dos pasajes de Isaías 38,14 y Jer 8,7 hay que interpretar *ʿāgūr* como golondrina — expresada con los dos términos *sūs* y *ʿāgūr* — o si se trata de la grulla propiamente dicha. LXX no traduce — indicio de que no entendió el vocablo —, sino que lo transcribe simplemente ἀγρου-αγουρ.

C. WAU

GUARDIA REAL. Aparece desde los orígenes de la monarquía y se la designa colectivamente como *mišmaʿat*, «los que oyen u obedecen». Estaba constituida por los → **gibbōrīm**, los → **kereteos** y → **peleteos.** Como tal no vuelve a aparecer después del reinado de Salomón.

1 Sm 22,14; 2 Sm 23,23; 1 Cr 11,25.

J. A. PALACIOS

GUARDIAS DE LA PUERTA. El texto masorético menciona repetidas veces los *šōmĕrē ha-saf*[1] que literalmente equivalen a «los guardias del umbral» (LXX οἱ φυλάσσοντες τὸν σταθμόν), quienes a juzgar por los datos que proporcionan los libros históricos no eran simples porteros del Templo, sino oficiales superiores que en número de tres debían llevar la alta vigilancia del santuario y que — al menos en tiempos de Joás — recibían las contribuciones del Templo. En algún pasaje el Cronista parece identificarlos con los porteros[2] y es posible que en época tardía — finales del siglo IV — hubiesen perdido categoría, como ocurrió a los levitas, y hubiesen pasado a funcionarios de orden inferior.

La Vg. traduce unas veces literalmente y otras por *ianitores*.

[1]2 Re 12,10; 22,4; 23,4; 25,18; Jer 35,4; 52,24. [2]1 Cr 9,22; 2 Cr 34,9.

Bibl.: R. de Vaux, *Les institutions de l'AT*, II, París 1960.

C. WAU

ĞUDEIDAH, Tell el-. Nombre árabe del posible lugar de emplazamiento → **Mōrēšet Gat.**

ĞUDEIRAH, Ḫirbet. Nombre del lugar moderno que se identifica con **Gĕdērāh.**



Cilindro asirio con diversas figuras de grifos en una escena mitológica. Procedente de Kalaḫ. Se ha de datar hacia el siglo VIII A.C.

GUEL. Grafía que la Vg. adopta para transcribir el nombre de un personaje llamado en hebreo → **Gĕʾūʾēl.**

GUERRA (heb. *milḥāmāh*; πόλεμος; Vg. *bellum*). El pueblo hebreo ha sido un pueblo de guerras desde su origen histórico hasta el momento de desaparecer como tal bajo la potencia arrolladora de Roma. La guerra es esencial a la historia de Israel, sin duda por la posición geográfica del país, verdadero corredor o pasadizo entre los grandes imperios de la antigüedad. También su mismo destino y misión religiosos contribuyeron en alguna parte a tejer esa historia agitada, tanto más extraña si se considera lo reducido del núcleo demográfico que fue el Israel bíblico y lo menguado de la riqueza de su suelo y subsuelo.

1. Historia guerrera. La existencia histórica de Israel como pueblo empieza con una guerra de conquista, con la lucha por lograr una tierra de asentamiento en que poder vivir. Es una guerra ofensiva contra los pueblos que habitaban el país de Canaán y que opusieron una firme resistencia a la invasión de aquellos seminómadas que procedían de Egipto, donde su existencia, como grupo segregado, se había tornado imposible. La conquista empezó por la Transjordania de modo lento y difícil, porque las tribus buscaron de modo independiente su asentamiento particular y porque los pueblos indígenas, por aquellos comienzos de la edad del hierro, estaban mucho más avanzados en progreso técnico y táctica de guerra con ciudades amuralladas prácticamente inaccesibles a un pueblo de pastores con armamento primitivo y sin apenas entrenamiento militar alguno. La visión simplificadora y religiosa que ofrece el libro de Josué deja traslucir las enormes dificultades que la empresa supuso para los israelitas[1]. La fe en las promesas divinas de posesión, la astucia y el coraje del caudillo Josué estimularon al pueblo que en una serie de golpes de mano — y por supuesto con bastantes descalabros parciales — logró adueñarse de la mayor parte del territorio, excluida la franja marítima que siempre permaneció filistea.

Durante la época de los Jueces y los años de Saúl[2] las guerras tienen más bien carácter defensivo y no pretenden sino mantener las posiciones ocupadas contra los intentos de desquite de los núcleos cananeos y filisteos. Con David aparece una política militar de expansión que se impone a los ammonitas, arameos, moabitas y habitantes de Edom[3], pueblos que a partir del sucesor Salomón — único reinado sin guerras — fueron independizándose de nuevo.

Con el cisma político-religioso del tiempo de Roboam empiezan las guerras civiles entre Judá y el reino del Norte, Israel, que no acabarán sino con el hundimiento del último, dos siglos más tarde, al caer Samaría en poder del asirio Salmanasar V (año 721). A más de las guerras fratricidas casi continuas entre los dos reinos minúsculos, cada uno tuvo que atender a la integridad de sus fronteras, siempre amenazadas por sirios, filisteos y egipcios[4]. Acab de Israel envió un ejército para fortalecer la confederación de pueblos que se opuso a la expansión asiria en la batalla de Qarqar — no referida por la Biblia —, lo que resultó contraproducente. Sirios y efraimitas o norteños intentaron forzar a Acaz de Judá a enrolarse en la confederación antiasiria[5], pero éste se defendió llamando en su auxilio al odiado poder

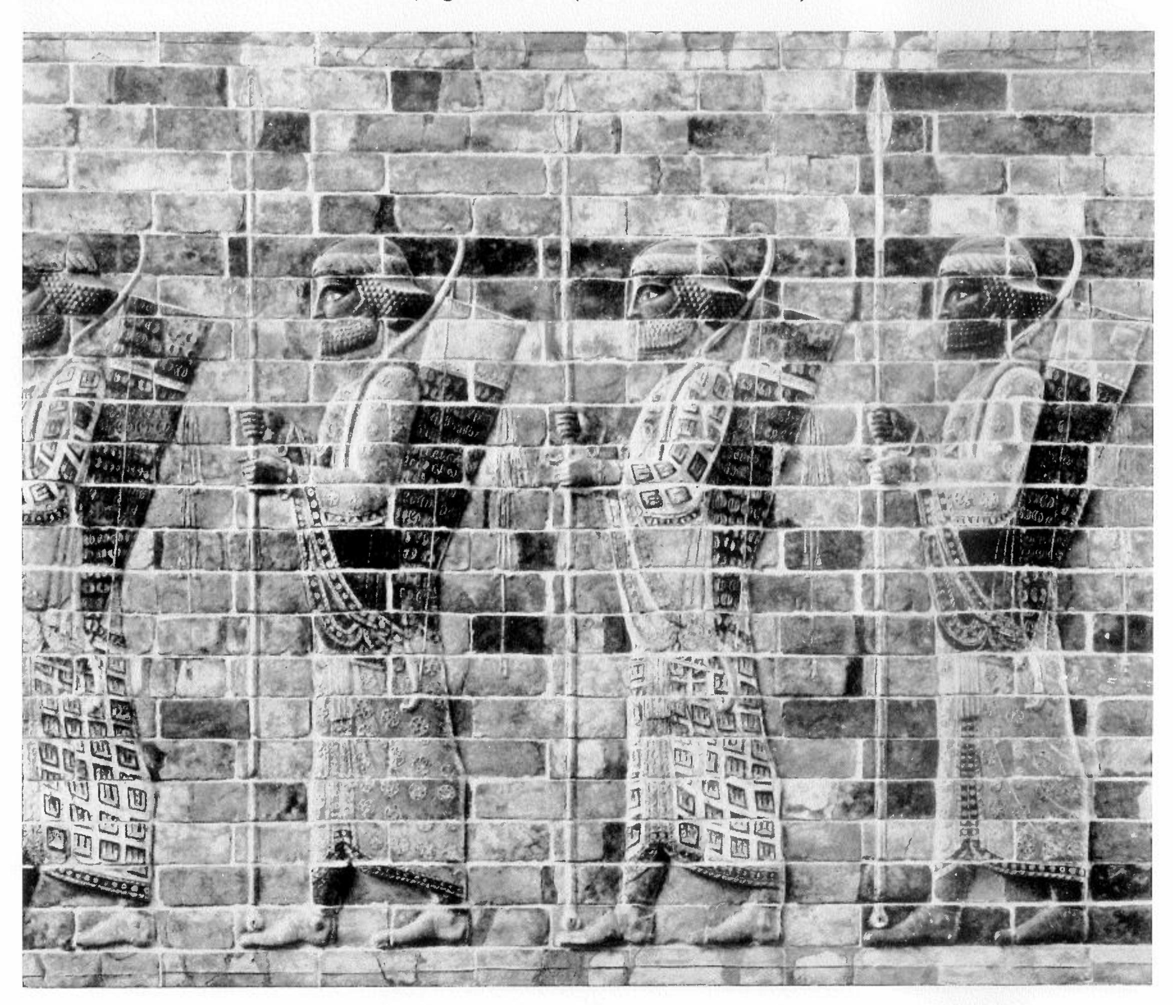
de Nínive y declarándose su vasallo. Para liberarse del mismo, su hijo Ezequías invocó la ayuda de Egipto y Babilonia, sufriendo un duro castigo, del que sólo se libró la capital[6]. Sólo al debilitarse Asiria logró Josías la independencia, pero el piadoso rey perdió la vida en la batalla de Megiddo al intentar oponerse al faraón Necao que se dirigía a Siria para sostener el vacilante imperio asirio contra babilonios y persas (año 609)[7]. Por unos años, dominó Egipto hasta que, derrotado en la batalla de Karkĕmīš (605), Siria y Palestina fueron tributarias del creciente poder babilónico. Unos intentos de rebelión por parte del rey Joaquín y, poco después, de Sedecías, provocaron un doble asedio de Jerusalén por parte de Nabucodonosor, su destrucción y la gigantesca deportación al llamado cautiverio de Babilonia. Y ya sin guerras, Palestina siguió prestando vasallaje a babilonios, persas y griegos durante cuatro siglos, hasta que la política dura y helenizante de Antíoco Epífanes provocó la rebelión y guerras macabaicas, que lograron, con táctica de guerrillas y con fervor religioso y coraje de partisanos, una autonomía que medio siglo después sucumbiría ante el poder expansivo de Roma. Las dos últimas guerras antirromanas del año 70 de la era cristiana — que provocó la destrucción de Jerusalén y el Templo — y la del 134 acabaron con la existencia misma del pueblo judío, y pusieron un trágico final a una historia de trece siglos de guerra.

[1] Cf. Jos 15,63; 16,10; 17,12.17; Jue 1,27-33. [2] Jue cap. 3; 4,2; 6,2.33; 1 Sm 7,3; 13,3, etc. [3] 2 Sm caps. 8 y 11. [4] Cf. 1 Re 14,25; 15,7.16; 16,16, etc. [5] 2 Re cap. 16; Is cap. 8. [6] 2 Re caps. 18-19. [7] 2 Re 23,29-30.

2. Tácticas guerreras. Variaron con el carácter mismo de las guerras, si ofensivas o defensivas y, sobre todo, con la evolución del armamento a lo largo de tantos siglos de duración como la guerra fue inquietante realidad en la vida del pueblo israelita.

Las guerras del período seminómada más que otra cosa eran verdaderas *razzias*, sin otra finalidad que el botín de ganados, la posesión de un pozo o la venganza de alguna afrenta recibida; las llevaban a cabo

Relieve de ladrillos esmaltados representando a unos guerreros persas, armados con arcos, durante un desfile. Susa, siglo VI-IV A.C. (Foto Museo del Louvre)



grupos aislados de hombres valerosos y no solían repercutir en la vida nacional sino en muy raros casos.

De guerra puede hablarse con mayor propiedad cuando un grupo de tribus o toda la anfictionía se mueve para rechazar un peligro común o para lograr nuevos territorios. Ya en la época misma de los Jueces hay casos de movilización general como en los combates que libra Israel bajo el mando de Gedeón o de Bārāq[1]. En tales circunstancias tienen lugar más adelante todas las guerras del período monárquico y posterior.

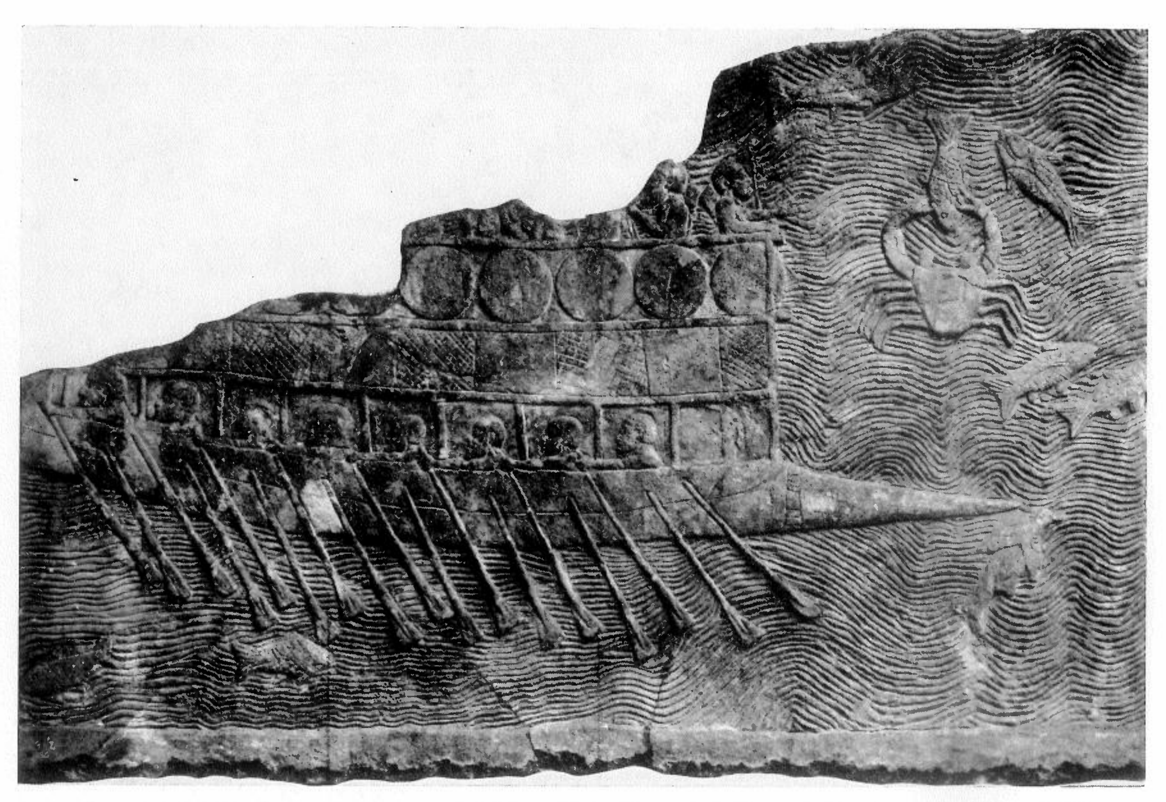
Ordinariamente se elegía la primavera para el comienzo de las operaciones[2] en razón de que los caminos estaban, pasado el invierno, en mejores condiciones y teniendo en cuenta que la próxima cosecha podía proveer de subsistencia a los guerreros.

Se hacía el reclutamiento a toque de cuerno y por medio de mensajeros que recorrían el país, invitando — bajo pena de amenaza y en ocasiones con algún gesto fuerte, como el despedazamiento por bueyes — a la lucha a cuantos pudiesen empuñar las armas[3]. La urgencia de tales reclutamientos era debida al hecho de no haber declaración preliminar de guerra y era preciso o bien defenderse rápidamente contra el invasor del territorio o presentarse de improviso cuando se trataba de acción ofensiva; sólo en una ocasión de guerra civil entre Judá e Israel hay un reto preliminar al comienzo de las hostilidades: «¡Ven y nos mediremos!»[4]. En la rapidez de movimientos estaba con frecuencia la clave del triunfo, así como en los actos de heroísmo personal: Gedeón, David, Jonatán y los *gibbōrīm*[5] influyeron con su astucia y valentía en el desarrollo favorable de las empresas guerreras.

Dada la debilidad de las armas, en caso de asedio había que disponerse a la guerra larga. Si sitiadores — tal fue la situación primera en que Israel se encontró —, apenas se podía pensar en un asalto directo a las altas y fuertes murallas de las ciudades cananeas «que se levantaban hasta el cielo»[6]; la rendición sólo podía lograrse por hambre y sed o por medio de estratagemas y sobornos o por hechos inesperados como en los famosos casos de Jericó y ʿAy[7]. Sólo cuando se dispuso de mejor instrumental pudo intentarse con éxito la zapa de muros o la escalada de las murallas por medio de terraplenes, escaleras y torres. Israel nunca logró la maestría que en este aspecto demostraron los belicosos asirobabilonios, de la que es buena muestra el bajorrelieve de la conquista de Lākīš, así como el relato bíblico de la toma de Jerusalén. Si sitiados — como sucedió con las invasiones extranjeras posteriores —, era imprescindible asegurar las vituallas necesarias a un largo aislamiento del mundo exterior; los silos y almacenes proveían fácilmente a la reserva de alimentos, pero la mayor dificultad estaba en el aprovisionamiento de agua. Para ello o bien se construían canales subterráneos que llevasen el agua de fuera a dentro de la ciudad desde puntos desconocidos al sitiador, o se abrían

Relieve asirio procedente de Nínive. Conquista de una ciudad, posiblemente elamita, por los soldados de Asurbanipal. (Foto Museo del Louvre)





Barco de guerra fenicio con dos bancos de remos. De la cubierta superior cuelgan unos escudos protectores. (Foto *British Museum*)

túneles por los que los sitiados pudieran ocultamente salir a proveerse, o se excavaban pozos y cisternas, porque de ordinario, al estar edificadas las ciudades sobre montículos, no disponían de fuente natural que solía estar en el llano próximo[8] (→ **Agua. Conducción y canalización en tiempos bíblicos**).

En las guerras de campaña, al principio, antes de disponer de caballos y sobre todo de carros, se prefería el monte y los desfiladeros difíciles para acciones que más participaban de la guerrilla que de la guerra propiamente dicha; posteriormente se eligieron los llanos en que los grandes movimientos de choque y repliegue eran siempre más fáciles. Dependiendo tanto la victoria del valor personal, se excitaba el ánimo de los guerreros con el sonido de cuernos y trompetas y con gritos de aliento con un temario que iba de la fe en Dios protector a la riqueza del botín en expectativa[9].

Cuando se trataba de una guerra con movilización general, los combatientes se dividían en dos grandes grupos, constituyendo los veteranos la tropa de choque que venía reforzada en un segundo tiempo por el grueso de los soldados del pueblo.

Las leyes de guerra eran duras y la lucha concluía con un tratado que estipulaban los embajadores de ambos lados y que garantizaba el pleno disfrute de la victoria para el vencedor y la absoluta sumisión del vencido. El botín era la paga que se cobraban los vencedores, tanto en objetos como en hombres y mujeres, que pasaban al estado de esclavitud. Fuera de casos de singular avaricia, el reparto se hacía equitativamente y a disposición del rey o general triunfador[10]. En ocasiones, se verificaba también el traslado en masa de poblaciones enteras que venían así desarraigadas: Samaría y Jerusalén sufrieron este castigo en su catástrofe final de reinos independientes. En los casos de anatema religioso, el fin era la destrucción total.

[1] Jue caps. 4 y 6, etc. [2] 2 Sm 11,1. [3] Jue 3,27; 6,34; 19,29; 1 Sm 13,3. [4] 2 Re 14,8. [5] Cf. Jue cap. 7; 1 Sm 14; 17,8-10; 2 Sm 2,14-15; 21,15 y sigs. [6] Nm 13,28; Dt 1,28; 3,5. [7] Jue caps. 6 y 8. [8] Jos cap. 2; Jue 1,23-25; 20,19-41; 2 Sm 5,7-8; 11,1-17; 20,15-16; 1 Re 16,15; 20,15-21; 2 Re 3,25; 6,82; 19,32; Jer 32,24, etc. [9] Nm 10,1-10; Jue 3,27; 6,34; Os 5,8; Jer 42,14. [10] Dt 21,10-14; Jue 8,24; 1 Sm 30,20; 2 Sm 19,25-31; 1 Re 20,32-39, etc.

3. Guerra y religiosidad. Las primeras guerras que Israel sostuvo eran guerras santas, guerras de Dios, no en el sentido árabe de *ǧihād*, puesto que el yahwismo era religión particular del pueblo elegido y no se imponía por las armas a los extraños; pero sí en cuanto que jefes y soldados empuñaban las armas conscientes de estar del lado de Dios, de tener a Dios de su parte y de contribuir con el triunfo a la gloria de Yahweh. Los generales — los jueces — eran hombres carismáticos, elegidos por Dios para salvar a su pueblo precisamente en cuanto a pueblo elegido; el pueblo en armas era el pueblo de Dios[1] que, al combatir por su existencia, combatía por su personalidad y persistencia religiosa en medio de pueblos idólatras; incluso del lado opuesto

se veía al enemigo precisamente como infiel y cargado de maldades que tenía que purgar con el castigo de la guerra y la derrota consiguiente[2]. A ello se unía la idea — común en todo el Oriente antiguo — del triunfo de Dios sobre los demás dioses de los pueblos vecinos si Israel se imponía al ejército enemigo; por todo ello, las guerras de Israel eran las guerras de Dios. Y así las cuenta la Biblia, extractando muchas veces pasajes de la epopeya nacional y religiosa que fue *El libro de las guerras de Yahweh*[3], obra que no ha llegado hasta nosotros y que conocemos sólo por las alusiones bíblicas (→ **Guerras de Dios, Libro de las**).

A esta concepción religiosa de la guerra obedecían los ritos que la acompañaban: se consultaba a Dios con el → **'ēfōd** y las suertes[4], se ofrecían sacrificios[5], los combatientes debían estar purificados y guardar continencia durante la pelea[6], el campamento se consideraba santificado[7] y el Arca, símbolo de la presencia sensible de Dios, era llevada al combate[8]. La parte mejor del botín era destinada al servicio litúrgico y todo quedaba consagrado a Dios si mediaba el voto del *ḥērem* o anatema. La fe y confianza en Dios se identifica con el valor[9]. La victoria no se debía al esfuerzo y sagacidad humanos, sino a la ayuda divina que protegía a Israel.

Durante la monarquía, con reyes que salen al combate con su pueblo como los demás reyes y en muchos casos con tropas mercenarias que no pertenecían al trono israelita, la guerra se desacraliza, aun cuando todavía persisten algunos ritos y aunque los profetas — Isaías por ejemplo —[10], en la monarquía teocrática, quieren revalorizar su carácter de guerra santa y mantener como primer principio político la confianza en Dios, la política de fe, frente al recurso y tratados con los pueblos extranjeros. Al final de la monarquía, los hombres más religiosos interpretan la guerra como la ofensiva y castigo de Dios contra su pueblo infiel y más que guerra santa es guerra de purificación[11].

Con los Macabeos, las guerras en defensa de la nación revisten una renovada religiosidad por la que se impetra la ayuda divina y se intenta la defensa de los intereses religiosos del pueblo [12]; pero ya no es verdadera guerra santa, puesto que incluso se combate contra los israelitas helenizantes; falta la elección carismática de los *condottieri* y se recurre a la ayuda extranjera por medio de embajadas y tratados. Sin embargo, es de justicia reconocer el puro ímpetu religioso que animó las primeras campañas.

Todavía en la época del NT, los escritos de Qumrān (→ **Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas**) reviven el aliento religioso de la guerra santa.

[1]Jue 5,13; 20,2; 1 Sm 17,26. [2]Dt 9,4-5; 20,15-18. [3]Nm 21,14. [4]Jue 4,14; 20,23; 1 Sm 14,37. [5]1 Sm 7,9; 13,9.12. [6]Jos 3,5; 1 Sm 21,6. [7]Dt 23,10-15. [8]Nm 10,35; Jos 3,6; 1 Sm cap. 4. [9]Jue 7,3. [10]Is 7,4-9; 22,9-11, etc. [11]Jer 21,5; 34,22; 2 Re 23,27, etc. [12]1 Mac 3,2.11; 4,8-11; 5,68; 2 Mac 8,18; 3,10-12; 15,23, etc.

4. MORALIDAD DE LA GUERRA. Aun cuando puede parecer extraño, la Biblia no formula un juicio explícito sobre la moralidad de la guerra ni siquiera en el NT.

Ciertamente que no se consideró la guerra como inclusa en el «no matar» del Decálogo[1], interpretado como prohibición del asesinato. El fenómeno social de la guerra entró de hecho como necesario para la constitución del pueblo de Dios. Ni los profetas la condenaron como tal, aun cuando percibieron claramente la violencia de tal situación derivada, como los otros males de la humanidad, del inicial desorden del pecado, de la ira, de la venganza que alienta en el hombre histórico. Por ello, cuando el pecado desaparezca con la implantación del reino de Dios, llegará la paz mesiánica como el estado ideal que Dios ha previsto y provisto para el individuo y los pueblos todos[2]. Las guerras escatológicas señalarán el culmen de la malicia humana, y cuando la iniquidad sea barrida de sobre el haz de la tierra, florecerá la paz soberana, anhelo de todos los hombres[3].

Como en otros problemas de repercusión social — derechos de la mujer, esclavitud, etc. — el evangelio no aporta una solución directa; pero sí los principios religiosos de justicia, caridad y fraternidad, sobre cuya ancha base los problemas sociales y económicos encuentran su justa solución. No se condena el uso de las armas, se mira a los soldados hasta con simpatía por la sinceridad con que aceptan el mensaje evangélico, mas se les inculca no hacer violencia a nadie y contentarse con su soldada[4]; recomienda Jesús la paciencia y magnanimidad frente a la maldad ajena, prescribe el perdón de las injurias y da nuevo vigor al principio de moral «no hagáis a otros lo que no quisiereis que os hicieran a vosotros»[5]. La religiosidad del individuo es la solución radical, porque las guerras nacen del mal corazón[6]. Es sobre tales principios de moralidad universalmente válida sobre los que el trágico problema de la guerra ha de encontrar la respuesta adecuada. Por lo demás, en el NT, más que de la guerra entre pueblos, se enfoca el problema de la lucha espiritual del individuo (→ **Ejército hebreo y extranjero**).

[1]Éx 20,13; Dt 5,17. [2]Os 1,7; 2,18; Jer 21,4; Is 2,4; 11,6.9. [3]Zac 14,1-3; Dan 7,19-25; 11,40-45; 12,1 y sigs. Sab 4,7 y sigs.; 5,15-16; Mt 24,6 y par.; Ap 12,7; 16,14. [4]Lc 1,14. [5]Mt 7,12 y par. [6]Sant 4,1-2; cf. Mc 7,20-23.

Bibl.: H. FREDRIKSON, *Jahweh als Krieger*, Lund 1945. G. VON RAD, *Der heilige Krieg im alten Testament*, Zurich 1951. H. KRUSE, *Ethos Victoriae in Vetere Testamento*, en *VD*, 30 (1952), págs. 3-13, 65-80 y 143-153. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 87-117. M. NOTH, *Geschichte Israels*, 3.ª ed., Gotinga 1956. H. MICHAUD - J. J. VON ALLMEN, *War*, en *Vocabulary of the Bible (von Allmen)*, Londres 1958, págs. 437-442. O. BAUERNFEIND, πόλενος, πολεμέω, en *ThW*, VI, págs. 501-515. J. VAN DER PLOEG, *Le Rouleau de la Guerre, traduit et annoté avec une introduction*, Leiden 1959. R. DE VAUX, *Les institutions de l'AT*, II, París 1960, págs. 9-86. H. CAZELLES - P. GRELOT, *Guerre*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 424-430. E. SUTCLIFFE, *Los monjes de Qumrān*, Barcelona 1962 (trad. esp.).

C. GANCHO

GUERRAS DE DIOS, Libro de las (heb. *sēfer milḥāmōt yahweh*). Este libro es mencionado solamente una vez en la Biblia[1]. Según parece, la traducción de la Septuaginta, ἐν βιβλίῳ Πόλεμος τοῦ κυρίου refiere la palabra *sēfer* al Libro de la Ley en general, y no a un libro especial conocido del redactor de la Tōrāh, y lo mismo cabe decir de las traducciones arameas. Esta explicación es aceptada por Sh. D. Luzatto y últimamente Tur-Sinai se unió también a los que niegan la existencia de un libro de redacción anterior a la de la Tōrāh.

Pero, a juicio de la mayoría de los intérpretes medievales y contemporáneos, lo escrito en Números procede



Restos de una fortaleza (*mĕṣūdāh*) en el Négeb. Construida en tiempos de Ozías, siglo VIII A.C., para guardar las líneas de comunicación. (Foto *Orient Press*)

de una composición poética anterior, que sirvió de fuente al redactor de la Tōrāh, sin haber llegado a nuestras manos. Tal ocurre con otros libros perdidos mencionados en la Biblia, conocidos hoy por su nombre únicamente; en cambio, del *Libro de las guerras de Dios*, del *Libro del Justo*[2] y del «Canto de los Poetas»[3] nos han llegado diversos fragmentos citados textualmente en la Biblia.

En cuanto a la extensión de la cita del *Libro de las guerras de Dios* en Nm cap. 21 hay división de opiniones: hay quien ve como cita solamente parte del ver. 14; otros incluyendo todo el ver. 14 y los vers. 15 y 16 el «Canto del pozo» (vers. 17-20), e incluso el citado «Canto de los Poetas» (vers. 27-30).

Según el contenido de la cita se deduce que el *Libro de las guerras de Dios* era una composición épica en la que se describía el heroísmo del Dios de Israel, presente en las guerras de su pueblo; esta composición, en la que no falta algo de ritos y juramentos, sería anterior a la época de los Jueces. Por su parte, Mowinckel quiere ver en este *Libro* y en el *Libro del Justo* vestigios de un poema nacional israelita que culminó en la época de David.

No parece admisible la opinión sostenida por algunos de que la descripción de los acontecimientos de Nm 21,14-16 se refiere a la guerra sostenida por la casa de Omrí, retrasando, de acuerdo con esto, la fecha de composición del *Libro*.

[1]Nm 21,14. [2]Jos 10,13; 2 Sm 1,18. [3]Nm 21,27.

Bibl.: W. CASPARI, en *ZWTh*, 54 (1912), págs. 110-158. S. MOWINCKEL, en *ZAW*, 53, 12 (1935), págs. 130-154. Y. KAUFFMAN, *Historia de la fe israelita*, II, libro 1, págs. 27, 33, 144-147 (en heb.). N. H. TUR-SINAI, en *Noticias de la Sociedad para la Investigación de Israel y sus Antigüedades*, 24 (1960), págs. 146-148 (en heb.).

S. TALMON

GUERRA DE LOS HIJOS DE LA LUZ CONTRA LOS HIJOS DE LAS TINIEBLAS (1QM). Este documento, escrito en hebreo, se halló en la gruta 1 de Qumrān en 1947. Está muy deteriorado en su parte inferior. Comprende en su estado actual 19 columnas de texto y es bastante difícil precisar el número de líneas de cada una. Se han descubierto otros textos de la *Guerra* en la gruta 4 de Qumrān y se han publicado especímenes. Se trata de restos de cuatro mss. (4 QM *a*, *b*, *c*, *d*). Desde el punto de vista paleográfico, la escritura de 1QM está cuidada y tal vez haya que datarla en la primera mitad del siglo I D.C. (Birnbaum), o en la época herodiana como 1QIsb, el *Génesis apócrifo*, 1QpHab, 1QHA y 1QHB (Avigad).

Este documento es único en su género, pues se trata de la sola obra en hebreo antiguo o moderno referente al arte militar, con un vocabulario rico y original de términos castrenses, nombres de armas o ingenios de guerra, movimientos tácticos y música bélica. Muchos autores están de acuerdo en reconocer el carácter compuesto de este escrito, sin que coincidan en el problema de determinar la extensión de las dos recensiones. Es posible, al parecer, dividir el texto del rollo en dos par-

tes, consistentes en una primera regla (cols. 1-14) y una regla anexa (cols. 15-19).

Tras la introducción, que narra el regreso de los exilados y su lucha con los pueblos vecinos (col. 1), aparece la regla propiamente dicha: detalles del servicio sagrado y militar; mando y movilización. A continuación se traza un proyecto general de guerra: estatuto de las trompetas, estatuto de los estandartes, estatuto concerniente al arma, al broquel y al bastón de mando (hay una laguna en este pasaje: 5,1-2) del príncipe de la asamblea; regla de la formación de las unidades de infantería; maniobras de la misma; regla de la caballería; la edad de los militares; las condiciones de pureza del campamento; las funciones de los sacerdotes y de los levitas durante el combate; himnos antes de la lucha; bendiciones y maldiciones durante la batalla e himno de acción de gracias después de ella. El segundo reglamento comprende las exhortaciones del sumo sacerdote, primer asalto, segundo asalto, derrota y persecución del adversario e himno final.

Este documento plantea varios problemas, entre otros el de la traducción (a causa de sus numerosos términos técnicos) y el de la datación. Los «hijos de la luz» comprenden los hijos de Leví, Judá y Benjamín. Los «hijos de las Tinieblas» son Edom, Moab, ʿAmmōn, la región filistea y sobre todo los kittīm de ʾAššūr, mencionados únicamente al principio del texto; en el resto de la *Guerra* se habla de los kittīm a secas. Para algunos, los kittīm son los romanos y se ha hecho valer el argumento de que las armas y la táctica empleadas en este escrito se parecen a las de los romanos (Yadin, Gaster, Dupont-Sommer), en cuyo caso se le fecharía después de la intervención romana en Judea (63 A.C.). Pero este argumento no ha convencido a ciertos autores; hacen notar con justicia que si se probara que la táctica y el armamento son, efectivamente, de época romana, los judíos pudieron conocer a los romanos y sus pertrechos militares antes de la época romana. Por ello, determinados autores sitúan el documento en el período asmoneo (Carmignac, Segal, Rowley, Van der Ploeg). Si es de origen esenio, como parece indicarlo su parentesco con otros escritos qumránicos, su teología es menos rica que la de los *Himnos*.

Bibl.: Texto hebreo: E. L. SUKENIK, *ʾŌṣar ha-mĕgillōt ha-gĕnūzōt*, Jerusalén 1954. Comentarios: Y. YADIN, *The Scroll of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, Jerusalén 1955 (en hebreo). J. CARMIGNAC, *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres*, París 1958. J. VAN DER PLOEG, *Le Rouleau de la Guerre*, Leiden 1959.

M. DELCOR

GUÍA (heb. *péraʿ*; ὁδηγός; Vg. *dux*). Dada la frecuencia con que la Biblia habla de los caminos y la antigüedad de la metáfora «camino», «conducta moral» es verdaderamente sorprendente que la imagen del guía, que muestra el camino, no sea más frecuentada. Sin embargo, se encuentra tanto en el AT como en el NT y el verbo «guiar» es mucho más frecuente.

En el hebreo, el término más usado en tal sentido es *nāḥāh*, pero hay otros con significado parecido, tales como es el de *yāšār*. El griego tiene un vocablo compuesto específico para indicar al guía que es ὁδηγός («el que conduce por el camino») y un verbo, derivado del sustantivo, ὁδηγέω. Sólo esta terminología griega es precisa, porque tanto los vocablos hebreos anotados como el latín *dux* comprenden una esfera más amplias de ahí que los *duces*, los caudillos puedan ser guías — en sentido geográfico o espiritual — propiamente dichos o simplemente jefes, príncipes que gobiernan sin que en la idea de gobierno y caudillaje entre explícitamente el concepto de indicador de caminos. Buen ejemplo de tal confusión es el texto griego de Esd 8,1, donde, por influjo del texto original, οἱ ἄρχοντες son los mismos que οἱ ὁδηγοί.

1. En el AT, el guía es sobre todo Dios, que conduce a su pueblo elegido por el camino que ha de llevarle a la tierra prometida de Canaán[1], como antes había conducido a Abraham en sus múltiples peregrinaciones y desplazamientos[2]. Es claro que tal caudillaje comportaba una complacencia y protección maravillosas — «en tu misericrodia, Tú acaudillas al pueblo que redimiste» —, pero el gesto es ante todo de conducción por los caminos del desierto como guía de su peregrinación.

De ahí ha pasado al sentido espiritual en unión con las imágenes del maestro y del pastor, principalmente en el Salterio[3]. Es Dios quien conduce y señala los caminos de la sabiduría y de los sabios[4]. La columna del desierto — «guía desconocido» y maravilloso — conducía al pueblo y también Moisés[5].

En los libros de los Macabeos se habla de guías que señalan el camino en el campo o en el Templo[6].

En los libros sapienciales realizan tal función por la geografía del espíritu, la sabiduría, el corazón, etc.[7]

[1]Éx 13,17; 15,13; Nm 24,8. [2]Jos 24,3. [3]Sal 25,5.9; 78,72; 80,2; 143,10. [4]Sab 7,15. [5]Sab 18,3; Éx 32,34. [6]1 Mac 4,2; 2 Mac 5,15. [7]Prov 11,3; Ecl. 2,3; Sab 9,11; 10,10.17.

2. Bien claro aparece en el NT el sentido propio y físico, tanto para el sustantivo como para el verbo: «Ciegos, guías de ciegos...»[1]; y también el figurado[2].

En su discurso de la Cena, Jesús contrapone la actual ignorancia de los apóstoles con lo que después conocerán por razón del magisterio futuro del Espíritu Paráclito: «Pero cuando venga Él, el Espíritu de la verdad os guiará en toda la verdad» (ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ)[3].

Por el contexto docente en que viene enmarcado nuestro verbo (ver. 12: «tengo que *deciros* muchas cosas»; ver. 13*b*: «no *hablará* de su cuenta...», «os *anunciará* el porvenir», etc.), y porque el versículo parece un doble de 14,26: «...Él os enseñará (διδάξει) todo y os recordará (ὑπομνήσει) cuanto os dije», los comentaristas en general siguen la traducción y sentido de la Vg. que en ambos pasajes vierte «enseñará» (*docebit*).

Sin embargo, todos los manuscritos griegos mantienen unánimemente el verbo específico y tan sólo varían en el régimen (B, A, εἰς τὴν ἀλήθειαν; la mayoría de los manuscritos y varios escritores griegos y latinos: εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν; en los códices S, D, L, Θ, W, en dativo), sobre cuyo tenor original apenas si puede probarse algo seguro, pues si las posibilidades del dativo son menores por el hecho de ser la construcción más usual en el AT — traduciendo el *bĕ* original hebreo — y sugerir una corrección posterior en tal sentido, también es verdad que la tendencia hacia el acusativo es siempre mayor.

En cualquier caso prevalece la idea fundamental del verbo, precisamente por su reducido empleo, que sugiere una enseñanza, o mejor un conocimiento progresivo de la verdad cristiana por parte de los apóstoles, destinatarios inmediatos de la promesa, bajo la guía y dirección del Espíritu de verdad «que va guiando gradualmente al discípulo en el camino del saber y acomodándose a sus fuerzas» (Maldonado).

La imagen del Dios pedagogo, o guía en los caminos del espíritu, se encuentra en varios salmos: «Guíame, Señor, en tu justicia..., endereza ante ti mi camino; guíame en tu verdad (*ba-ʾămittekā*; ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν) y enséñame...; enséñame a cumplir tu voluntad, tu espíritu bueno me conducirá en tierra ancha»[4].

Siempre corresponde a Dios la iniciativa, pero más todavía en el misterio de Jesús, donde el hombre nada puede sin la ayuda del Espíritu conductor.

[1]Mt 15,14 y par.; 23,16.24; Act 1,16. [2]Act 8,31; Rom 2,19; Ap 7,17. [3]Jn 16,13. [4]Sal 5,9; 25,5; 153,10.

Bibl.: F. M. BRAUN, *Évangile selon saint Jean*, en *La Sainte Bible*, X, Paris 1950. W. MICHAELIS, ὁδηγός, ὁδηγέω, en *ThW*, V, págs. 101-106. J. LEAL, *Evangelio de san Juan*, en *La Sagrada Escritura*, Madrid 1961.

C. GANCHO

GULA. De los llamados «pecados capitales» es éste el que ha merecido menos reproches en la SE, y no aparece en las listas de los pecados que nacen del corazón[1], ni en el cuadro oscuro que san Pablo ha pintado de los crímenes y desórdenes del paganismo[2], aunque sí entre «las obras de la carne» y de las tinieblas, entre las que se cuentan las comilonas y embriagueces (κῶμοι, μέθαι)[3]. El rico insensato y el epulón no vienen condenados tanto por su sibaritismo cuanto por la confianza en sí mismos con desprecio de Dios y del prójimo necesitado, incluso el poder comer bien y abundante entra en «los bienes» que Dios concedió en vida al rico sin entrañas[4].

La alegría de los banquetes, tanto cultuales como profanos, la recomienda la Biblia en muchos pasajes como don y gracia de Dios[5] y Jesús la canoniza en la parábola del hijo pródigo (εὐφραίδεσθαι)[6].

Llega el desorden con la despreocupación religiosa, con la desmedida en la frecuencia o cantidad y entonces aparece la reprobación de tales abusos. El pueblo voluble y caprichoso banquetea en Šiṭṭīm y deriva a la idolatría[7]; los libertinos de Jerusalén no piensan sino en los placeres del gusto[8].

Tal incontinencia devoradora (ἀπληστία) acarrea enfermedades y la misma muerte — «por la crápula murieron muchos» — y el libro del Eclesiástico pone en guardia contra tales peligros[9], y Santiago y san Judas condenan con energía semejantes abusos que embrutecen al hombre[10]. El *ne quid nimis* («nada en demasía») es también muy bíblico.

La imagen de gula con que se nos presenta el primer pecado de la humanidad[11] no ha tenido comentario o reflexión posterior en la SE.

[1]Mt 15,19 y par. [2]Rom 1,27-32; cf. 1 Cor 6,9-10. [3]Gál 5,19-21; Rom 13,13; cf. 1 Pe 4,3. [4]Cf. Lc 12,19; 19,16.25. [5]Cf. Mt 6,11; 12,12; Ecl 2,24. [6]Lc 15,23.25.29.32. [7]Nm 25,2; cf. 11,4.13; Sab 19,11. [8]Is 22,13. [9]Eclo 37,29-34 (LXX 27-31); cf. Prov 23,20. [10]Sant 5,5; Jds 12. [11]Gn 3,1-6.

C. WAU

ǦULEIǦIL, Ḫirbet. Nombre árabe que recibe el lugar en donde estuvo emplazada → **Mikmĕtāt.**

ǦUMMEIZAH, Wādī el-. Nombre árabe de un riachuelo relacionado con → **Baskama.**

GŪNĪ («pájaro [de especie desconocida]»; ár. *ǧun^un*; Vg. *Guni*). Nombre de dos israelitas:

1 (Γωνί, Γαυνί). Segundo hijo de Neftalí y fundador del linaje de los gunitas[1]. En opinión de Abel, el nombre de la familia se ha perpetuado en el de la actual aldea Umm Ǧūnyah, al sur del lago Genesaret y contigua al Jordán.

2 (Γουνί). Hombre de la tribu de Gad, padre de ʿAbdīʾēl[2]. La familia se estableció en Basán y Galaad en la época de Jotam, rey de Judá, y de Jeroboam II, rey de Israel[3].

[1]Gn 46,24; Nm 26,48; 1 Cr 7,13. [2]1 Cr 5,15. [3]1 Cr 5,15-16.

Bibl.: NOTH, 339, pág. 230. ABEL, II, pág. 64.

P. ESTELRICH

GŪR (heb. *maʿălēh gūr*, «subidas de Gūr»; Tan. *gurra*; ἐν τῷ ἀναβαίνειν; Γαΐ; Vg. *ascensus Gaver*). Subida o altura próxima a Yiblĕʿām, en la que los soldados de Jehú hirieron mortalmente a Ocozías de Judá[1]. Estaba cerca de Ḫirbet Belʿamah (= Yiblĕʿām), a 2 km al sur de Ǧenīn, dominando el camino encajonado que lleva a Nāblus (Médebielle). Simons, indicando que el nombre aparece sólo en el libro de los Reyes, y que no existe ningún sitio arqueológico en el lugar mencionado, cree que Gūr no fue en el principio un topónimo, sino una corrupción de *ha-gayʾ* («el valle»; cf. LXX Γαΐ), por lo que el texto debiera ser: «Le hirieron en su carro en la subida del valle», en vez de «le hirieron en su carro en la subida de Gūr». Esta opinión queda contrastada, por lo menos aceptablemente, por la mención en las tablillas de Taʿănāk del topónimo Gurra.

[1]2 Re 9,27.

Bibl.: A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, II, París 1949, pág. 730. SIMONS, §§ 916-918.

T. DE J. MARTÍNEZ

GŪR BÁʿAL («morada de Báʿal»; Πέτρα; Vg. *Gurbaal*). Localidad habitada por los árabes contra quienes luchó con éxito Ocozías de Judá[1]. Localización incierta en el sur del Négeb. Algunos han propuesto Petra o el territorio noroeste de el-Ḥesmah.

[1]2 Cr 26,7.

Bibl.: ABEL, II, pág. 340. B. UBACH, *Paralipòmens*, en *La Bíblia de Montserrat*, VII, Montserrat 1958, pág. 222. SIMONS, § 1000.

C. COTS

ǦURN, Tell el-. Nombre árabe del lugar en donde estuvo enclavada → **Engaddi.**

GUSANO (heb. *rimmāh*, *tōlā*, *tōláʿat*, *tōlēʿāh*; σκώληξ; Vg. *vermis*). Además del significado vulgar de invertebrados, la Biblia menciona repetidamente los gusanos como imagen de la debilidad del hombre («gusano de Is-



Vaso mesopotámico dedicado al dios Ningizida, divinidad que adoptarían los guteos hacia el siglo XXII A.C.

rael», «el hombre es un gusanillo y el hijo de Adán, cual vil insecto», etc.)[1], y de su miseria y corrupción en el sepulcro — esto, sobre todo, en el libro de Job[2].

El versículo final de Isaías presenta los cadáveres de los rebeldes, «cuyo gusano nunca morirá y cuyo fuego no se apagará, que serán objeto de horror para toda carne»; semejante conexión está también en el Eclesiástico: «el castigo del impío será el fuego y el gusano»[3]. Estos textos tienen especial interés porque Jesús se ha servido de tales imágenes para describir los horrores de la → **gehenna**[4]. La exégesis posterior ha interpretado el gusano como símbolo del remordimiento, pero la idea no tiene apoyo alguno en la terminología y mentalidad bíblicas.

[1]Is 41,14; Sal 22,7; Job 25,6; cf. 2 Mac 9,9. [2]Is 14,11; Eclo 10,11; Job 7,6; 17,14; 21,26; 24,10. [3]Eclo 7,17. [4]Mc 9,43-47.

C. GANCHO

GUTEOS. Los guti o guteos son tribus montañesas del norte mesopotamio (Zagros), que intervienen en la desintegración del imperio de Acad, en el siglo XXII, y mantienen momentáneamente el control de Sumer. En la cronología baja, los guteos se sitúan aproximadamente entre *ca.* 2180 y 2065. Étnicamente, no son semitas, sin que se pueda precisar más. Se los menciona por primera vez en los días de Šarkališarri, en las postrimerías del período sargónico (siglo XXIII). Su irrupción se produce desde los Zagros, a través de la franja comprendida entre el Zab superior (sudeste de Mosul) y el Diyala nordeste de Bagdad). A su paso abaten las ciudades de Acad, Uruk — la metrópoli del sur —, y la célebre ʾŪr. El imperio semita se desmorona y Šarkališsarri no se atreve ya a llevar el título de «Rey de las Cuatro Regiones». Es una época de confusión. Algunos representantes de la dinastía acádica logran mantener un reducido dominio, que no pasa de Nippur en el sur, para terminar luego, en el siglo XXII, con la fijación definitiva de los guteos.

Desde el punto de vista cultural, los guteos aportan poca cosa. Adoptan la escritura acádica, dejándonos sólo nombres propios suyos. No tienen tampoco arquitectura ni arte. Una antigua crónica los tilda de «hombres hoscos, que no conocen el respeto a Dios»[A]. Las ruinas de las ciudades da origen al género literario de las «lamentaciones», que se hará clásico al fin de la época neosumera, después de la caída de ʾŪr (*ca.* 1955).

Las listas reales sumerias recuerdan a 21 «reyes» guteos (vgr., Imta, Inkišuš, etc.). Uno de los últimos lleva un nombre semítico (Puzursin), indicio de una asimilación a la cultura ambiental, fenómeno más visible en la adopción del culto acádico[B].

La invasión gutea es menos eficaz en el sur. Lagaš sigue independiente y Uruk se repone del ataque guteo y sus príncipes se declaran «reyes» (IV dinastía). Uno de ellos, Utu-he(n)gal, ataca al último de los reyes guteos, Tirikan, persiguiéndolo hasta el norte del Tigris. En una inscripción, Utu-he(n)gal interpreta el hecho como una victoria del dios Enlil, que le había comisionado para llevar a cabo sus designios[C]. Esta concepción sumera de la función regia va a conocer sus prolongaciones incluso en el AT, sobre todo en Daniel.

Pasado el peligro guteo, renace Sumer, con la primacía de ʾŪr (III dinastía).

[A]H. GÜTERBOCK, en *ZA*, 8 (1934), págs. 53, 55. [B]H. SCHMÖKEL, *Geschichte des Alten Vorderasien*, Leiden 1957, pág. 53. [C]Cf. *RA*, 9 (1912), pág. 111 y sigs.; 10 (1913), pág. 98 y sigs.

S. CROATTO

GŪWEINAH EL-TAḤTĀ, Ḫirbet. Nombre árabe de las ruinas de la ciudad de → **ʿĀnīm**.

H

H. La letra *hache* (*h*), que en el abecedario castellano es la novena según el orden numeral, corresponde propiamente a la *ḥēt* (*ḥ*), octava letra del alefato, y a la *eta* (Η, η), séptima del alfabeto griego. La diferencia de orden estriba en que, en castellano, la *ch* se considera como una letra y aumenta una unidad; en griego, desapareció la digamma como letra (aunque queda como cifra) y se pierde una unidad. El alefato hebreofenicio, como más antiguo y origen de los otros, mantiene el orden genuino.

La letra *hache* se ha de considerar como *signo* y como *sonido* consonántico.

1. LA «HACHE» COMO SIGNO. La *ḥēt* hebrea, idéntica en el fenicio, que tiene un sonido gutural medio, da propiamente origen gráfico a la *hache*. Ya desde el mismo comienzo de la escritura de tipo fenicio arcaico aparecen formas equivalentes, según la grafía, a nuestra *hache* mayúscula (*H*) y perseveran más tarde invariablemente, como en los tipos de la estela de Moab y en los papiros egipcios semíticos.

Su evolución puede trazarse de este modo.

1 2 3

1. Derivaciones de los caracteres jeroglíficos egipcios. 2. Paso al alfabeto protosinaítico. 3. Desarrollo tamúdico

4 5 6 7 8

4. Alfabeto fenicio. Sarcófago de Ḥīrām, rey de Biblos (siglos XIII A.C.). 5. Alfabeto fenicio (1000 A.C.). 6. Estela de Mēšaᶜ, rey de Moab (*ca.* 890-875 A.C.). 7. Cartas arameas (800 A.C.). 8. Inscripción de Siloé (700 A.C.)

9 10 11 12

9. Letras talladas en sellos y piedras preciosas (800-500 A.C.). 10. Papiros egipcios (500-300 A.C.). 11. Inscripciones en monedas de época macabea (150-40 A.C.). 12. Siglo primero de la era actual y escritos de la época de Bar Kōkĕbāʾ (1-150 D.C.).

13 14 15 16 17 18

13. Papiros (siglos V-VIII D.C.). 14. Siríaco (500-800 D.C.). 15. Pentateuco samaritano (siglo XIII D.C.). 16. Escritura rabínica *rāšī* (siglo XIII D.C.). 17. Caracteres alemanes cursivos (siglo XIX D.C.). 18. Escritura árabe del Corán

En griego, este mismo signo pasó a indicar la *eta* (Η, η), *ē* larga contrapuesta a la *épsilon* (ε) entre las vocales. La grafía griega documenta bien sobre las formas mayúscula y minúscula latina (*H*, *h*).

2. LA «HACHE» COMO SONIDO. La *hache* (*h*), como sonido consonántico, queda encuadrada entre el simple hiato y la guturalidad suave (ʾ, *h* a veces final pronunciada, no quiescente, distinguida por el *mappīq*) y el sonido gutural profundo (ᶜ). Tendría el valor de la actual *jota* española. Esto en la gradación de las guturales hebreas, que pueden servir cómodamente de base para sonidos semejantes, fácilmente transportables a otras lenguas. La gradación fundamental es: ʾ, *h*, *ḥ*, ᶜ.

Sin embargo, la *ḥēt* hebrea (*ḥ*) correspondió propiamente a dos sonidos guturales bastante diferentes, que viven en árabe y se representan por la *ḥāʾ* (*ḥ*) y por la *ḫāʾ* (*ḫ*). Pronto se confundieron, como lo muestra la carencia de distinción en la época de los *naqdānīm*, que tan cuidadosamente diferenciaron la doble serie de *begad-kefat*. Incluso en los casos manifiestos de una raíz *ḫā* (como en *ʾaḥīm*, «hermanos»; cf. ár. *ʾaḫ*), queda sólo *ḥēt*.

Las lenguas semíticas son ricas en matices guturales. Al pasar sus palabras a otras lenguas que carecían de sonidos semejantes o los poseían de modo simple y querían reproducir la gradación de lenguas extranjeras, la letra *hache* ocupó el lugar vacío y de hecho sirvió para indicar todas las gamas de guturalidad, desde el simple hiato a la profunda.

Tal ocurre en el latín. La presencia de la *hache* en palabras extranjeras como *chorus* (χορός) indica que la *c* se ha de aspirar. Primitivamente, en los complejos *ph*, *th* se percibían dos sonidos consonánticos distintos, que más tarde se redujeron a pura aspiración o énfasis del primero.

Es un hecho que en la transcripción o trasliteración de nombres hebreos, en las versiones latinas de la Biblia, no hay uniformidad en el uso de la *hache*. A veces, nombres de raíz idéntica aparecen con grafías distintas. La *hache* pudo incluso servir para indicar el hiato, como en la forma *Israhel*.

En las palabras del griego que pasan al latín y al castellano, se transcribe propiamente con *hache* el espíritu áspero, que es una aspiración ligeramente guturalizada, además de algunas letras matizadas (ϑ = th, ῥ = rh, φ = ph, χ = ch). Por ejemplo, Ἱεράπολις, lat. *Hierapolis*, cast. «Hierápolis»; cast. «hematología» der. de αἷμα. La *ipsilon* (ὑ) inicial, por llevar siempre espíritu áspero se transcribirá como ley universal con *hache*: lat. *hyacinthus*, pero cast. «jacinto»; lat. *hypocrita*, cast. «hipócrita».

Un caso marginal se presenta en el complejo *IHC*, *IHS*, que es la sigla del nombre de Jesús, y en algún que otro caso de los llamados *nomina sacra* o nombres abreviados en los códices y papiros bíblicos. En este concreto del nombre de Jesús, no se ha de resolver por *Iesus Homo Salvator* («Jesús es hombre y Salvador»), como a veces se ha dicho. Se trata simplemente de las tres primeras letras del nombre de Jesús escrito en griego ΙΗΣ (ΟΥΣ), ΙΗC (ΟΥC), de donde ΙΗΣ, ΙΗC y por minúsculas ιης (*ihs*).

En las transcripciones modernas de lenguas antiguas del mundo bíblico, la *hache*, modificada con signos diacríticos, representa variadas formas de guturalidad. Valga de ejemplo el egipcio jeroglífico, en función del cual pueden entenderse otras realidades lingüísticas.

Egipcio	Hebreo	Árabe
ȝ	ʾ	ʾ
h	*h (hēt)*	*h (hāʾ)*
ḥ	*ḥ (ḥēt)*	*ḥ (ḥāʾ)*
ḫ	—	*ḫ (ḫāʾ)*
ẖ	parecida a la *š*	
ʿ	ʿ	ʿ

En copto, la *ḫai* del boḥaírico viene de la *ḫ (ȝ)*, y la *hori*, ligeramente diferenciada en aḫmímico, de la *ḥ*.

3. Valores numéricos. Como valor numérico, la *ḥ* hebrea y la H, η, griegas = 8. Esta última, modificada por una tilde inferior izquierda, da 80 000; y por dos puntos puestos encima a modo de crema, 800 000.

La H en griego, es el signo primitivo del espíritu áspero; de ahí que se utilice también como numeral, H = 100 (ἑκατόν).

Bibl.: Además de la citada en → **B** y **E**, véase: A. H. R. E. Paap, *Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Centuries A.D.*, Leiden 1959, pág. 127. Cf. *Studia Papyrologica*, 2, Barcelona 1963, págs. 62-71.

S. BARTINA

HĀ-ʾĂRĀRĪ. Forma hebrea variante del adjetivo gentilicio → **hararita** que se aplica al padre de ʾĂḥîʾām.

HABA. Forma que ostenta en la Vg. el nombre del aserita llamado Ḥubbāh en el T. M. (→ **Yĕḥubbāh**).

HABACUC. Forma con que suele designarse en castellano, siguiendo a la Vg., a dos personajes del AT:

1. (heb. *ḥăbaqqûq*, «hortaliza»; ac. *ḫambaqūqu*; cf. ár. *ḥibiqqat^un*; Ἀμβακούμ; Vg. *Habacuc*). El octavo entre los doce profetas menores. Profetizó hacia el 600 a.C., probablemente en tiempos de Joaquim. No tenemos noticias ciertas acerca de su vida. Se ha pensado en una identificación con el Habacuc que llevó la comida a Daniel encerrado en la cueva de los leones[1]. También se ha sostenido que fue levita, por la dedicatoria de su cántico[2]. Igualmente se ha creído haber encontrado en Qĕʿîlāh sus restos mortales, junto con los del profeta Miqueas, en tiempo del emperador Teodosio (siglo IV). Pero ninguna de estas noticias puede sostenerse con absoluta certeza.

[1]Dan 14,32-38. [2]Hab 3,19.

Bibl.: Noth, 449, pág. 231.

2. (Ἀμβακούμ; Vg. *Habacuc*). Varón que, al llevar comida a los segadores, fue transportado por acción angélica a la cueva de los leones en que estaba encerrado Daniel a raíz de la destrucción de Bel y del dragón, para que le diera de comer, y fue luego devuelto al lugar de procedencia[1]. Teod., traducción posterior a los LXX, dice que era profeta en Judea; los LXX, por su parte, añaden que el hecho acaeció el día sexto de estar encerrado Daniel y que Habacuc también llevaba vino. El transporte de Habacuc, en forma superior a las fuerzas de la naturaleza, es parecido a otros casos que se leen en las SE[2]. No se sabe nada más del personaje. Difícilmente puede ser identificado con el profeta menor del mismo nombre.

[1]Dn 14,32-38 (LXX y Teod. vers. 33-39). [2]1 Re 18,12; 2 Re 2,11.16; Ez 9,3; cf. Mt 4,5.8 y par.; Act 8,39.40.

J. CANTERA

HABACUC, Libro de. Uno de los libros proféticos que más problemas plantea y que ha cobrado nueva vida con el hallazgo del *Comentario de Habacuc* de Qumrān (→ **Habacuc de Qumrān**).

1. Contenido. La profecía de Habacuc (los dos primeros capítulos) es un diálogo vivo y elocuente entre el profeta y Yahweh. El profeta invoca a Dios y le recuerda el triste cuadro de su pueblo. El Señor le responde diciendo que ha de enviar a los caldeos, pueblo vengador, cuyas características señala. Vuelve a insistir el profeta en su invocación al Señor, impacientándose ante la visión de su pueblo oprimido por el invasor y pregunta por qué el impío ha de ser instrumento del castigo divino. Dios le responde que también el impío ha de ser castigado a su turno; y lo anuncia en cinco imprecaciones proféticas: *a*) el rey caldeo, aguerrido y conquistador será presa a su vez del expolio a que le someterán otros pueblos[1]; *b*) el impío comete muchas injusticias, pero esas injusticias recaerán sobre él[2]; *c*) el impío oprime los pueblos sometidos, pero la gloria de Yahweh resplandecerá[3]; *d*) el impío se regocija con el oprobio de los demás, pero la vergüenza se cebará en él[4]; y *e*) el impío es idólatra, pero Dios le impondrá silencio[5]. Sigue el tercer capítulo, que es una preciosa plegaria o salmo en que se celebra la magnificencia de Yahweh, cuya llegada se anuncia con una luz esplendorosa y la conmoción de la naturaleza manifestada en

los ríos, en los montes, en el océano y en los astros. Es la llegada de Dios para salvar a su pueblo. Ante el espectáculo de la naturaleza desolada, el profeta está sobrecogido y vacila entre el temor y la esperanza. Pero triunfa definitivamente la esperanza en el Señor.

[1]Hab 2,6-8. [2]Hab 2,9-11. [3]Hab 2,12-14. [4]Hab 2,15-17. [5]Hab 2,18-20.

2. Doctrina. El profeta Habacuc insiste en la necedad e inutilidad de los ídolos[1] y confía en cambio en Yahweh[2], cuya santidad y justicia proclama[3] y en quien hay que regocijarse[4]. Los tres capítulos son un verdadero canto a la providencia de Yahweh, Dios del universo, Señor de la naturaleza, dominador de todos los pueblos y poderes terrenales.

Con toda crudeza se plantea el problema del mal: ¿por qué permite Dios la opresión de su pueblo y calla cuando un pueblo impío devora a uno más justo que él?[5] El capítulo segundo es una respuesta a esta pregunta, insistiendo en lo momentáneo del triunfo de la injusticia que confirma el capítulo tercero, triunfando definitivamente la esperanza en Yahweh.

San Pablo se muestra en repetidas ocasiones entusiasta de la doctrina de Habacuc y toma de ella la idea fundamental de su epístola a los Romanos: la justicia de Dios brota de la fe y recae en la fe[6], en íntima relación con una de las ideas base del libro de Habacuc[7]. Se insiste de nuevo en esta idea en la epístola a los Gálatas[8] y en la de los Hebreos[9].

[1]Hab 2,18-20. [2]Hab 2,19. [3]Hab 1,12-13. [4]Hab 3,18-19. [5]Hab 1,13. [6]Rom 1,17. [7]Hab 2,14. [8]Gál 3,11. [9]Heb 10,37-38.

3. Unidad. Se ha insistido mucho en la idea de que la plegaria o cántico que constituye el capítulo tercero ha sido compuesto y añadido más tarde. Pero tal idea es harto atrevida. Todo intento de atribuir diferente época a cada una de sus partes e insistir en su desmembración nos parece insostenible. Es cierto que la idea de la no unidad ha encontrado un refuerzo en el hecho de que el *Comentario de Habacuc* hallado en Qumrān no incluye el capítulo tercero. Cabría pensar que se ha perdido esa parte. Pero es justo reconocer que la última columna del manuscrito acaba con el final del capítulo II y no consta sino de cuatro líneas escritas. Para Dupont-Sommer es que en el momento de la redacción del *Comentario* (el 41 a.C., según él), el cántico que constituye en el texto masorético el capítulo tercero no existía. Pero no olvidemos que está en la versión de los LXX, redactada en el siglo II a.C. por judíos y para judíos. Cabe pensar que el comentarista de Qumrān no acabó su trabajo, o quizás no quiso utilizar el salmo, bien por no ser apto para su interpretación espiritual, o bien por la diferencia de género literario que no permitía ya transposiciones en el dominio de la historia. La idea, por lo tanto, de la unidad del libro de Habacuc se impone, y como dice Baumgartner, el primer capítulo espera una respuesta que da el segundo, éste prepara una situación nueva que aparece en el tercero; y éste último, en fin, que comienza con las palabras «Señor, he oído tu mensaje», implica necesariamente los que han precedido.

4. Fecha de composición. Es difícil hablar de la fecha exacta ni aun aproximada en que fue compuesto el libro de Habacuc. Se trata, como hemos indicado, de una profecía en que se hace alusión a un pueblo invasor, cuyas victorias — como tantas veces en la historia — se vuelve en derrota y sus triunfos en desgracias. La precisión, pues, del pueblo a que se refiere aportaría no poca luz a la determinación de la fecha en que fue redactado este libro. En el ver. 6 del cap. 1 se dice: «... Yo voy a suscitar a los *caldeos*, ese pueblo cruel y veloz que recorre la amplitud de la tierra para apoderarse de las moradas que no le pertenecen». Algunos autores han pensado que el hagiógrafo se refiere a las conquistas de Alejandro Magno (336-324 a.C.) y han propuesto reemplazar caldeos (en hebreo *kaśdīm*) por macedonios, que identifican con los *kittīm*. En este punto han hallado apoyo por parte del *Comentario de Habacuc* de Qumrān.

Otros autores opinan que el profeta Habacuc predice la destrucción de los asirios (en lugar de caldeos, serían asirios), y en consecuencia dan como época de composición de este libro una etapa anterior a la caída de Nínive en el 612 a.C.

Una tercera opinión sostiene que Habacuc compuso su profecía poco después de la batalla de Karkĕmiš (605 a.C.), porque en ese momento los babilonios, después de haber vencido a los egipcios junto al Éufrates, se habían hecho muy poderosos y temibles y estaban a punto de emprender, bajo Nabucodonosor, la conquista de Palestina. La opinión más seguida sostiene que el libro de Habacuc fue redactado alrededor del año 600 a.C.

Bibl.: J. M. Gruenthaner, *Caldeans or Macedonians*, en *Bibl*, 8 (1927), págs. 120-160, 257-289. P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchâtel 1944. K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, Tubinga 1953. R. Augé, *Profetes Menors*, en *Biblia de Montserrat*, Montserrat 1957. J. Cantera, *Biblia y A.O.*, en Sef, 19 (1959). J. Cantera, *El textlo bíblico del Comentario de Habacuc de Qumrān*, Madrid-Barcelona 1960, pág. 45.

J. CANTERA

HABACUC DE QUMRĀN (1QpHab). Comentario en lengua hebrea — escrito en caracteres cuadrados — a los dos primeros capítulos de Habacuc, descubierto en la primera gruta de Qumrān (primavera de 1947) y que actualmente se halla en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Está escrito en cuero en trece columnas, originalmente de dieciocho líneas cada una. Las primeras columnas están muy deterioradas; las restantes han perdido unas tres líneas. La columna decimotercera termina en la línea cuarta; por consiguiente, el autor excluyó del comentario el cap. 3. El rollo mide actualmente unos 142 cm de largo por unos 13,8 cm de altura máxima.

El autor anónimo, prescindiendo del sentido literal de la profecía, aplica las palabras a hechos y a personas conocidas de él y de su ambiente, pero sin mencionar nombres. Procede de esta manera: transcribe uno o dos versículos del texto bíblico, e inmediatamente efectúa la aplicación de los mismos (en un espacio máximo de diez líneas; por lo general mucho menor), comenzando siempre con la frase: «Su interpretación (o bien: «La interpretación de la palabra») es acerca de...».

La profecía de Habacuc propone a Dios dos graves cuestiones:

1. «¿Por qué triunfa el impío y el justo es oprimido?» — Responde Dios: «¡Se hará justicia! Castigaré al impío enviando a los caldeos, que destruirán todo».

2. Continúa el profeta: «Los caldeos obran peor que los otros impíos: ¿qué contestará Dios?» —Responde Dios: «Los caldeos tendrán un castigo más severo que, aunque tarde en sobrevenir, confíese en que llegará». Y se entona un cántico imprecativo y conminatorio contra el caldeo.

En este esquema figuran: el impío (colectivo de «impíos»), el justo (colectivo de «justos») y los caldeos (que, en el cántico, personifica un solo individuo).

El comentario aplica así tales elementos: a) *el impío*, y luego el caldeo del cántico es el *sacerdote impío* (¿el hombre de mentira?, 2,1-2), que persigue *al Maestro de Justicia* y a sus partidarios y que será castigado (9,9-12). b) El *justo* es *el Maestro de Justicia*, que con los suyos vive en el destierro. c) Los *caldeos* son los *kittīm* que siembran el terror, se burlan de los reyes enemigos, sacrifican a sus estandartes y tienen jefes que se suceden uno tras otro. d) El *impío*, el *caldeo*, es también figura de los *últimos sacerdotes impíos* de Jerusalén, que serán castigados.

INTERPRETACIÓN. Hoy parece que existe un acuerdo fundamental en los puntos siguientes:

1. Los *kittīm*, según un empleo comprobado de esta palabra, son los romanos, que imponen su dominio, adoran a sus estandartes y cambian sus jefes (los cónsules). Dado que no se habla de ninguna ocupación de Jerusalén, el texto podría haberse escrito antes del 63 A.C., año en que Pompeyo ocupó Jerusalén.

2. El *sacerdote impío* es Jonatán o Simón Macabeo, en la lucha con la corriente sadoquita conservadora de Qumrān, que le reprochaba haber aceptado el sumo sacerdocio sin pertenecer a la familia de Ṣādōq, y haber hecho las paces con el helenismo.

3. El *Maestro de Justicia*, hasta ahora desconocido, es un sacerdote santo que, según los CDC, ejerció un decisivo influjo, organizador y doctrinal, sobre un grupo de piadosos secuaces de los sacerdotes opuestos a la helenización que impuso Antíoco Epífanes (175-163 A.C.). Se retiró con los suyos a Qumrān, convertido en el blanco de las persecuciones.

4. Los *últimos sacerdotes impíos* de Jerusalén son los Asmoneos.

Esta interpretación no es aún definitiva, pero tiene muchas probabilidades de verosimilitud. El 1QpHab es el ms. qumránico que, sin mencionar nombres, ofrece, por ahora, más alusiones a hechos históricos. El hebreo que emplea no es elegante, pero imita todavía los tiempos invertidos clásicos. 1QpHab tiene, asimismo gran importancia para la historia del texto bíblico: siendo premasorético, confirma la bondad del masorético. Resulta notable su costumbre de transcribir el tetragrama divino con los antiguos caracteres fenicios, lo cual confirma una tradición recogida por Orígenes.

Bibl.: Edición príncipe: MILLAR BURROWS, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, I: The Isaiah Manuscript and the Habakuk Commentary*, New Haven 1950, únicamente texto y fotografía del original. Texto hebreo y versión latina: P. BOCCACCIO-BERARDI, *Interpretatio Habacuc*, Roma 1958. Interpretación y problemas conexos: G. VERMÉS, *Les Manuscrits du Désert de Juda*, París 1954. J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, París 1957. Ampliación bibliográfica: C. BUCHARD, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, en *BZAV*, 76 (1957).

P. BOCCACCIO

HABAS. → **Flora,** § 1*e*.

ḤĂBAṢṢINYĀH (et. ?; ac. *ḫabṣu*; sudar. *ḥbṣ*; Χαβασεὶν; Vg. *Habsanias*). Abuelo de Yaʾăzanyāh, jefe al parecer de una familia de rekabitas.

Jer 35,3.

Bibl.: NOTH, 448, pág. 242. G. RYKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 100, 394. *Miqr.*, III, col. 6.

M. D. RIEROLA

ḤĂBĀYĀH («Yahweh escondió»; Ἐβειά [B], Ὀβαιά [A]; Vg. *Habia*). Sacerdote antepasado de ciertos israelitas que regresaron con Zorobabel y no hallaron sus registros genealógicos, por lo que fueron excluidos del sacerdocio. El gobernador (heb. *ha-tiršātāʾ*) les prohibió que comieran de las cosas santas hasta que se presentara un sacerdote y consultara los ʾūrīm y tummīm, para que Yahweh diese una sentencia definitiva[1]. En el pasaje del libro de Esdras, el nombre ostenta la grafía de Ḥăbayyāh (Λαβειά; Vg. *Hobia*), y en el de Nehemías, en algunos mss., la de Ḥŏbāyāh.

[1]Esd 2,61; Neh 7,63.

Bibl.: NOTH, 447, pág. 178. *Miqr.*, III, col. 5.

G. SARRÓ

ḤÁBER. Alteración del nombre de → **Ḥéber**, nieto del patriarca Aser, debida a los efectos de la pausa hebrea.

ḪABIRU. Textos cuneiformes de casi todo el II milenio A.C. aluden a una cateogría de personas, usando como sinónimos el sumerograma *SA.GAZ* o el vocablo *ḫabiru*. La equivalencia fue recogida gracias a los textos de el-ʿAmārnah, confirmada luego por los de Bogazköy, donde alternan las fórmulas *ilāni-SA.GAZ* e *ilāni-ḫabiri* («los dioses de los ḫabiru»). Los archivos de Ugarit han aportado una mejor determinación del nombre, gracias a la escritura cuneiforme alfabética, donde se distinguen claramente los sonidos *b* y *p*, y se mantiene la distinción de guturales (que en acádico aparecen como *ḫ* o en grado cero). Resulta así que la verdadera pronunciación no es *ḫabiru*, sino *ʿapiru*. Cabe mencionar para la evidencia filológica, el nombre de la ciudad *ḫlb-ʿprm* (en alfabético), como sinónimo de *ḫalbi SA. GAZ*[A]. No hay, por lo mismo, razón alguna para dudar sobre la ecuación *ḫabiru-ʿpr(m)*, y los *ʿapiru* de los textos egipcios.

[A]E. A. KRAELING, *Light from Ugarit on the Khabiru*, en *BASOR*, 77 (1940), pág. 32. A. GOETZE, *The City Khalbi and the Khabiru People*, en *BASOR*, 79 (1940), págs. 32-34.

1. FUENTES. Los *SA.GAZ* (= *ḫabiru*) aparecen en épocas muy distanciadas y en contextos geográficos dispares. La mención más antigua proviene de los textos de Alisar Hüyük (Anatolia central) y de principios del II milenio. Se trata de prisioneros de un príncipe, que pueden negociar su propio rescate. Fuentes mesopotamias (Susa, Babilonia, Mari) de la época de

Babilonia I (siglos XIX-XVIII en especial) aluden a ḫabiru que están al servicio del estado, conocen el uso de armas o reciben provisiones[A]. Los archivos de Mari aportan datos valiosos. Una carta se refiere a 2000 ḫabiru que están a disposición de un tal Yapaḫ-Addu[B]. Son numerosos y forman bandas hostiles al imperio. Su amenaza se hace sentir en las regiones de Harrán y de Naḫur. Un mensaje del gobernador de la última ciudad a Zimri-Lim, reza así: «Al presente, un hombre llamado Izinabū, un yamutbalense, treinta yamutbalenses ḫabiru andan bajo sus órdenes»[C]. Aquí ḫabiru es un término descriptivo, no un gentilicio. J. R. Kupper ha notado que puede haber también suteos-ḫabiru, ya que algunos de ellos — pertenecientes al clan de Almutū — son designados como ḫabiru en un registro de personas[D].

Desde mediados del II milenio afluyen las referencias a los *SA.GAZ* (= ḫabiru). En Alalaḫ (siglo XV) aparecen como «guerreros», «soldados» (*ṣābu*); viven separados de la población, en grupos numerosos[E]. Según la estatua de Idrimi, éste huye a Canaán y vive siete años con los ḫabiru[F]. En Nuzu (siglo XV), los ḫabiru son extranjeros que se ponen al servicio de príncipes; tienen una posición social intermedia. Son así como una «legión extranjera». En Bogazköy (siglos XIV-XIII) son soldados (a veces, 3000 juntos) al servicio del rey hitita. ¡Se alude a un pacto con un ḫabiru![G]. Constituyen una fuerza importante en el país, ya que en muchos pactos internacionales se invoca a «los dioses de los ḫabiru». Desde el punto de vista social, están por encima de los esclavos. Según los archivos de Ugarit (siglo XIV) los ḫabiru son sedentarios. Un edicto de Ḫattušil III promete la extradición de fugitivos ugaritas que se asilan entre sus ḫabiru[H]. La mención de ḫabiru en paralelismo con los *ubru* («extranjero», «huésped»), da a entender que aquéllos son gente extraña en el reino de Ugarit[I].

La correspondencia de el-ʿAmārnah es pródiga en alusiones a los *SA.GAZ* (= ḫabiru). Los príncipes rebeldes se sirven de ellos; los ḫabiru viven en grupos fuera de las grandes ciudades. Tenemos finalmente las fuentes egipcias (siglos XV-XII) que mencionan a los *ʿpr[w]* como empleados en diversas obras (minas, construcciones) o como cautivos[J].

[A]J. Bottéro, *Le problème des Habiru*, París 1954, pág. 16 y sigs. M. Greenberg, *The Hab/piru*, New Haven 1955, págs. 15-18.61-64. [B]J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, París 1957, pág. 253. [C]Ibíd., pág. 256. [D]J. R. Kupper, *Sutéens et Hapiru*, en *RA*, 55 (1961), págs. 197-200. [E]D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, Londres 1953, pág. 163 *a*. [F]S. Smith, *The Statue of Idrimi*, Londres 1949, págs. 14-15. M. Greenberg, *op. cit.*, págs. 20-22. [G]J. Bottéro, *op. cit.*, págs. 71-84. H. Otten, en *ZA*, 18 (1957), págs. 216-223. [H]J. Nougayrol, *Le Palais Royal d'Ugarit*, IV, París 1965, pág. 107 y sigs. Ibíd., III, pág. 233. [I]J. Lewy, en Bottéro, *op. cit.*, pág. 202. H. Cazelles, *Hébreu, ubru et Hapiru*, en *Syr*, 15 (1958), págs. 198-217. Cf. además, A. Alt, *Die Habiru = SA.GAZ in Alalach und Ugarit*, en *WO*, 2/3 (1956), págs. 237-243 y M. Astour, *Les étrangers à Ugarit et le statut juridique des Habiru*, en *RA*, 53 (1959), págs. 70-76. [J]J. Bottéro, *op. cit.*, págs. 165-175.

2. Resumen. Los ḫabiru son extranjeros que residen en torno a las grandes ciudades (cf. el *gēr* de la Biblia); son utilizados como soldados; socialmente, ocupan una posición intermedia. Representan más una clase social que un pueblo[A]. Albright los define como «caravaneros»[B]. Pero hay que evitar las generalizaciones. Ni los ḫabiru de Mari ni los de Alalaḫ pueden ser caravaneros.

[A]Defienden la tesis étnica, A. Pohl, en *WZKM*, 54 (1957), págs. 157-160. H. Schmökel, *Geschichte des alten Vorderasiens*, Leiden 1957, pág. 232 y sigs. [B]*BASOR*, 163 (1961), pág. 44 y sigs.

3. Etimología. Se debe renunciar a toda etimología que suponga una *ḫ* inicial. Hay que partir de la forma ugarítica *ʿpr(m)*, si bien no existe absoluta certeza sobre la segunda consonante (*p/b*). Se podría pensar en la raíz semítico-occidental *ʿaparu*, «polvo», «tierra», de donde «extranjero», «inmigrante»[A]. Otros mantienen la *b* medial: así J. Lewy y M. Gray (*ʿābirū*: «los que cruzan o han cruzado» = «inmigrantes»)[B].

[A]R. Borger, *Das Problem der ʿApiru (Ḫabiru)*, en *ZDPV*, 74 (1958), págs. 121-132, cf. pág. 131. [B]J. Lewy, *Origin and Significance of the Biblical Term Hebrew*, en *HUCA*, 28 (1957), págs. 1-13. M. Gray, *The Ḫabiru-Hebrew Problem in the Light of the Source Material Available at Patent*, en *HUCA*, 29 (1958), págs. 135-202; pero cf. W. F. Albright, en *BASOR*, 163 (1961), pág. 53, n. 77 (*ʿapiru* > *ʿabiru*).

4. Ḫabiru y hebreos. Ḫabiru e *ʿibrīm* se relacionan fonéticamente, sobre todo por el primer elemento (ʿ original). La metafonía *p-b* no ofrece dificultad, en línea de principio. El problema está en apreciar la conexión objetiva entre ḫabiru y hebreos. ¿Podrían éstos haber sido una rama desgajada de los ḫabiru?[A]. Algunos niegan toda relación[B]. Albright considera a ḫabiru y hebreos como caravaneros comerciantes[C], hipótesis que ofrece dificultades. Hay que pensar más bien en una condición social (extranjeros, inmigrantes, soldados mercenarios, comerciantes) que puede tener lugar en grupos étnicos independientes. Los israelitas son calificados de *ʿibrîm* sólo en textos que se refieren al II milenio (en que es común el vocablo ḫabiru) y en contextos que aluden a su condición de extranjeros, libres o empleados en trabajos[1], de soldados mercenarios[2] o de esclavos. Se trata, en última instancia, de la caracterización de un género de vida. Por fin, la relación hebreos-Ēber es etiológica y depende de la tradición sobre el origen de Abraham de «allende» (*ʿébér*) el río Éufrates (Harrán).

[A]R. de Vaux, en *RB*, 55 (1948), pág. 347. W. F. Albright, en *BASOR*, Londres 1948, pág. 45 y sigs. [B]R. Borger, art. cit., pág. 132. M. G. Kline, *The Ha-bi-ru, Kin or Foe of Israel?*, Filadelfia 1958. R. Dussaud, en *RHR*, 151 (1957), págs. 7-8. [C]W. F. Albright, en *BASOR*, 163 (1961), pág. 44 y sigs., 53-54; 164 (1961), pág. 28.

[1]Gn 39,14.17; 40,15; 41,2; 43,32; Éx 1-2. Según Gn 12,13-14, Abraham es un «hebreo», que capitanea un contingente bélico, Gn 23,4; 20,1; 21,23.34 nos presenta a Abraham como extranjero (*gēr*). Éx 3,18; 5,7, etc., usa la fórmula «Dios de los hebreos», paralela a la de Bogazköy, «dioses de los ḫabiru». [2]1 Sm 4,6.9; 13,19; 14,11; 29,3. En 13,3.7 y 14,21 se trata, tal vez, de no israelitas.

S. CROATTO

ḤĀBŌR (ʾΑβώρ, Χαβώρ; Vg. *Habor*). Río de Mesopotamia que tiene su nacimiento en Raʾs el-ʿAin y desemboca en el Éufrates en un lugar cercano a la antigua Circesium, al sur de Deir el-Zōr. Es el mismo río que el Ḫaburu de los textos acádicos y cuyo nombre se ha conservado en el moderno Ḫābūr. Es mencionado, junto con la región o ciudad de Ḥălaḥ y Gōzān, con motivo de la deportación de los israelitas, efectuada por los asirios[1]. Se refiere a Gōzān, porque tal población,

posiblemente hoy Tell Ḥalāf, estaba situada en su orilla oriental.

En el libro de Judit, mencionando la campaña de Holofernes, se cita el río → **Abrona** por el que llegó al mar siguiendo su curso[2]. Muchos autores identfican ambos ríos, pero otros suponen la carencia de suficientes argumentos históricos y geográficos de tal campaña, para que dicha identificación sea correcta.

[1] 2 Re 17,6; 18,11; 1 Cr 5,26. [2] Jud 2,24 (Vg. 2,14).

Bibl.: F. SARRE - E. HERZFELD, *Archäelogische Reise im Euphrat und Tigrisgebiet*, I, Berlin 1911. J. SEIDMANN, *Die Inschriften Adadniraris II*, Leipzig 1935. CH. F. JEAN, *Archives Royales de Mari*, II, París 1950. J. KUPPER, *Archives Royales de Mari*, III, París 1950. *Miqr.*, III, cols. 2-5 con amplia bibliografía. SIMONS. §§ 99, 940, 1601.

R. SÁNCHEZ

HABSANIAS. En la Vg., uno de los jefes de los rekabitas — aunque la identificación pudiera discutirse —, del tiempo de Jeremías, el cual recibe en hebreo el nombre de → **Ḥăbaṣṣinyāh**.

HACCUS. Así denomina la Vg., en Neh 3,21, al personaje hebreo llamado hā-Qōṣ en el T. M. Tanto las grafías de san Jerónimo como las de los LXX, referentes a tal personaje varían en los distintos pasajes en que de él se trata (→ **Qōṣ, Hā-**).

HACÉLDAMA (Ἀκελδαμάχ, Ἀκελδαμά; del aram. *ḥăqal dĕmā'*, «campo de sangre»; Vg. *Haceldama*). Nombre dado al campo de un alfarero — probablemente un terreno de todos conocido — comprado con las treinta monedas, precio de la traición de Judas y que fue destinado para sepultura de peregrinos. La SE nos da dos versiones del hecho, que han suscitado polémicas principalmente en tres puntos:

1. *El comprador.* Según san Mateo[1], los sacerdotes; según los Hechos[2], el mismo Judas.

2. *Etimología.* San Mateo[3] la hace derivar de la sangre del Salvador; san Pedro en el libro de los Hechos[4] a causa de Judas, que puso allí fin a su vida.

3. *Muerte de Judas.* Según san Mateo, se ahorcó; san Pedro en los Hechos dice que «cayendo de cabeza, reventó»[5].

Estas contradicciones son aparentes y no reales. En efecto, san Pedro pudo decir que Judas adquirió el terreno, teniendo en cuenta que fue comprado con el precio de su iniquidad.

En cuanto a la etimología, caben las dos versiones: una sería la etimología culta, recogida por san Mateo, mientras que san Pedro nos daría la popular: el aparatoso suicidio de Judas heriría más profundamente la imaginación del pueblo que el origen de las monedas con que fue comprado... Cabe también que la etimología que aparece en Act 1,18 sea un paréntesis de san Lucas (realmente san Pedro que hablaba arameo, no debería

Jerusalén. El Hacéldama (a la derecha), vista desde San Pedro *in Gallicantu*. A su lado (izquierda), el convento de San Onofre. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



decir «se llamó en su lengua Hacéldama»), que podría referirse a los dos hechos.

En lo tocante al género de muerte, resulta difícil que san Pedro, a los cuarenta días de ocurrido el hecho, invente muerte tan teatral. Sin duda, después de ahorcarse Judas, quedaría el cadáver suspendido, hinchándose su vientre y, al romperse la cuerda, al caer, reventó.

Esta última versión es la más verosímil, siguiendo a Chase, que ha demostrado que la palabra πρηνής es un término medio con el mismo sentido de πρησθείς, del verbo πίμπρημι, «hincharse». La expresión πρηνὴς γενόμενος es normal en medicina para expresar el hinchamiento de un miembro. Papías al hablar de la muerte de Judas emplea la palabra πρησθείς, «hinchamiento». Esto explicaría la ruptura del vientre.

La palabra Hacéldama no aparece en la versión griega de Mt 27,8; la Vg. la recoge quizá por influencia de Act 1,19. Algunos autores quieren ver en ello los vestigios del sustrato semítico del NT.

Una tradición que se remonta por lo menos al siglo IV, cuyo primer testigo es san Jerónimo, sitúa el Campo del Alfarero en el valle del Hinnōm al sur de Jerusalén, hoy Haqq el-Damm, donde se han encontrado cámaras sepulcrales y estratos de tierra arcillosa, vestigios que coinciden con su doble uso.

[1]Mt 27,6-7. [2]Act 1,18. [3]Mt 27,6. [4]Act 1,19. [5]Act 1,18.

Bibl.: F. H. CHASE, en *JThS* (1912), pág. 278 y sigs. J. SICKENBERGER, *Judas als Stifter des Blutacker*, en *BZ*, 18 (1928-1929), págs. 69-71. D. HAUGG, *Judas Iskarioth in den ntl. Berichten*, Friburgo 1930, págs. 165-189. G. DALMAN, *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930, págs. 207-208. J. RIERA, *Actes dels Apostols*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1933, pág. 273. D. BALDI. *Enchiridion Locorum*, Jerusalén 1935, págs. 732-739. P. BENOIT, *La mort de Judas*, en *Synopt. Studien, A. Wikenhauser zum 70. Geburtstag dargebracht*, Munich 1953, págs. 1-19.

T. DE J. MARTÍNEZ

HACHA (heb. *kaššîl, magzērāh*, etc.; ἀξίνη; Vg. *securis, ascia*). El hacha como arma de guerra no la conoce la SE; de hecho, todos los ejemplares que de la misma se han encontrado en las excavaciones son anteriores a la conquista de Canaán.

Garrod y Neuville han sacado a luz en Palestina ejemplares de hachas de piedra tallada, y pulimentada también, en estratos coetáneos de las culturas europeas tayacentes y chelense, que ya a finales del IV milenio empiezan a ser sustituidas por instrumentos de bronce. Y son las hachas de bronce las mejor conservadas, porque las de hierro, aun siendo mucho más recientes, han sufrido los efectos de la oxidación.

Los primeros tipos de hacha metálica reproducen la forma de las pétreas con corte circular y empotrada y ligada a un mango de madera, al modo corriente en el Imperio Antiguo egipcio. La forma más común, tal como aparece en los yacimientos del Bronce I en Teleilāt Gassūl, es vagamente rectangular, midiendo alguna hasta 11 cm de longitud, con un grosor máximo de 5 cm que va decreciendo hacia el corte y un perfil biconvexo o planoconvexo.

En Meggido ha aparecido un molde en tierra cocida y los modelos de Beisán se caracterizan por el corte en abanico. Las formas del Bronce II son planas, con el talón muy estrecho y alargado que facilitaba su sujeción al astil, y que probablemente se debe a influencias de Siria, Chipre y Creta, aunque los excavadores no mencionan ejemplar alguno de la doble hacha (φάβευς; *labris*), típica de la cultura minoica.

A tipos corrientes en los yacimientos de Ras Šamrah — finales del Bronce II — corresponden ejemplares hallados en Tell el-ʿAǧǧūl y Jericó de corte estrecho y talón muy desarrollado con adornos y nervaduras. El ejemplar más hermoso de los palestinenses es un hacha votiva encontrada en el templo de Beisán, del tiempo de Amenofis III, con hoja elegantemente curvada y talón dentado que recuerda una cresta de gallo, lo que le acerca a modelos hititas.

Los nombres bíblicos son muy varios; pero apenas ilustran nada en cuanto a su forma: *garzen* es el hacha de los leñadores que puede desprenderse del mango y matar a un hombre[1]; la misma raíz describe los trabajos de minería[2], lo que hace pensar en el pico, hipótesis confirmada por la inscripción de Ezequías en el acueducto de Siloé; *maʿăṣād* se emplea en la talla de ídolos de madera[3]; *kaššîl* aparece sólo en Sal 74,6.

El NT habla del hacha puesta ya en la raíz del árbol como imagen apocalíptica del juicio de Dios[4].

[1]Dt 19,5; 20,19; cf. Is 10,15. [2]2 Sm 12,31. [3]Is 44,12; Jer 10,3. [4]Mt 3,10; Lc 3,9.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 373 y sigs. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962 (trad. esp.).

C. GANCHO

HACHAMONI. Nombre de la Vg., correspondiente al supuesto personaje hebreo, llamado → **Ḥakmōnî** en los libros históricos.

HACHELAI. Uno de los nombres variantes, en la versión de san Jerónimo, del padre de Nehemías[1], que recibe en el T. M. el nombre de → **Ḥăkalyāh**.

[1]Neh 10,1.

HACHILA. Según la Vg., el accidente geográfico del desierto, que recibe en hebreo la denominación de → **Ḥăkīlāh**, citado en el libro primero de Samuel.

HĂDAD («tronador»?, «tonante»?; ac. *adad, addu, haddu*; ugar. *hd*; sudar. *adad, add, hadad, hadd, haddat*, etcétera; Ἀδάδ, Ἀδδά; Vg. *Adad*). Nombre propio de tres edomitas citados en el AT:

1. Rey de Edom, primero de este nombre citado en la Biblia, e hijo de Bĕdad. Era natural de ʿĂwît o tenía la capital en dicha ciudad. Se sabe de él que derrotó a los madianitas en los campos de Moab[1].

2. Rey de Edom, segundo de este nombre, que sucedió a Báʿal Ḥānān. Fue oriundo de Pāʿū (var. Pāʿî), aunque pudiera también considerarse a dicha población como el centro de su gobierno. Estuvo casado con Mĕhēṭabʾēl, hija de Maṭrēd[2]. En el libro del Génesis, el nombre ostenta en bastantes mss. la grafía de Hădar que es errónea, debida a la confusión del *dālet* con el *rēš*.

3. (Ἄδερ) Príncipe de la casa real de Edom. Tuvo que huir, siendo un muchacho, a Egipto cuando David conquistó el territorio edomita; a su muerte, regresó

a su tierra a fin de recobrar el trono, y se rebeló contra Salomón, contra el que luchó en vano por recobrar la antigua dignidad de su estirpe. Durante su estancia en Egipto, logró el aprecio del faraón, quien, después de otorgarle casa y hacienda, le concedió por esposa a su cuñada, la hermana de la reina Taḥpĕnēs, de la cual tuvo un hijo llamado Gĕnubat, que Taḥpĕnēs crió en la casa del soberano, entre sus hijos[3]. El T. M. le da el nombre de ʾĂdad en 1Re 11,17.

[1] Gn 36,35-36; 1 Cr 1,46-47. [2] Gn 36-39; 1 Cr 1,50-51. [3] 1 Re 11, 14.17.19.21.25.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 41, 71, 72, 284. C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook*, Roma 1947, reg. *s.v.* A. M. HONEYMAN, *The Evidence for Regnal Names Among the Hebrews*, en *JBL*, 47 (1948), págs. 13-25. M. NOTH, *Geschichte Israels*, Gotinga 1950, pág. 178. *Miqr.*, II, cols. 790-791, con bibliografía.

J. A. G.-LARRAYA

HADAD. Dios supremo del panteón de Canaán, llamado → **Báʿal** por el respeto que su verdadero nombre inspiraba.

ḤĂDAD («afilado»?; cf. sudar. *hudad, hadd, ḥadday*, etc.; ár. *ḥadd*[un]; Χονδάν, Χοδδάν; Vg. *Hadad, Hadar*) Octavo hijo de Ismael y, por lo tanto, descendiente de Abraham[1]. Esto es cuanto se sabe de él, a pesar de los esfuerzos realizados para descubrir o conjeturar qué tribu ismaelita representaba. En bastantes mss. del AT su nombre aparece alterado en Ḥădar. Flavio Josefo habla de él (Χόδαμος, Χόδδας, Χόδαδος)[A].

[A] F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 1,12.4.

[1] Gn 25,15; 1 Cr 1,30.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 88. *Miqr.*, III, col 28.

C. COTS

ḤADAD, Wādī el-. Localización propuesta con reservas para el pueblo o sede que se cree que representa el epónimo ismaelita → **Ḥădad.**

HĂDADʿÉZER («Hădad es ayuda»; as. *adad-idri*; Ἀδρααζάρ; Vg. *Adarezer*). Rey arameo, cuyo nombre variante es Hădarʿézer, hijo de Rĕḥōb, rey de Ṣōbāh[1]. Rĕḥōb puede designar tanto un nombre de persona como el pequeño estado arameo de ʾĂrām Bēt Rĕḥōb, situado en la región de Láyiš y del lago el-Ḥūleh[2]. Ṣōbāh era un pequeño estado arameo al norte de Palestina, entre el de Damasco y el territorio de Ḥămāt.

David, después de someter a los moabitas[3], prosiguió su campaña victoriosa contra la región aramea, en la que había una aglomeración de tribus, situada entre el Éufrates y el Mediterráneo. Pretendía, según se desprende del texto hebreo, establecer su dominio hasta el Éufrates y para ello se veía precisado a atravesar las tierras de Hădadʿézer. Tomó consigo con tal propósito mil setecientos hombres de a caballo y veinte mil de a pie[4]. No fue solución alguna para Hădadʿézer que los arameos de Damasco acudieran en su auxilio, ya que David emprendió batalla contra ellos y los derrotó en número de veintidós mil.

El tesoro de Hădadʿézer fue requisado por David, quien tomó gran cantidad de escudos de oro y bronce en las ciudades de Ṭébaḥ (T. M., Bétaḥ) y Bērōtay, del reino de Ṣōbāh. En estas circunstancias Tōʿī, rey de Ḥămāt, envió una embajada para felicitar a David por sus victorias sobre Hădadʿézer, ya que él anteriormente había sucumbido al peso de las armas del rey de Ṣōbāh en una de las constantes guerras que ambos mantenían desde hacía tiempo.

Los datos referentes a Hădadʿézer se hallan en la historia de David, cuando éste emprende sus campañas contra los arameos. Luego, en la historia de Salomón, se mencionan antiguos aliados de Hădadʿézer, que se convierten en adversarios del hijo de David[5].

[1] 2 Sm 8,3-12; 1 Cr 18,3-10. [2] Cf. Jue 18,28. [3] Cf. 2 Sm 8,2. [4] 2 Sm 8,4. [5] 2 Sm 10,16-19; 1 Re 11,23; 1 Cr 19,16-19.

Bibl.: E. G. H. KRAELING, *Aram and Israel*, Nueva York 1918, págs. 92-44, 48, 75. T. H. ROBINSON, *History of Israel*, Oxford 1932, págs. 237-238. E. CAVAIGNAC, en *RHR*, 107 (1933), págs. 134-136. R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharaim*, Roma 1948, págs. 125-130. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 130, 131, 219.

B. M.ª ÚBACH

HĂDAD RIMMŌN («Hădad y Rimmōn», dos dioses; κοπετὸς ῥοῶνος, nombre común, traduciéndose por «lugar plantado de granados»; Vg. *Adadremmon*). El versículo de Zacarías[1]: «Y en aquel lugar será grande el lamento de Jerusalén, como el lamento de Hădad Rimmōn en el valle de Megiddo», es harto dudoso por lo que a los dos últimos topónimos se refiere. Con ánimo de aclararlo, algunos han propuesto diversas enmiendas en el texto.

La hipótesis de Hoonacker conduce a traducir: «Como la lamentación de Rimmōn en el valle de Migrōn». Su razonamiento puede resumirse así, para corregir Mĕgiddōn por Migrōn:

1. En Jue 20,45.47, se habla de la matanza de benjaminitas de Gabaa (= Tell el-Fūl), que se refugiaron en la peña de Rimmōn.

2. En 1Sm 14,2, leemos: «Saúl estaba asentado en la extremidad de Gabaa (= Ğebaʿ) bajo el granado (*rimmōn*) que había en Migrōn».

3. De estas dos premisas relaciona el Rimmōn de Jue 20,45, cercano a Gabaa con el *rimmōn* de 1Sm 14,2, así como la Gabaa de Jue con la Gabaa de 1Sm. Por lo tanto, el Mĕgiddōn de Zac lo corrige en Migrōn, por el hecho de citarse en los otros pasajes junto con Rimmōn. Fácilmente se ve la poca consistencia de este razonamiento por varios motivos: tomar el nombre común de un árbol, el granado (*rimmōn*) de 1Sm, por un nombre de lugar; identificar las dos Gabaa, que son en realidad poblaciones distintas; y, por último, no tener en cuenta que Rimmōn está demasiado lejos de ambas Gabaa. Finalmente, hay que aclarar, aunque ya se desprenda de lo expuesto antes, que para Hoonacker, el duelo a que se refiere el pasaje, es el que se hizo en el episodio de los benjaminitas.

Para otros autores, es una alusión al duelo hecho por la muerte de Josías[2]; para ellos, Mĕgiddōn del T. M. habría que suponerlo idéntico a Megiddo, pudiendo explicarse la variante gráfica como un error del escriba o bien como una forma en *ōn*, que, si bien sólo aquí se

presentaría en el T. M., no es infrecuente en los LXX[3] e incluso en el NT[4] (→ **Armagedón**). Así, el *ʿēmeq mĕgiddōn* de nuestro pasaje sería el mismo lugar que el *biqʿat mĕgiddō* de 2 Cr.

En este mismo sentido, de referirse a Josías, está la teoría de Delcor. Este autor, después de enmendar el texto hebreo, traduce: «En aquel día será grande el duelo de Jerusalén, como el duelo por el hijo de ʿAmmōn en la llanura de Megiddo». Como se ve, interpreta Mĕgiddōn por Megiddo. La parte más importante de su corrección está hecha a la luz de los textos de Ras Šamrah y de las antiguas versiones. El proceso que sigue hasta lograr la traducción «hijo de ʿAmmōn» es *hădad rimmōn = hădad ʿammōn = yādīd ʿammōn*, que sería el primitivo estado del texto. Como se ve, las enmiendas son considerables, por lo que su opinión queda problemática.

El duelo por Josías no es defendido por algunos ya que, como se desprende de los pasajes en que se habla de este suceso[5], tanto si fue conducido ya cadáver a Jerusalén, como si lo fue en estado agónico muriendo al llegar, la verdad es que el duelo por su pérdida se hizo allí en Jerusalén y no en Megiddo.

San Jerónimo atestigua que en el siglo IV había en aquellos lugares una ciudad llamada Maximianópolis, que es la actual el-Leğğūn, al sur de Megiddo. Es la hipótesis que cuenta con más adeptos, si bien no puede atestiguarse tal identidad de una forma terminante. Antes se había propuesto la actual Rummānah, cerca de Tell Tiʿnnik.

Por último, hay unos críticos que suponen el nombre Hădad Rimmōn como una cuestión mitológica, combinación de los dioses: Hădad, dios sirio de la tempestad y de la lluvia, y Rimmōn, dios asirio-babilónico (Rammān). Sería Adonis (Tammuz) a quien las mujeres fenicias lloraban con grandes lamentos. Esta teoría ha sido fuertemente atacada por considerar irrazonable un culto de este tipo en el valle de Megiddo.

[1]Zac 12,11. [2]2 Re 23,29; 2 Cr 35,22-25. [3]Cf. Jos 12,22; Jue 1,27; 2 Re 9,27; 2 Cr 35,22; Zac 12,11. [4]Ap 16,16. [5]2 Re 23,29-30. 2 Cr 35,22-25.

Bibl.: A. VON HOONACKER, *Les Douze petits Prophètes*, París 1908. G. FURLANI, *La religione babilonese e assria*, I, Bolonia, 1928, págs. 227-235. ABEL, II, pág. 340. É. DHORME, *Les Amorrhéens*, en *Recueil...*, París 1951, pág. 119. M. DELCOR, *Deux passages difficiles: Zach XII, 11 et XI, 13*, en *VT*, 3 (1953), págs. 67-77. *Miqr.*, I, col. 792. R. AUGÉ, *Els Profetes Menors*, en *La Biblia de Montserrat*, XVI, Montserrat 1957, pág. 487. SIMONS, § 1577-1578. É. DHORME, *Zacharie*, en *BP*, II, pág. 866, n. 11.

R. SÁNCHEZ

ḤAḌAḤAD, Wādī. Topónimo árabe moderno, que corresponde a uno de los lugares propuestos como posible sitio de localización de la estación llamada → **Gidgād** en el T. M., en que los hebreos estuvieron durante el Éxodo.

HADAIA. Nombre citado en el texto de la Vg., en 2 Re 22,1, como transcripción del hebreo → **ʿĂdāyāh(ū)**.

HĂDAR. Grafía variante, en Gn 36,39, del nombre de → **Hădad**, el último rey de Edom.

ḤĂDĀŠĀH («nueva»; Ἀδασάν; Vg. *Hadassa*). Ciudad de la Šĕfēlāh, que correspondió a la tribu de Judá en el reparto del territorio conquistado[1]. Eusebio la confunde con la Adasa de los libros de los Macabeos. Simons y muchos autores consideran que se trata de una población inidentificable; Clermont-Ganneau la sitúa en Ḥatta, entre Dikrīn y Ascalón. Abel propone que se reconozca en ella a Ḫirbet el-Ğudeidah, que está entre ʿArāq el-Menšiyah y Ḫirbet ʿAğlān.

[1]Jos 15,37.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 26,1. ABEL, II, pág. 340. SIMONS, § 318 (B/12).

P. ESTELRICH

HĂDASSĀH («mirto»; LXX omite; Vg. *Edissa*). Nombre hebreo de Ester, citado una sola vez en el AT.

Est 2,7.

Bibl.: NOTH, 387, pág. 231.

ḤADAṮAH, Ḫirbet el-. Topónimo árabe que se relaciona con la identificación de → **ʿĂdītáyim**.

HADES (Ἅιδης, ᾅδης; Vg. *infernus, inferus, inferi*). Lugar de los muertos. Los libros del AT escritos en hebreo hablan del šĕʾōl, que pasa traducido al griego de los LXX y aparece en los deuterocanónicos escritos en griego[1] y también en el NT[2] como el Hades. En cuanto a la idea significada, se ha de tener presente que, por no haber llegado la revelación a su plenitud en el AT, la doctrina del lugar donde estaba los difuntos no llega a una formulación definitiva. La palabra «infierno», empleada por la Vg., no ha de entenderse en el sentido moderno; equivale a veces simplemente a Hades. En el Apocalipsis se personifica poéticamente al Hades, del cual Cristo tiene las llaves, y con la Muerte (Θάνατος) forma la pareja que azota la humanidad. Ambos serán vencidos definitivamente por el triunfo de Cristo[3] (→ **Infierno** y **Šĕʾōl**).

[1]Tob 3,10; cf. Dan 3,88. [2]Lc 16,23; 6,8; 20,13-14. [3]Ap 6,8; 20,13-14; 1,18.

M. D. RIEROLA

ḤĀDĪD («promontorio»; Ἀοδαδί, Ἀρώθ, Ἀόδ, Ἀοδαδίδ, Ἀδώδ, Ἀδιδά, ἐν Ἀδιδᾷ, ἐν Ἀδίδοις; Vg. *Hadid, Adiada, Addus*). Ciudad de Judea, situada en la Šĕfēlāh. Se menciona entre Lydda y ʾŌnō, como lugares de donde eran algunos de los que regresaron con Zorobabel del destierro. Su número oscila entre 725 en una recensión[1], y 721 en otra[2]. Nuevamente citada con motivo del censo de Nehemías[3]. La Mišnāh dice que había sido fortificada en tiempo de Josué, cosa muy improbable, pero sí consta que lo fue por Simón Macabeo, junto con otras ciudades de la Šĕfēlāh, con el ánimo de mantener bastiones contra los revoltosos[4]. Allí acampó Simón durante uno de los encuentros con Trifón[5]. Se cita en las listas de Thutmosis III con el nombre *ḥdt* (n.º 79). Mencionada por Josefo (Ἄδδιδα), que al sitúa en lo alto de un monte. También lo hace Eusebio (Ἀδιδά), junto a Diópolis (Lydda). Según los testimonios bíblicos y extrabíblicos que hemos apuntado, la localización de Ḥādīd debe hacerse teniendo en cuenta su proximidad con Lydda y ʾŌnō, entre los cuales se encontraría. Efectivamente, a unos 8 km de Lydda se ha situado a ʾŌnō, hoy Kafr ʿĀnah y, entre ambas poblaciones,

a unos 6 km al este-noreste de Lydda, se encuentra la moderna el-Ḥadiṯah. Su situación, en lo alto de una colina encrespada que domina los montes de Judá, concuerda con la descripción que de ella nos ha dejado Josefo.

[1]Esd 2,33. [2]Neh 7,37. [3]Neh 11,34. [4]1 Mac 12,38. [5]1 Mac 12,38.

Bibl.: E. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13, 6,5; 15,2; íd., *Bel. Iud.*, 4,9,1. EUSEBIO, *Onom.*, 220,4; 93,1. A. NEUBAUER, *La Géographie du Talmud*, París 1868, págs. 85-86. ABEL, II, págs. 340-341. M. GRANDCLAUDON, *I Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, pág. 106. A. MÉDEBIELLE, *Esdras-Néhémie*, ibíd., IV, 1952, pág. 290. *Miqr.*, III, cols. 28-29. SIMONS, §§ 1029, 1095.

R. SÁNCHEZ

ḤADLAY («gordo»; ʼΕλδαί, Χοάδ, ʼΑδδί; Vg. *Adali*). Efraimita, padre de ʽĂmāśāʼ, uno de los que se opusieron a un acto impío de Acaz.

2 Cr 28,12.

Bibl.: NOTH, 458, pág. 226.

HĂDŌRĀM («el dios Hădad es ensalzado»; sudar. *hadd*, *hadad*; ac. *addu*). Nombre de tres personas del AT:

1. (ʽΟδορρά, Κεδουράν [A]; Vg. *Aduram*, *Adoram*). Hijo de Yŏqṭān y epónimo de una tribu árabe, que no se ha identificado con claridad[1]. Se ha propuesto ver en el nombre el lugar Dawran, que se halla en el Wādī Ḍimār en las cercanías de Ṣanʽā (Arabia).

2. (ʼΑδουραμ; Vg. *Adoram*). Hijo de Tōʽū, rey de Ḥămāt. Su padre le envió a David con presentes para que le felicitara por la victoria que había alcanzado sobre Hădadʽézer, monarca de Ṣōbāh[2]. En 2 Sm 8,10 se le llama → **Joram**.

3. Funcionario de los reyes David y Salomón, a quien Roboam envió para apaciguar a las diez tribus rebeladas y cobrar los tributos. Murió lapidado por los hijos de Israel[3] (→ **ʼĂdōnīrām**).

[1]Gn 10,27; 1 Cr 1,21. [2]1 Cr 18,10. [3]2 Cr 10,18.

Bibl.: NOTH, 385, pág. 241. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 71-72. *Miqr.*, II, col. 795. SIMONS, §§ 101, 136.

M. V. ARRABAL

ḪAḌRĀ, Tell el-. El centro de la ciudad veterotestamentaria de → **Ascalón**, situada en el tell de este nombre, que se distingue de dicha población, a la que los árabes llaman ʽAsqalān.

ḤADRĀK (Σεδραχ, Σεδρακ [A]; Vg. *Hadrach*). Ciudad citada con Damasco y Ḥămāt en una profecía de Zacarías[1]. Se han formulado muchas hipótesis sobre ella, desde interpretarla como un símbolo a identificarla con Hōr[2] y Ḥetlōn[3]. No obstante, los documentos asirios y arameos la citan con el nombre de Ḫatarikka, capital del estado arameo de Láʽaš y después de la provincia asiria llamada del mismo modo. Quizá pueda identificarse con las ruinas de Ḥarākah, al este de Maʽrat el-Noʽmān.

[1]Zac 9,1-2. [2]Nm 34,7. [3]Ez 47,15.

Bibl.: SIMONS, §§ 283 (n. 63), 1565-1566.

M. GRAU

HADRIEL. La Vg. llama así a → **ʽAdrīʼēl**, relacionado, tanto él como sus descendientes, con varios sucesos ocurridos en el tiempo de David.

ḤĂFĀRÁYIM («dos hoyos»; ʼΑγίν, ʼΑφεραείμ [A]; Vg. *Hapharam*). Ciudad fronteriza de la tribu de Isacar, mencionada una sola vez en las Sagradas Escrituras[1]. Eusebio trata de la ciudad de ʼΑφραία, a unas 6 millas al norte de Legio (el-Leǧǧūn), que identifica con Ḥăfāráyim; la localización está reforzada por el Talmūd. Sería el moderno Ḫirbet el-Farriyah o Fureir, a unos 9 km al noroeste de Megiddo. Otros quieren identificarla con el-Ṭayibah, a unos 21 km al noroeste de Ǧenīn. Este último lugar se presta a confusión, porque también se intenta localizar aquí a ʽŎfrāh, la patria de Gedeón[2]. Hay argumentos filológicos mostrando el parentesco ʽŎfrāh-Ḥăfāráyim. La primera de estas dos ciudades se menciona en las listas de Thutmosis III (53-54) y de Šešonq (18).

[1]Jos 19,19. [2]Jue 6,11.

Bibl(: ABEL, II, pág. 343. B. UBACH, *Josué*, en *La Bíblia de Montserrat*, IV, Montserrat 1953, pág. 157. *Miqr.*, III, cols. 253-254. SIMONS, §§ 324 (n.º 149), 327 (9), 330 (4).

R. SÁNCHEZ

HAFSIBÁ. Mujer de Ezequías, rey de Judá. Se trata de un nombre castellanizado sobre la grafía de la Vg. (*Haphsiba*), que corresponde al hebreo → **Ḥefṣī-bāh**.

HAFṬĀRĀH. Desde el punto de vista litúrgico, los profetas anteriores y posteriores del canon hebreo se dividen, como el Pentateuco, en cincuenta y cuatro secciones que corresponden a las de la Tōrāh. Estas subdivisiones reciben el nombre de *hafṭārāh* (pl. *hafṭārōt*), que significa «despedida», «dimisión» — los judíos son despedidos de la sinagoga después de su lectura —, y se indican por lo general en el T. M. impreso con un circulito alto, idéntico al *circellus masorethicus*. Sobre la razón y la historia de esta división especial del AT hebreo, → **Pārāšāh**.

Se dan a continuación las hafṭārōt por el orden de los libros en que aparecen señaladas en el margen, así como el capítulo y el versículo inicial de las mismas. Su número excede de las cincuenta y cuatro secciones mencionadas, lo cual obedece a que bastantes de ellas corresponden a determinadas fiestas del calendario litúrgico judío. Éstas se exponen después del primer grupo con indicación del motivo a que obedecen.

Josué 2,1. Jueces 4,4; 11,1. 1Samuel 11,14; 15,1. 2Samuel 22,1. 1Reyes 1,1; 2,1; 3,15; 5,26; 7,13 (según el rito sefardí, corresponde a la pārāšāh 22); 7,40 (según el rito aškenazí, corresponde a la pārāšāh 22, y, según el sefardí, a la 23); 7,51 (según el rito aškenazí, corresponde a la pārāšāh 23); 18,1 (según el rito aškenazí, corresponde a la pārāšāh 21); 18,20 (según el rito sefardí, corresponde a la pārāšāh 21); 18,46. 2Reyes 4,1; 4,42; 7,3; 11,17. Isaías 1,1; 6,1; 40,1; 40,27; 42,5; 43,21; 49,14; 51,12; 54,1 (corresponde a la pārāšāh 2 y a la 49); 54,11; 55,6 (según el rito aškenazí, corresponde a la pārāšāh 52); 60,1; 61,11. Jeremías 1,1 (corresponde a la pārāšāh 13 y a la 42); 2,4; 7,21; 16,19; 32,6; 34,8; 46,13. Ezequiel 17,22; 20,2; 22,1; 28,25; 37,15; 43,10;

44,15. Oseas 1,1; 11,7; 12,13 (según el rito aškenazí, corresponde a la pārāšāh 8); 14,2. Amós 2,6; 9,7 (según el rito aškenazí, corresponde a la pārāšāh 30). Abdías 1,1. Miqueas. 5,6 Zacarías 2,14. Malaquías 1,1.

Las hafṭārōt que se recitan en razón de una fiesta — algunas de las cuales ya quedan indicadas por diferente concepto —, son:

Josué 1,1 (en la «fiesta de la Ley» o *śimḥat tōrāh*); 5,2 (en el día primero de Pascua). 1Samuel 1,1 (en el día primero de Rō'š ha-Šānāh [fiesta del Año Nuevo]); 20, 18 (en el primer día del mes). 2 Samuel 22,1 (en el día séptimo de Pascua). 1Reyes 8,2 (en el segundo día de la fiesta de los Tabernáculos); 8,54 (en el último día de la fiesta de los Tabernáculos). 2Reyes 23,1 (en el día segundo de Pascua). Isaías 10,32 (en el día octavo de Pascua); 57,14 (en el Día de la Expiación o *yōm kippūr*); 66,1 (en sábado y principio de neomenia). Jeremías 8,13 (en el día noveno de 'Āb o conmemoración de la destrucción del primero y segundo Templo); 31,1 (en el segundo día de Rō'š ha-Šānāh [fiesta del Año Nuevo]). Ezequiel 1,1 (en el día primero de Šābū'ōt o fiesta de las Semanas); 36,37 (en sábado y la media fiesta de Pascua); 38,18 (en sábado y la media fiesta de los Tabernáculos); 45,16 (pārāšāh de la neomenia). Oseas 14,2 (en el día noveno de 'Āb o conmemoración de la destrucción de ambos Templos). Jonás 1,1 (en el Día de la Expiación). Habacuc 2,20 (en el día segundo de la fiesta de las Semanas). Zacarías 2,14 (en sábado y la fiesta de la Ḥănukkāh); 14,1 (en el día primero de la fiesta de los Tabernáculos). Malaquías 3,4 (en *šabbāt ha-gādōl*, «sábado grande», es decir, el inmediatamente anterior a Pascua).

J. VIDAL

ḤĀGĀB (et. → **Ḥăgābāh**; 'Αγαβ; Vg. *Hagab*). Netineo cuyos descendientes volvieron a Babilonia con Zorobabel[1]. En el catálogo paralelo de Nehemías falta el nombre[2]. Tal vez la causa de la omisión fue la semejanza del nombre Ḥāgāb y Ḥăgābāh en el T. M.

[1] Esd 2,46. [2] Cf. Neh 7,46-48.

Bibl.: → **Ḥăgābāh**.

C. COTS

ḤĂGĀBĀ'. Nombre hebreo variante (Neh 7,48) del jefe netineo → **Ḥăgābāh**.

ḤĂGĀBĀH («langosta»; 'Αγαβα; Vg. *Hagaba*). Jefe de una familia de netineos, cuyos descendientes regresaron de la Cautividad con Zorobabel[1]. Su nombre aparece también con la grafía variante de Ḥăgābā'[2].

[1] Esd 2,45. [2] Neh 7,48.

Bibl.: NOTH, 452, pág. 230.

C. COTS

HAGGĀDĀH. Forma variante de las partes homiléticas de la antigua literatura rabínica, especialmente del Talmūd — en forma de diálogo o coloquio —, llamadas por lo regular → **'Aggādāh**.

ḤAGGAY. Nombre hebreo del profeta que se llama → **Ageo** en castellano.

ḤAGGĪ («nacido en el día de fiesta»; El. *ḥgy* o *ḥgyb*; sudar. *ḥagg*, *ḥaggay*, etc.; 'Αγγεις, 'Αγγεί; Vg. *Haggi*, *Aggi*). Segundo hijo de Gad, fundador de la familia que lleva su nombre o de los haggitas. El nombre se encuentra en diferentes idiomas semíticos, y destaca especialmente entre ellos la inscripción procedente de dos sellos hebreos.

Gn 46,16; Nm 26,15.

Bibl.: A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, pág. 286. NOTH, 453, pág. 222. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 88, 228. *Miqr.*, III, col. 27.

M. GRAU

ḤAGGĪT («nacida en fiesta», → **Ḥaggī**; 'Αγγεiθ, Φεγγείδ; Vg. *Haggith*, *Aggith*). Una de las mujeres de David, madre de 'Ădōniyyāh (Adonías).

2 Sm 3,4; 1 Re 1,5.11; 2,13; 1 Cr 3,2.

Bibl.: → **Ḥaggī**.

ḤAGGIYYĀH (→ **Ḥaggī**; 'Α[μ]μα]B[, 'Αγγία [A]; Vg. *Haggia*). Levita descendiente de Měrārī.

1 Cr 6,30 (15).

Bibl.: → **Ḥaggī**.

HAGIÓGRAFOS. Los judíos dividían los libros del AT en tres grandes grupos: Ley, Profetas y Escritos. El traductor griego del libro del Eclesiástico conoce esa división, pues que habla en el prólogo de «Ley, Profetas y los otros». Este último grupo, el de los hagiógrafos, comprende los libros siguientes: Salmos, Proverbios, Job, los cinco «rollos» o volúmenes — Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester —, y además, Daniel, Esdras, Nehemías y Crónicas. En el canon cristiano se han agregado a este grupo, el Eclesiástico y los libros de Macabeos.

La denominación de hagiógrafos (ἁγιόγραφα) o escritos sagrados procede de san Jerónimo.

En un sentido más amplio se llama ahora hagiógrafos a todos los autores bíblicos, cuyas obras inspiradas por Dios forman parte del canon bíblico, tanto del AT como del NT.

Bibl.: → **Canon**.

C. GANCHO

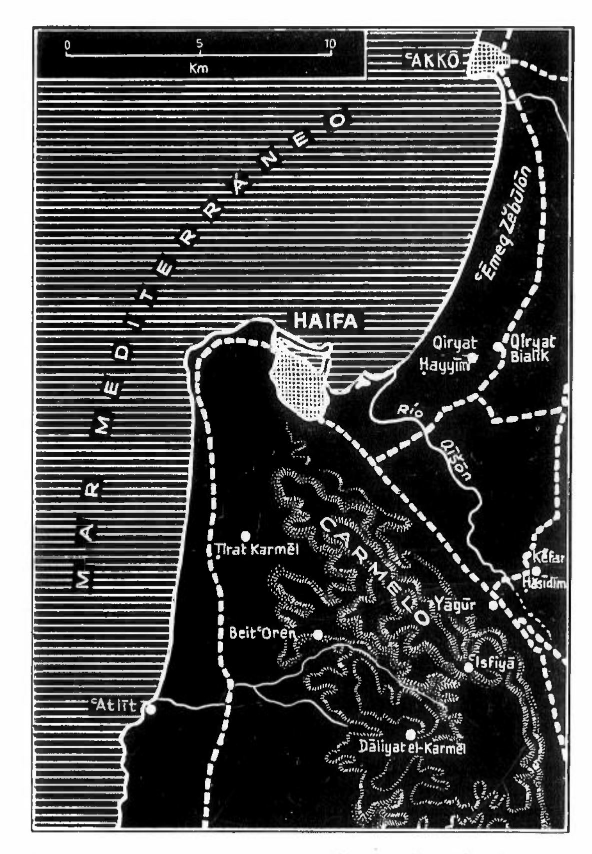
HAGRĪ (et.?; 'Αγαρί; Vg. *Agarai*). Padre de → **Mibḥār**, uno de los héroes del ejército de David (→ **Bānī**).

1 Cr 11,38.

HĂHĀRĪ, HĀHĂRĀRĪ, HĀ'RĀRĪ. Adjetivo gentilicio de origen oscuro, aplicado, en sus diferentes variantes, a varios personajes llamados en castellano → **Hararita**.

HAI. Nombre que la Vg. y algunas traducciones castellanas dan al topónimo Ha-'Ay del AT hebreo (→ **'Ay, Ha-**).

HAIFA (*ḥaifā*; Ἧφα). Uno de los puertos más importantes del Mediterráneo oriental y el primero sin comparación del moderno Estado de Israel, no men-



Mapa en el que se puede apreciar la situación de Haifa junto a la falda del monte Carmelo

cionado en las fuentes bíblicas. Puede considerarse continuación de la antigua *Sycaminos*, aglomeración de pescadores de murex (los moluscos de los cuales se extrae el color púrpura), citada en el periplo llamado de Scylax, almirante griego de Darío en el siglo IV A.C., que la llama *Hefa*, ciudad de los tirios; pero Sycaminos estaba situada más hacia la punta del Carmelo. En el siglo IX D.C. Eusebio la llama *Kefa*. La ciudad está situada al pie del Carmelo, en la única ensenada de importancia del litoral palestino, junto al Raʾs el-Krūm. El valle del Nahr el-Muqaṭṭaᶜ (el Qišōn de las SE), que desemboca en el lugar de la población sirve de vía de comunicación con el interior de Palestina y el mediodía de Siria y enlaza casi directamente la ciudad con la región del Tiberíades y la parte alta de la cuenca jordánica. Fue puerto de la Tiberias medieval, con el nombre de Caiffa y aun con el de Carmelo. Saladino la destruyó (1191) y no se rehizo hasta el siglo XVIII, en que de una ciudad fuerte pasó lentamente a sus dimensiones y prosperidad actuales, gracias, sobre todo, al esfuerzo de Inglaterra, que han prolongado y aumentado los israelitas de nuestros días. El puerto actual fue construido artificialmente entre 1929-1934.

Bibl.: W. TURNOWSKY, *Tour Guide to Israel*, 2.ª ed., Tel Aviv 1952, págs. 228-229. E.-J. FINBERT, *Israel*, en *Les Guides Bleus*, París 1955, pág. 155.

C. COTS

ḤĂKALYĀH («espera en Yahweh»; Ἀξελια, Χελκεια; Vg. *Hachelai*, *Helchias*). Padre de Nehemías.

Neh 1,1; 10,1.

Bibl.: NOTH, 481, pág. 32.

ḤĂKĪLĀH (heb. *[gibᶜat ha-] ḥăkīlāh*, «[colina del Ḥăkīlāh»; [ὁ βουνὸς ὁ] Ἐχελά, [ὁ βουνὸς σοῦ] Ἐχελᾶ; Vg. *[Collis] Hachila*, *Gabaa Hachila*). Colina situada en los montes de Judá, frente al desierto de Zīf, en donde se ocultó David cuando huía de Saúl[1], el cual acampó allí en el transcurso de su persecución[2]. La Vulgata traduce en este caso *Gabaa Hachila*, como si se tratara de un topónimo compuesto. Eusebio y san Jerónimo la sitúan posiblemente por error a 7000 pasos de Eleuterópolis. La identificación que propuso Conder no ha sido firmemente admitida por todos los críticos, pero no se ha propuesto otra más aceptable. Según él se trata de Daḥret el-Kulah (Kōlā o Qaul), entre Zif y Engaddi. Abel sitúa este lugar en Ḫirbet Zaᶜtut.

[1] 1 Sm 23,19; 26,1. [2] 1 Sm 26,3.

Bibl.: C. R. CONDER, *Tent Work*, II, Londres 1878, pág. 91. HAGEN, II, cols. 437-439. ABEL, II, pág. 322. B. UBACH, *I i II Samuel*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1952, pág. 143. SIMONS, § 705.

M. V. ARRABAL

ḤAKMŌNĪ (et.?; cf. sudar. *ḥakīm*/*ḥakam*, «sabio»; ár. *ḥakīmᵘⁿ*; Vg. *Hachamoni*). Nombre de dos personas del AT:

1. (Ἀχαμάν). Padre de Yāšōbᶜām, uno de los héroes de David[1] (→ **Taḥkĕmōnī**).

2. (Ἀχαμί). Padre de Yĕḥīʾēl, compañero de Yĕhōnātān, tío de David[2].

[1] 1 Cr 11,11. [2] 1 Cr 27,32.

Bibl.: NOTH, 482, pág. 232. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 91.

P. ESTELRICH

HALA. Región a la que los asirios deportaron a parte de los israelitas cautivos. Es la grafía que presenta en la Vg. dicho topónimo, llamado en hebreo → **Hălaḥ**.

HALAA. Forma que tiene en la versión de san Jerónimo el nombre hebreo de mujer → **Helʾāh**.

ḤALĀF, Tell. La región bañada por las fuentes del Ḫābūr abunda en montículos otrora habitados. Las excavaciones (1911-1913 y 1927-1929) de Max Freiherr von Oppenheim en Tell Ḥalāf, junto a Raʾs el-ᶜAin, sobre la frontera turco-siria, constituyen un acontecimiento de grandes consecuencias para la historia arqueológica y cultural del nordeste de Siria[A]. Una nueva cultura salió a luz, denominada «de Ḥalāf», y que cubre gran parte del V milenio (desde *ca.* 5000 A.C.), según una apreciación más actual[B], corroborada por los paralelos de Anatolia[C]. La época de Ḥalāf sucede a la de Ḥassunah en el norte, y es contemporánea a la de Eridu (niveles XIX-XV) en el sur, siendo luego suplantada por la de → **ᶜObeid**[D]. Si bien la cultura de Ḥalāf — que corresponde a una fase solamente del calcolítico del Asia occidental — fue detectada primeramente en el sitio homónimo, es en Arpatšyah (noreste de Mosul) donde mejor se la puede apreciar (niveles VI-XV)[E].

La civilización entra en una fase nueva, visible en la arquitectura, el uso extendido del metal (cobre), y en el gran desarrollo de la cerámica. Ésta es policroma y brillante (rojo, amarillo, negro, blanco). Algunos motivos son figurativos, pero la mayoría geométricos y abstractos: animales (équidos galopantes, aves levantando el vuelo o volando, etc.), vegetales, bucranios, el hacha doble, y otros. Aparece también la cruz de Malta. En el arte plástico se distinguen las «diosas-madres», con cabezas apenas esbozadas (T. Ḥalāf, T. Brak). La arquitectura de Arpatšyah 7-10 es sumamente original, con sus ϑόλοι («bóvedas», «cúpulas») o estructuras de base circular, de piedra, pero con muros de tierra apisonada rematados en forma de campana o colmena. Estas ϑόλοι están generalmente precedidas de un δρόμος o antesala, de hasta 19 m de largo. Las ϑόλοι aparecerán más tarde en la Creta meridional del Bronce Antiguo (III milenio), vgr. en Plátanos, H. Tríada[F], llegando tal vez vía Chipre (Khirokitia)[G] para derivar finalmente a la Grecia micénica (Micenas, Pilos, Dendra, etc.)[H]. Otro elemento ḥalafiano, el hacha doble, va a conocer también un éxito increíble en el Egeo del II milenio, prueba incontestable de la fuerza expansiva y de la persistencia de la cultura normesopotamia.

También en suelo iranio — en dirección opuesta —, arraigan las formas culturales de Ḥalāf (cerámica de Sialk, Rei, Bakun, etc.)[I], sin que podamos asentar nada firme sobre el lugar de origen de las gentes de Ḥalāf. Cerámica ḥalafiana fue identificada también al este de Anatolia, como era de esperar[J], en Cilicia (Mersin XIX-XVI = calcolítico medio)[K], en Siria (Ḥamāh, Ugarit, Biblos) y parece haber sido conocida también en el valle del Jordán (Gassūl III-IV, Jericó VIII) y más al oeste (Wādī Rabah, al nordeste de Tel-Aviv)[L].

El sitio de Tell Ḥalāf fue brevemente ocupado a principios del II milenio, cuando el reino arameo de Bit Baḫiani (siglo IX, época de Kapara) pasó a manos asirias (reino de Guzana, *Gōzān* en la Biblia[1])[LL].

Las excavaciones de Mallowan en Chagar Bazar (1934-1937) y T. Brak (1937-1938) revelaron la importancia de la región del Ḫābūr en la época patriarcal de la Biblia (principios del II milenio), y en el período hurromitano (mediados del II milenio)[M].

[A] M. F. VON OPPENHEIM, *Der Tell Halaf*, Leipzig 1931. H. SCHMIDT, *Tell Halaf*, I, Berlín 1943; R. NAUMANN, íd., II (1950). A. MOORTGAT, íd., III (1955). [B] M. E. L. MALLOWAN, *Twenty-Five Years of Mesopotamian Discovery*, 2.ª ed., Londres 1959, págs. 10-11. [C] J. MELLAART, en *AnSt*, 8 (1958), pág. 153. [D] A. PARROT, *Archéol. Mésop.*, I, París 1946, págs. 234-241; II (1953), págs. 136-158. [E] M. E. L. MALLOWAN, *op. cit.*, pág. 1-11; en colaboración con J. CRUIKSHANK ROSE, en *Iraq*, 2 (1935), págs. 1, 178. [F] S. MARINATOS, *Crete and Mycenae*, Londres 1960, *passim*. P. [G] DIKAIOS, *Khirokitia*, Londres, 1953, caps. V-VI. [H] M. S. F. HOOD, *Tholos Tombs of the Aegean*, en *Antiquity*, 34 (1960), pág. 166 y sigs.; para los últimos datos sobre el Egeo, cf. *Archaeological Reports for 1960-1961*, Londres 1961, etc. [I] A. PARROT, *op. cit.*, II, págs. 165-178. [J] C. A. BURNEY, en *AnSt*, 8 (1958), págs. 159, 161 y sigs. [K] J. GARSTANG, *Prehistoric Mersin*, Oxford 1953. [L] J. KAPLAN, *The Relation of the Chalcolithic Pottery of Palestine to Halafian Ware*, en *BASOR*, 159 (1960), págs. 32-36; pero cf. en sentido contrario: K. KENYON, *Arqueología en Tierra Santa*, Barcelona 1963 (trad. esp.). [LL] A. PARROT, *Assur*, Madrid 1961, págs. 83-97 (trad. esp.). A. MOORTGAT, *Tell Halaf III, Die Bildwerke*, Berlín 1955, págs. 4, 19, donde anula la cronología de W. F. ALBRIGHT (fines del II milenio) en *AnSt*, 4 (1954), págs. 65-99; 6 (1956), págs. 75-85. [M] M. E. L. MALLOWAN, *op. cit.*, págs. 12 y sigs., 24 y sigs.; B. HROUDA, *Die bemalte Keramik des zweitens Jahrtausends*, Berlín 1957. Sobre otras exploraciones cf. C. W. MCEWAN, *Soundings at Tell Fakhariyah*, Chicago 1958, y A. MOORTGAT, *Archäologische Forschungen...* 1955, Colonia-Opladen 1956, etc.

[1] Cf. 2 Re 17,6; 18,11; 19,12; Is 37,12; 1 Cr 5,26.

S. CROATTO

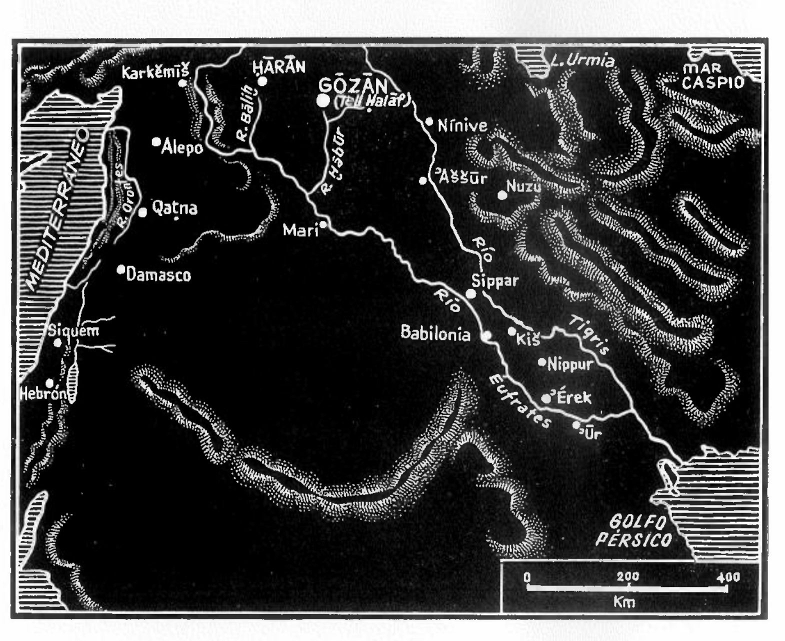
ḤĂLAḤ (Ἀλαέ, Χαλάχ; Vg. *Hala*, *Lahela*). Lugar adonde fueron deportadas por los asirios las diez tribus del norte, mencionado siempre en unión de Ḥabōr y Gōzān[1]. No se sabe si se trata de una región o una ciudad. Los textos asirios han conservado el nombre de una ciudad así denominada, pero muchos críticos consideran que, en realidad, el pasaje se refiere a una región que estaría situada en la alta Mesopotamia, no lejos de Harrán. Puede identificarse con la Χαλκῖτις de Tolomeo.

[1] 2 Re 17,6; 18,11; 1 Cr 5,26.

Bibl.: *Miqr.*, III, cols. 156-157, con bibliografía. SIMONS, §§ 939, 1695.

P. ESTELRICH

HĂLĀKĀH (de la raíz heb. *hālak*, «andar», «ir»). Esta voz es susceptible de traducirse de diferentes maneras, las más precisas de las cuales son las que encierran la noción de «norma legal» y «tradición jurídica». El arranque de la *hălākāh* se encuentra en Éx 18,20: «Enséñales los mandamientos y leyes, y hazles saber



Mapa con la situación de Tell Ḥalāf, la bíblica Gōzān

el camino por el que andarán y las obras que ejecutarán». En el lenguaje rabínico adquiere el aspecto de regla estatuida que se cumple en la práctica religioso-jurídica, muy alejada de lo teórico y que abarca todas las facetas de la existencia humana.

Aunque no fue invención de los rabinos, pues en la Biblia se descubren muchas *hălākōt* que gobiernan la vida, puede decirse que la *hălākāh* nació de la discusión y de la interpretación de los textos sagrados, cuando se quiso no sólo acomodarlos a las exigencias y problemas de lo cotidiano, sino autorizar con ellos las prácticas sancionadas por este esfuerzo intelectual. Por lo tanto, la *hălākāh* viene a ser la ampliación de las enseñanzas del Pentateuco y de los profetas, su aplicación flexible y razonada a las diversas incidencias de la vida, y está sujeta a los cambios y adaptaciones que imponen los tiempos.

La *hălākāh* fue obra de los jefes espirituales judíos desde la época de Esdras. A pesar de su índole legal, tiene en último término por fin poner en relación toda la actividad humana con el servicio de Dios, y de esta suerte manifestar la grandeza incomparable de la voluntad divina. La mayor parte de la *hălākāh* se recoge en el → **Talmūd**.

Bibl.: M. Waxman, *A History of Jewish Literature*, I, Nueva York 1930. H. Strack, *Introduction to Talmud and Midrash*, Filadelfia 1945 (trad. ing.). J. Goldin, *The Period of the Talmud (135 B.C.E. - 1035 C.E.)*, en *The Jews: Their History, Culture and Religion*, I, 3.ª ed., Nueva York 1960, pág. 158 y sigs., con bibliografía.

J. A. G.-LARRAYA

ḤALĀQ (Halaqeim), Ğebel. Nombre árabe moderno de una montaña del mediodía de Palestina que se identifica con la bíblica → **Ḥālāq**.

ḤĀLĀQ (heb. *hā-hār he-ḥālāq*, «el monte pelado»; Χελχα; Vg. *pars montis*). Montaña del sur de Canáan, que sube hacia Śēʿīr y que fue ocupada por Josué[1]. Es el actual Ğebel Ḥalāq (Halaqeim), que se halla al nor-nordeste de ʿAbdah, punto de partida de la conquista israelita en Cisjordania.

[1] Jos 11,17; 12,7.

Bibl.: Abel, I, pág. 282; II, pág. 47. Simons, §§ 311, 509.

M. MÍNGUEZ

HALCATH, HELCATH. En la Vg., la ciudad de la tribu de Aser, llamada → **Ḥelqat** en el T. M.

HALCÓN. No hay certeza en si la Biblia se refiere explícitamente a esta ave de rapiña cuando habla de las aves impuras. Según algunos comentaristas, sería el *nēṣ* hebreo; otros, empero, la ven designada en la *ʾayyāh* de los mismos pasajes.

También en Job aparece *nēṣ*: «¿Se alza a lo alto el *nēṣ* (LXX ἱέραξ; Vg. *accipiter*) → ¿halcón, azor, gavilán? — por tu sabiduría, tendiendo sus alas hacia el mediodía?» (→ **Fauna**).

Lv 11,14-16; Dt 14,12-15; Job 39,26.

C. WAU

ḤALḤŪL (Αἴλουα; Vg. *Halhul*). Ciudad, mencionada con Bēt Ṣūr y Gĕdōr, que correspondió a la tribu de Judá en el reparto del país de Canaán[1]. Eusebio la llama Alula y dice que está cerca de Hebrón. Corresponde a la actual Ḥalḥūl, pueblo situado a unos 6 km al noroeste de Hebrón; en él hay una mezquita, dependiente del Ḥarām el-Ḫalīl, en la que se enseña una tumba de Jonás.

[1] Jos 15,58.

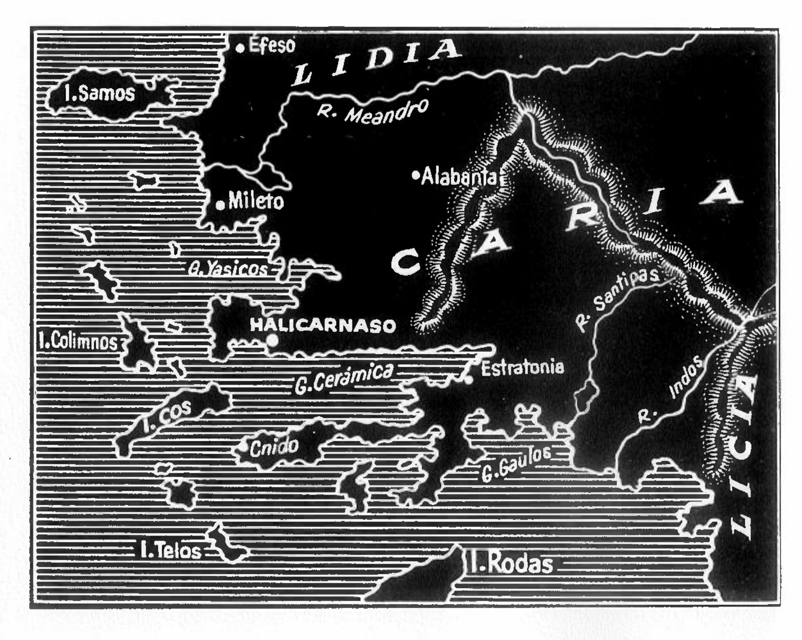
Bibl.: Eusebio, *Onom.*, 87, 11. Abel, II, pág. 341. Simons, § 319 (D/1).

J. A. PALACIOS

ḤĂLĪ («adorno»; ʽΑλέφ; Vg. *Chali*). Ciudad que correspondió a la tribu de Aser durante el reparto de Palestina que Josué llevó a cabo. La Biblia la menciona una sola vez. Su identificación con algún lugar actual ha suscitado varias hipótesis, debido a las cuales se ha intentado localizarla en Ḫirbet ʿAliyah, al norte de Teir-



Halcón (*Accipiter nisus*) palestinense. El halcón ocupaba un lugar destacado en el simbolismo religioso de Egipto. (Foto *Orient Press*)



Mapa con la situación de Halicarnaso, en el occidente de Asia Menor

šiḥah; en el-Ḥōlah, cerca de Hūnīn; en Beit Līf, al noroeste de Dibl y en Tell el-ʿAly, al sur de el-Ḥāriṭiyah. Algunos autores renuncian a identificarla.

Jos 19,25.

Bibl.: ABEL, II, pág. 341. SIMONS, § 2325.

D. VIDAL

HALICARNASO (Ἁλικαρνασσός; Vg. *Halicarnassus*). Antiguo puerto y capital de Caria, sobre la cual se levanta la moderna Būdrūm. Fundada por los dorios de Trezenas y capital de la llamada Hexápolis dórica, estuvo dedicado al comercio marítimo. Sacudido el yugo persa, pasó a formar parte de la liga ateniense. Llegó al máximo florecimiento bajo Mausolo († 352 A.C), en cuya memoria mandó construir su viuda, Artemisia, un grandioso monumento —el famoso Mausoleo—, una de las siete maravillas del mundo. En su construcción, intervinieron Pitea y Sátiro, como arquitectos, y Scopas, Leocaro, Fradmón y Briasides como escultores. Alejandro Magno la asedió en el año 333 A.C., pero no logró tomar la ciudad alta en donde se elevaba la fortaleza Salmacis. Estuvo durante algún tiempo en poder de los Ptolomeos, logrando su independencia en el 197. En 129 A.C., fue incluida en la provincia romana de Asia. Los caballeros de San Juan levantaron una fortaleza en el siglo XV, *Petronium*, que ha dado origen al nombre moderno (Būdrūm).

No se cita en la Biblia más que en el libro de los Macabeos[1], con motivo de las cartas que el cónsul Lucio envió a otras ciudades, entre ellas Halicarnaso, anunciando la alianza efectuada entre Roma y el sumo sacerdote → **Simón Macabeo.** Parece ser que en ella había un gran número de judíos, a quienes, más tarde, los romanos permitieron construir lugares de oración.

[1] 1 Mac 15,23.

Bibl.: PAULY-WISSOWA, VII, col. 2253 y sigs. M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, París 1951, pág. 120.

M. D. RIEROLA

ḤALLAT SAMʿAH, Ḥirbet. Nombre árabe moderno de un lugar relacionado con la identificación de → **ʾEšʿān.**

HALLĒL. Término utilizado por los judíos para designar a una serie de salmos que comienzan por la palabra → **aleluya** (*hallᵉlū yāh*, «¡alabad a Yahweh!»). Existían tres *hallēl*: el egipcio (compuesto por los salmos 113-118), el gran *hallēl* (integrado por los 120 a 136, sobre todo el último) y el pequeño *hallēl* (formado por los cinco últimos salmos, 146-150).

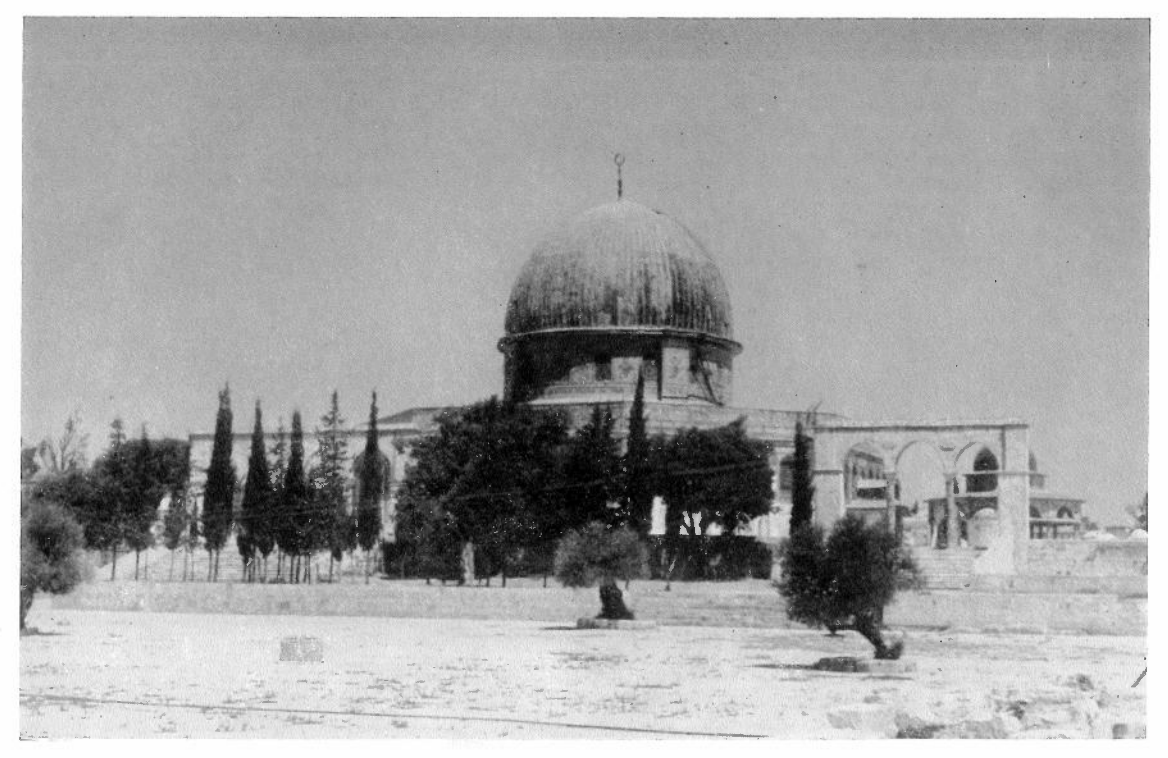
El *hallēl* egipcio es el más importante de los tres. Se canta durante los sacrificios matutinos en las tres grandes fiestas del calendario judío (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos), en la fiesta de la Dedicación y en las neomenias. Su nombre, «egipcio», se debe a que se cantaba en la Pascua, recuerdo de la salida del pueblo de Israel de la opresión egipcia; también se recitaba en el Templo durante la inmolación del cordero, símbolo de la liberación de Egipto —el 14 de Nīsān—. Durante la cena pascual del 14 de Nīsān, el *hallēl* egipcio se dividía en dos partes; la primera (salmos 113 y 114) se recitaba en los comienzos de la cena, al mismo tiempo de beber la segunda copa; la segunda parte del *hallēl* (salmos 115-118), cuando se bebía la cuarta copa, es decir, al término de la cena.

El gran *hallēl* (llamado así por su contenido) era el salmo 136 y se recitaba al final del ágape cuando se añadía una quinta copa.

El pequeño *hallēl*, es decir, los cinco últimos himnos del salterio, formaba parte de la oración de la mañana, La escuela de Hillēl llamó, sin embargo, pequeño *hallēl* al salmo 113, o sea al primer salmo del *hallēl* egipcio, y que según ella era el que había que cantar en la primera parte de la cena; la escuela de Šammay por su parte daba tal designación a los salmos 113-114 (que se entonaban a la segunda copa), posiblemente por su extensión más reducida si se los compara con los 115-118, que se cantaba a la cuarta copa.

Se ignora exactamente la antigüedad del *hallēl*, pero se supone que es mucha. Ya lo deja entrever así el Talmūd. Parece ser que ya se entonaba en tiempos de Josías[1] y de Ezequías[2]. En el NT se hace referencia al *hallēl* durante la última Cena; después de entonar Jesús y los apóstoles el *hallēl* (ὑμνήσαντες) al término de la Cena, marchan a Getsemaní. Este hecho ha influido en que la liturgia cristiana entone fragmentos del último salmo del *hallēl* egipcio, el 118, durante la Semana Santa y las vigilias dominicales.

[1] 2 Cr 35,15. [2] 2 Cr 30,21.



Jerusalén. La Cúpula de la Roca, en la explanada del Templo, vista en dirección sudeste-noroeste. En el Templo se cantaba el *hal·lēl* egipcio durante los sacrificios de las tres grandes fiestas judías. (Foto P. Termes)

Bibl.: *Bĕrākōt*, 56 a. *Pĕsāhīm*, 117a-118a. H. GRATZ, *Die Halleluya und Hallel-Psalmen*, en *MGWJ*, 28 (1897), págs. 193-215. G. KING, *The Hallel*, en *Exp*, 9 (1889), págs. 121-135. F. VIGOROUX, en *DB*, III, col. 404. E. PANNIER - H. RENARD, *Les Psaumes*, en *La Sainte Bible*, V, París 1950, pág. 605. I. CECCHETTI, en *ECatt*, VI, 1951, cols. 1340-1341. N. K. GOTTWALD, *A Light to the Nations*, Nueva York 1959, pág. 506.

R. SÁNCHEZ

HĀM (et. ?; ἅμα αὐιοῖς Vg. *cumeo*). Ciudad contemporánea de Abraham, en la cual Kĕdŏrlā'ōmer derrotó a los zūzīm, sus habitantes[1]. Se la menciona en otros lugares extrabíblicos: podría identificarse, según opinan algunos, con la *ḥuma* — número 118 — de las listas de Thutmosis. Es poco verosímil la identidad con la Hāmtā' del Targūm, que plausiblemente se trataría de una localidad situada en la margen derecha del Yabbōq. Se identifica modernamente con Ḥam, en el 'Aǧlūn, a 7 km al suroeste de Irbid, y en las proximidades del Wādī el-Ruǧeili. El primitivo asentamiento de la antigua ciudad se halla en el-Tell, situado en sus proximidades, que guarda restos del Bronce y Hierro, así como ruinas de una triple muralla.

[1] Gn 14,5.

Bibl.: ABEL, II, págs. 36, 341. N. GLUECK, *Explorations in Eastern Palestine*, IV, New Haven 1951, págs. 165-166 (=*AASOR*, 25-28 [1951], págs. 165-166). *Miqr.*, II, col. 850, con amplia bibliografía. SIMONS, §§ 21, 302, 309, 356.

R. SÁNCHEZ

ḤAMAD, Tell. Topónimo árabe de la Palestina actual, que se menciona en la localización de la antigua → **Datema**.

HĀMĀN. Nombre hebreo de uno de los principales personajes del libro de Ester, conocido vulgarmente por → **Amán**.

ḤĂMĀT (Αἰμαθ, 'Εμαθ, 'Ημαθ, 'Ημάθ y gentilicio; Vg. *Emath*). 1. SITUACIÓN. La identificación de Ḥămāt con Ḥamāh de Siria, a unos 50 km aproximadamente al norte de Ḥomṣ, es segura. Su situación geográfica sobre el Orontes (= Nahr el-Āṣi) al norte del monte Hermón, la convirtió en una ciudad importante desde el punto de vista estratégico, lo cual aparece admitido en la Biblia y confirmado por las excavaciones arqueológicas.

2. HISTORIA. En Gn 10,18, Ḥămāt aparece citada en relación con Canáan, del cual descendía. La ocupación hitita está demostrada por una larga serie de inscripciones. Al principio del reinado israelita, Tō'ī envía una comisión para felicitar a David por su victoria sobre Hădad'ézer, rey de Ṣōbāh[1], pero más tarde parece haber caído bajo el control comercial de Salomón, si es que Ḥămāt de Ṣōbāh es idéntica a Ḥămāt[2] (→ **Ḥămāt Ṣōbāh**).

La noticia de 2 Re 14,28 hace suponer que después de la muerte de Salomón, Ḥămāt había recuperado su independencia, pues se lee que Jeroboam II «recuperó Damasco y Ḥămāt», logrando después un período de esplendor que la hizo merecedora del título de «Grande»[3]. Durante este período de independencia bajo el gobierno de Irkulini, firma alianzas con los reyes vecinos: Ben Hădad de Damasco y Acab de Israel, mas fueron dominados por Salmanasar II (859-824). Cerca

de un siglo después, el año 730, Tiglatpileser III impone todavía tributo a Eniel, rey de Ḥămāt. Diez años más tarde, en el 720, Sargón domina definitivamente a Ḥămāt, en la batalla de Qarqar, colocando a Ilubidi (o Yaubiti) como jefe de la liga compuesta por Ḥămāt, ʾArpād, Simirra, Damasco y Samaría. Caído el reino de Samaría. Sargón, rey de ʾAššūr, lleva gente de Kūtāh, ʿAwwāʾ, Ḥămāt y Sĕfarwáyim para repoblar la ciudad. Estos pueblos, que traían consigo sus respectivas divinidades e ignoraban a Yahweh[4], formaron una amalgama racial, cuya concentración daría lugar al pueblo samaritano. La caída de Ḥămāt, junto con algunas otras ciudades, fue celebrada sarcásticamente por → **Rabsaces** sobre los muros de Jerusalén[5].

La asociación de Ḥămāt y ʾArpād en los textos citados se hace proverbial en la literatura profética como símbolo del castigo divino que condujo a su caída en manos de Sargón. Después permaneció subordinada a Damasco, floreciendo en el período helenístico con el nombre de *Epifania*. La literatura macabea la conoce con la denominación de ἡ χώρα ʼΑμαθῖτας, en donde Jonatán Macabeo obstaculizó la avanzada siria mandada por Demetrio[6]. Por su importancia en la Biblia se la tomó como término septentrional de la Tierra Prometida.

[1] 2 Sm 8,5.9.10; 1 Cr 18,3.9.10; cf. 1 Cr 13,9-11. [2] 2 Cr 8,3.4. [3] Am 6,2. [4] 2 Re 17,24-41. [5] 2 Re 18,34; Is 36,19; cf. 2 Re 19,13; Is 37,13. [6] 1 Mac 12,25.

Bibl.: F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig 1881. H. Winckler, *Alttestamentliche Untersuchungen*, Leipzig 1892. A. T. Olmstead, *Western Asia in the Days of Sargon of Assyria*, Nueva York 1907. H. Pognon, *Inscriptions Sémitiques*, París 1907. E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, Stuttgart 1913.

G. LOMBARDI

ḤĂMĀT, Arameo de. El documento casi exclusivo es la inscripción de *zkr*, rey de Ḥămāt y Láʿaš, que H. Pognon descubrió en ʿAfīṣ (1904), a 40 km al sudoeste de Alepo. En ella, *zkr* da gracias al dios Báʿal Samaym por haberlo librado de la coalición de reyes concertada contra él por Hădad (III), hijo de Ḥăzāʾēl, rey de Damasco. Según Dupont-Sommer debe fecharse *ca.* 805 a.C., y según Brockelmann en la segunda mitad del siglo VIII a.C. También se poseen las breves inscripciones halladas en Ḥamāh, y efectuadas sobre ladrillos, pertenecientes a los siglos IX y VIII.

En la inscripción de *zkr* es donde aparece más cananeísmos. Garbini admite que se trata de un dialecto arameo, pero reconoce el influjo cananeo: tres veces se emplea el *wāw* versivo — que pudiera ser procedente del estilo elevado; *ky*, «porque», que puede deberse, tanto a la influencia cananea como el acádico, y que para Garbini es semítico occidental; el *ʾal* (= *ne* en latín) también se da en yahúdico, aunque quizá obedezca al cananeo o al acádico *ul* (Garbini lo considera protosemítico). Otras características que interesa notar, porque explican formas arameas posteriores, son: el *ʾālef* y el *hēʾ* sirven indistintamente para indicar la *-ā* final; los sufijos se agregan al verbo, vgr.: *ʾhslk*, y la preformativa de la forma causativa es *h-*(*haqṭēl*). Se encuentra asimismo el participio activo *ḥzyn*. En las inscripciones breves figura entre las partículas el *lāmed* enfático o aseverativo, que existe en ugarítico y hebreo (Garbini).



Mapa que presenta la situación de Ḥămāt, junto a las márgenes del río Orontes

Bibl.: A. J. Weusink, *Het oudste aramee*, Utrecht 1909. A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, París 1940, págs. 80, 84. H. Ingholt, *Rapport préliminaire sur sept campagnes de fouilles à Hama en Syrie (1932-1938)*, Copenhague 1940, págs. 115-117. C. Brockelmann, *Semitistik*, Leiden 1954, pág. 136. G. Garbini, *L'Aramaico Antico*, en *AANL*, 353 (1956), págs. 251-256, 279.

A. DÍEZ MACHO

ḤĂMĀT ṢŌBĀH (ʽΑιμὰθ Σώβα; Vg. *Emath Suba*). En la grandiosa actividad de Salomón, descrita en Crónicas, se menciona su campaña contra Ḥămāt Ṣōbāh[1], de la que no se había hablado en el lugar paralelo de Reyes. Se refiere, sin duda, a los dos estados de → **Ḥămāt** y → **Ṣōbāh**.

[1] 2 Cr 8,3.

ḤĂMĀTĪ (heb. *ha-ḥămātī*; ὁ ʼΑμαθί; Vg. *Amathaeus, Hamathaeus*). Descendiente de Canaán[1], citado en último lugar entre sus hijos. Se debe entender que se refiere a los habitantes o naturales de → **Ḥămāt**.

[1] Gn 10,18; 1 Cr 1,16.

HAMBRE (heb. *rāʿāb*, *rĕʿābōn*; λιμός, πεινάω; Vg. *fames, esurire*). En la interpretación religiosa de la historia humana que presenta la Biblia, no falta ningu-



Belén. Vista desde la entrada al Campo de los Pastores. Cuando en Belén se prolonga la sequía, el hambre es segura, tanto ahora como en los tiempos de Noemí, la suegra de Rut. (Foto P. Termes)

na de las consecuencias del pecado en la vida del hombre y de los pueblos; es por ello que también ha prestado atención al hambre como necesidad fisiológica del individuo falto de nutrición y como calamidad colectiva que en determinadas circunstancias padecen los pueblos.

Por primera vez aparece esta plaga social en la época de los patriarcas cual «grave peso» sobre el país de Canaán y aun sobre el fértil Egipto, hambre debida probablemente a la falta de lluvias[1]; así volvió a suceder en tiempos de Elías y Eliseo[2]. Otras veces es consecuencia de guerras e invasiones que devastan el país[3]. El pueblo israelita la sufrió en el desierto, incapaz de alimentar a la multitud emigrante[4] y parece ser la condición normal de los guerreros en tiempo de campaña[5]. Todos estos textos coinciden en presentar a quienes hambrean y tienen sed — son conceptos que suelen ir unidos — en una situación de violencia, de turbación y necesidad.

Pero la SE no se contenta con referir el escueto acontecimiento social, sino que da la interpretación del mismo en una dirección que va más allá de lo puramente económico. El hambre tiene en muchos casos valor de castigo por las infidelidades a los compromisos que el pueblo ha contraído con Dios; poéticamente dice el Deuteronomio que el novillo de Jacob cuando se sació se hizo indómito y rebelde, de ahí que «por no haber servido a Yahweh alegre y de buen corazón, en abundancia de bienes, habrás de servir en hambre, en sed, en desnudez, en indigencia de todo a los enemigos que Yahweh mandará contra ti»[6]. En el mismo sentido abundan los profetas que vaticinaron repetidas veces la terrible catástrofe de hambre y destrucción que se abatiría sobre el pueblo infiel con la invasión asiria y más tarde con la babilónica[7].

En otros casos, el hambre tiene valor de prueba, de humillación saludable que hace al pueblo más reflexivo y consciente de sus deberes religiosos[8]. Esta visión del hambre es un caso concreto de la interpretación general del vasto problema del mal físico en el mundo.

El hambre — con la espada, la peste y las bestias feroces — acompaña las intervenciones justicieras de Dios en la historia[9] y aparecerá como pródromo de los acontecimientos escatológicos con imaginería que persiste en los escritos del NT.

Los hambrientos entran de lleno en la categoría de los pobres (*ʿănāwîm*), de los humildes y humillados que no encuentran justicia entre los hombres y todo lo esperan de la bondad y justicia de Dios que defiende su causa: serán hartos y saciados mientras los opulentos y satisfechos de sí mismos sufrirán el hambre y la necesidad[10].

De ahí que el justo que sigue la voluntad y caminos de Dios tenga que saciar también al hambriento y sea ésta una de las pruebas de su auténtica religiosidad, según la mente de los profetas y de los libros sapienciales: aun al enemigo que padece hambre hay que sustentarlo[11]. A medida que la espiritualidad bíblica ha ido ganando en intimidad ha encontrado también al hombre, imagen de Dios, y ha postulado la ayuda al semejante necesitado,

no como obra de supererogación, sino como exigencia esencial de la verdadera religiosidad.

Hay, finalmente, en el AT un uso figurado del vocabulario del hambre como equivalente a deseo: hambre de conocer a Dios, de lograr la sabiduría, etc.[12], valen tanto como afán sincero y búsqueda incansable.

[1]Gn 12,10; 41,30; 42,19; Rut 1,1-2. [2]1 Re 18,2; 2 Re 6,24; 7,12. [3]Dt 28,49-57. [4]Dt 25,18; Sal 107,4-9. [5]Jue 8,4; 1 Sm 21,2-7; 2 Sm 17,19. [6]Dt 28,47-48; 32,13-15. [7]Jer 19,9; 25,10; Lam 2,20; 5,10; Ez 4,16-17; cf. 2 Re 6,26-29. [8]Dt 8,3; Ez 12,17-20. [9]Ez 4,9-17; 14,21; cf. Ap 6,5-8; 18,8. [10]1 Sm 2,50 Sal 81,11; 107,36-42; 146,7; Is 49,13; 65,13; Ez 34,29; 36,29. [11]Is 32,6-7; 58,6.10; Ez 18,7.16; Job 22,7; 24,4; Prov 25,21; Tob 1,17; 4,16. [12]Am 8,11; Prov 9,5; Ecl 24,21.

La imagen del hambre que presenta el NT está dibujada con muchos rasgos del AT. En el evangelio de la Infancia de Lucas aparecen los hambrientos como identificados con los pobres y por lo mismo contrapuestos a los ricos en el justo juicio que Dios ejerce sobre las injusticias de la humanidad[1].

En la psicología religiosa que resulta de la historia evangélica, el hambre aparece ambivalente: mientras que a Jesús le es ocasión de tentación por la que se le propone el apartamiento de los caminos mesiánicos que Dios el Padre le ha trazado[2], mientras el hambre de pan entorpece al pueblo la comprensión de los milagros de Jesús y no le permite ver su sentido de signos[3], es en cambio ocasión de penitencia (= vuelta) para el hijo pródigo[4]. Ello quiere decir que el hambre, por la tensión y violencia que lleva consigo, pone al hombre en trance de decidirse y de actuar, bien buscando por su propia cuenta la solución y satisfacción de su necesidad, bien confiando en Dios y esperando de Él la ayuda, o lo que es lo mismo, procurando su remedio en conformidad con la voluntad divina.

Jesús ha beatificado de modo explícito, en el sermón de las bienaventuranzas, no sólo a los pobres, también a «los que tienen hambre y sed de justicia» (Mt), «los que ahora padecéis hambre» (Lc)[5]. Los comentaristas discuten el sentido del hambre que Jesús llama dichosa, porque será saciada por Dios (la forma pasiva sin sujeto agente describe frecuentemente la acción divina). En Mateo, la espiritualización del concepto es evidente, pero ¿es idéntico el concepto en Lucas? En ambos es patente la promesa de una intervención salutífera de Dios en favor de los que sufren, intervención que llega ya con Jesús y que culminará en los bienes escatológicos. En los dos evangelistas está la seguridad de que Dios ayuda a quienes, consciente de su indigencia, no confían en sí mismos, a los humildes; pero es difícil eliminar de Lucas toda relación al hambre fisiológica — tampoco se puede suprimir de su evangelio la pobreza económica — como realidad viva que cuenta en la psicología humana y tiene su específica proyección en el mundo de la religiosidad individual. Mientras en Mateo los confiados y satisfechos de sí, que por lo mismo no desean una mayor justicia, son los fariseos[6], en Lucas, la imagen del insolente, del que no cuenta ni espera nada de Dios, es el rico, el prepotente a quien nada falta de las satisfacciones de la vida: el rico epulón, el rico insensato, el pródigo mientras tuvo dinero y placeres, el juez inicuo...[7] Es un matiz que hay que destacar en buena exégesis.

El hambre fisiológica la ha experimentado Jesús y con él sus discípulos; la ha compadecido en el pueblo, remediándola con un milagro[8] y para calmarla ha justificado la conducta de los discípulos que en día de sábado cogían espigas[9]. En la descripción del juicio final cuenta decisivamente para la salud haber saciado el hambre de cualquier hambriento, porque Jesús lo toma como misericordia hecha con Él mismo[10]. Y física es el hambre cuyo remedio enseña a buscar en Dios, pidiéndole el pan de cada día[11].

Hambre física es también la que Pablo ha experimentado muchas veces en sus viajes y afanes de apóstol y misionero[12], hambre que puede ser tentación para alejar del amor de Cristo[13]; física es asimismo la necesidad de los pobres de Corinto que en los ágapes no se veían saciados[14]. Es, en cambio, de tipo espiritual, tanto el hambre propia como la saciedad (= contentamiento de sí mismos) que menciona en la corrección irónica que les endereza[15].

Es de tipo espiritual el hambre/saciedad de que Jesús habla en el evangelio de Juan[16], y ya no simplemente hambre de justicia, sino hambre de Dios que promete saciar con el pan de vida.

En la felicidad escatológica que describe el Apocalipsis ya no habrá hambre ni sed[17], porque Dios será la saciedad y aquietamiento de toda necesidad, de todo deseo de cuantos en Él han esperado con paciencia.

[1]Lc 1,53. [2]Mt 4,2-4; Lc 4,2-4. [3]Jn 6,26. [4]Lc 15,14-20. [5]Mt 5,6; Lc 6,21. [6]Mt cap. 23. [7]Lc 12,15-21; 15,13; 16,19 y sigs.; 18,2 y sigs. [8]Mt 14,14 y sigs. y par. [9]Mt 12,1-8 y par. [10]Mt 25,35-37. [11]Mt 6,11; Lc 11,3. [12]2 Cor 11,27; Flp 4,11-13. [13]Rom 5,3 y sigs.; 8,35. [14]1 Cor 11,21-22.34. [15]1 Cor 4,6-13. [16]Jn 6,35. [17]Ap 7,16-17; cf. 21,4.

Bibl.: J. Jansen, *Bemerkungen zur Hungersnot im alten Aegypten*, en *Bibl*, 20 (1939), 69-72. L. Goppelt, πεινάω, λιμός, en *ThW*, VI, págs. 12-22. A. M. Tornos, *La fecha del hambre de Jerusalén, aludida por Act 11,28-30*, en EE, 33 (1959), págs. 303-316. J. Brière, *Faim et soif*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, págs. 349-351.

C. Gancho

HAMDAN. Según la versión latina de la Vg., nombre de un hurrita llamado → **Ḥemdān** en el AT hebreo.

ḤAMMĀN, Tell el-. Lugar de la moderna Palestina, situado en Transjordania, relacionado con la identificación de → **ʾĀbēl ha-Šiṭṭīm**.

ḤAMMAT (et. cf. *infra*, *ḥammat*; Αἱμάθ; Vg. *Calor*). Fundador de la casa o familia de → **Rēkāb**, una de cuyas ramas fueron los → **quenitas**.

[1]1 Cr 2,55.

ḤAMMAT («termas»; Ἀμαθ, Ὠμαθα[B]; Vg. *Emath*). Ciudad fortificada de la tribu de Neftalí, mencionada con este nombre una sola vez en la Biblia[1]. Formaba parte del grupo sur de las ciudades de dicha tribu y debía encontrarse en el borde occidental del lago Genesaret. Atestigua su existencia el TalB (1, 445) que la sitúa aproximadamente a un kilómetro y medio de Tiberíades, en un lugar en que hay aguas termales. También la menciona Josefo con el nombre de Ἀμμαθούς, dando cuenta de la existencia de unas termas

(θερμὰ λέγοιτ'ἄν) «no lejos de Tiberíades, donde estableció Vespasiano su campamento». El nombre bíblico perdura en la actual ciudad de el-Ḥammām («terma») en la parte meridional del lago Genesaret. Es la identificación más admitida y que goza de mayores probabilidades de certeza, si bien se objeta por parte de algunos críticos no haber restos antiguos que demuestren su existencia en tal período. Las fuentes termales, los edificios romanos y una serie de sinagogas descubiertas recientemente en el mismo lugar, confirman la tradición judía. Muy pocos adeptos tiene la teoría de que pudiera estar situada en el norte de Tiberíades.

Es mencionada con otros nombres en la Biblia. Así, en Jos 21,32 se cita la ciudad de Ḥammōt Dō'r («termas de Dō'r»; 'Ε[μ]μαθδώρ, Νεμμάθ, 'Εμμάθ [B]; Vg. *Hammoth Dor*) como una de las asignadas a la tribu de Leví, pasaje repetido en 1 Cr 6,61 (Vg. 76), en que aparece transcrita como Ḥammōn (Χαμών, Χαμώθ [B]; Vg. *Hamon*).

[1] Jos 19,35.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 18,2,3; íd., *Bell. Iud.*, 4,1,3; íd., *Vita*, 15. Guerin, *Galilée*, II, págs. 270-273. M. Noth, *Das Buch Josua*, Tubinga 1938, págs. 9, 98, 116. Abel, II, pág. 342. W. F. Albright, *List of Levitic Cities*, en *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, Nueva York 1949, págs. 53, 71-72. *Miqr.*, II, cols. 200-201. Simons, §§ 333, 335 (3), 337 (35).

G. LOMBARDI

ḤAMMŌN (Χαμών, Χαμώθ [B]; Vg. *Hamon*). Nombre de dos lugares:

1. Población levítica, mencionada en el primer libro de las Crónicas[1]. Idéntica a → **Ḥammat**.

[1] 1 Cr 6,61 (Vg. 76).

2. («caliente», «resplandeciente»; 'Αμεμαών; Vg. *Hamon*). Ciudad de la tribu de Aser, situada en la parte norte del territorio[1]. Algunos han pretendido buscarla por las regiones al este de Beirut, pero se les puede objetar lo excesivamente alto de tal lugar, adonde sería difícil que llegase el territorio de Aser. La identificación más aceptada es la que propone Ḫirbet Umm el-ʿAwāmīd (ʿAmūd) a unos 6 km al nordeste de Ra's el-Nāqūrah y a 17 de Tiro. El primitivo nombre hebreo sobrevive, según algunos autores, en el Wādī el-Hāmūl y ʿAin el-Hāmūl, próximos al supuesto asentamiento, en donde Renan encontró una estatuilla del dios Ḥammōn.

[1] Jos 19,28.

Bibl.: E. Renan, *Mission de Phénice*, II, París 1871, pág. 695 y sigs. Guerin, *Galilée*, II, pág. 141 y sigs. Abel, II, pág. 342. *Miqr.*, III, cols. 165-166, con más bibliografía. Simons, §§ 332.

M. GRAU

ḤAMMŌT DŌ'R («termas de Dō'r»). Ciudad de la tribu de Neftalí, asignada a los levitas. La grafía varía según los pasajes; así en Jos 19,35: heb. *ḥammat*; 'Αμαθ, 'Ωμαθα (B); Vg. *Emath*.

En Jos 21,32: heb. *ḥammōt dō'r*; Νεμμάθ, 'Εμμαθδώρ, 'Εμμάθ (B); Vg. *Ḥammoth Dor*.

En 1 Cr 6,61 (Vg. 76): heb. *ḥammōn*; Χαμών, Χαμώθ (B); Vg. *Hamon*. Es idéntica a → **Ḥammat**.

Bibl.: Abel, II, pág. 342. *Miqr.*, III, cols. 200-201. Simons, § 337 (35).

C. COTS

ḤAMMŪ'ĒL (et. ?; cf. sudar, *ḥamay'il*, « Il protege»; 'Αμουήλ [A], B omite; Vg. *Hamuel*). Simeonita, primer hijo de Mišmāʿ[1].

[1] 1 Cr 4,26.

Bibl.: Noth, 494, pág. 243. G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 229.

D. VIDAL

HAMMURABI. Hijo de Sin-Muballiṭ y séptimo representante de la I dinastía (amorrea) de Babilonia; rey de 1728 a 1686, según la cronología «baja»[A]. Su nombre es a la luz de los paralelos ugaríticos[B], *ʿammurapi* con el elemento teofórico *ʿammu* (un dios amorreo)[C].

[A] Sobre la cronología → **Babilonia**, → **Alalaḫ**, → **Kültepe**. [B] Ch. Virolleaud, en *Syr*, 28 (1951), págs. 49-53 y en *GLECS*, 7 (1955), pág. 1. [C] Cf. los nombres hebreos *ʿammīnādāb*, *yārōb'am*, *rĕḥab'am*, etc.

Las inscripciones y fórmulas anuales del largo reinado de Hammurabi reflejan sus grandes empresas y triunfos[A], pero los textos de Mari nos dejaron pormenores más inmediatos sobre su personalidad política y militar[B]. Parece haber subido al trono entre los 25 y 30 años[C], cuando sus colegas Šamši-Adad de Asiria y Rīm-Sin de Larsa, o Daduša de Ešnunna, habían ya alcanzado la edad madura. Estaba, por tanto, rodeado de estadistas experimentados. Hammurabi desplegó una gran actividad en todos los órdenes de la vida[D]. Antes de su vertiginosa ascensión en el plano internacional, supo atender a la situación económica y social de su estado. La fórmula de su segundo año afirma que «restauró el derecho en el país»[E], aludiendo, no a la promulgación de su código, sino a una exención de obligaciones (concepto de *mīšarum*; sum·*níg-si-sá*), según acostumbraban hacer los reyes babilónicos en sus primeros años de gobierno[F]. En los años décimo y undécimo inició sus éxitos militares, batallando contra Malgum y Rapiqum, aunque sus campañas de largo alcance se sitúan entre los años treinta y treinta y nueve (1699-1690)[G].

[A] A. Ungnad, en *RLA*, II, págs. 173 y sigs., 178 y sigs. A. L. Oppenheim, en *ANET*, págs. 269-271. [B] Cf. *ARM*, I, n.ª 93; II, n.º 24, 31-33, 67, 71, 76-78; IV, n.º 20; V, n.º 14; VI, n.º 51-54, 76. J. R. Kupper, *Nouvelles lettres de Mari relatives à Hammurabi*, en *RA*, 42 (1948), págs. 35-52; para otras cartas, cf. F. Thureau-Dangin, *Correspondance de Hammurabi avec Šamašhasir*, en *RA*, 21 (1924), págs. 1-58 y L. W. King, *The Letters and Inscriptions of Hammurabi*, I-III, Londres 1898. [C] H. Schmökel (cf. bibl.), pág. 34. [D] Íd., *Geschichte des Alten Vorderasien*, Leiden 1957, págs. 110-111. [E] Cf. *RLA*, II, pág. 178 a. [F] Cf. F. R. Kraus, *Ein Edikt des Königs Ammisaduqa von Babylon*, Leiden 1958, págs. 44 y sigs., 243 y sigs.; íd., *Ein zentrales Problem des altmesopotamischen Rechts: Was ist der Kodex Hammurabi?*, en *Genava*, 8, Ginebra 1960, págs. 283-296. J. J. Finkelstein, *Ammisaduqa's Edict and The Babylonian «Law Codes»*, en *JCS*, 15 (1961), págs. 91-104. Sobre el concepto (paralelo a *mīšarum*) de *andurarum* (sum. *AMA.[AR.]GI 4*), heb. *dĕrōr* (Lv 25,10-15; Jer 34,8 y sigs.; Ez 46,17), cf. J. Lewy, *The Biblical Institutions of «dĕrōr» in the Light of Akkadian Documents*, en *ErI*, 5 (1958), págs. 21-31. [G] → **Babilonia**, § 3 *b*.

Tal vez Hammurabi no haya sido un gran general. Resalta, en cambio, su gran prudencia política, como lo revelan los archivos diplomáticos de Mari, que aluden a sus relaciones con los fuertes estados contemporáneos y con los turbulentos nómadas de la periferia. Hammurabi centralizó el poder, pero no de una manera absorbente. El rey estaba representado en los distritos por sus



Parte superior de la estela que contiene el Código de Hammurabi. En ella aparece el rey, de pie, con un gesto de plegaria ante el dios-sol Šamaš



Código de Hammurabi. Detalle de la inscripción cuneiforme, que aquí aparece en tamaño más ampliado

gobernadores o funcionarios, que aseguraban la administración, y con quienes mantenía un contacto epistolar constante. Se conservan más de doscientas cartas procedentes de su cancillería. Hammurabi asombra más que Šamši-Adad o que Zimri-Lim por su incansable actividad, tanto externa como interna. Fue un organizador enérgico, previsor. Se interesó por la gloria del país como por el bienestar del pueblo. Mantuvo el orden religioso, pero secularizó (innovando) el derecho y la administración[A].

De nadie mejor que de Hammurabi se puede aseverar que unificara a Sumer y Acad política y socialmente. Muy bien pudo llamarse «Rey de las Cuatro Regiones». Símbolo de esto es la unidad de lengua (el acádico, idioma internacional) y de religión[B]. Como se ha dicho con justicia, Hammurabi tiene en la historia del Oriente un solo personaje semejante, Nabucodonosor II, tambián de Babilonia[C].

[A]H. Schmökel (cf. bibl.), pág. 92 y sigs. R. Harris, *On the Process of Secularization under Hammurapi*, en *JCS*, 15 (1961), págs. 117-120. [B]H. Schmökel, *Hammurabi und Marduk*, en *RA*, 53 (1959), págs. 183-204 (→ **Babilonia**, § 7). [C]Íd. (cf. bibl.), pág. 96.

Bibl.: F. M. Th. Böhl, *King Hammurabi of Babylon in the Setting of His Time*, Amsterdam 1946 y en «*Opera Minora*», Groningen 1953, págs. 339-363. H. A. Brongers, *Hammurabi*, La Haya 1947. D. O. Edzard, *Die «zweite zweischenzeit» Babyloniens*, Wiesbaden 1957. J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, París 1957. J. Schmökel, *Hammurabi von Babylon, Die Errichtung eines Reiches*, Munich 1958. W. F. Leemans, *Legal and Administrative Documents of the Time of Hammurabi and Samsuiluna*, Leiden 1960. A. Sjöberg, *Ein Selbstpreis des Königs Hammurabi von Babylon*, en *ZA*, 54 (1961), págs. 51-70.

S. CROATTO

HAMMURABI, Código de. Colección jurídica redactada en acádico por orden de Hammurapi (forma preferible a la de Hammurabi), soberano de Babilonia desde 1792 a 1750 A.C., según S. Smith, o de 1728 a 1686, según A. Albright. La identificación de este soberano con ᵓAmrāfel, rey de Šinᶜār (Gn 14,9) ya no se admite generalmente, debido a la falta de pruebas, pero la cuestión está pendiente de esclarecimiento.

El Código de Hammurabi está grabado en una estela de diorita, de 2,25 m de alto. En la parte superior, en un relieve, figura el monarca frente a Šamaš, dios solar y de la justicia. El monumento debió de erigirse primitivamente en el templo de Šamaš en Sippar, desde donde un rey de Elam, Šutruk-naḫḫunte (*ca.* 1150 A.C), lo trasladó como trofeo a Susa. Lo descubrió en 1901-1902 la misión arqueológica francesa, que lo transportó al museo del Louvre. El Código de Hammurabi, que se ha convertido en el texto clásico de la literatura jurídica de Babilonia y Asiria, se conoce asimismo a través de los fragmentos de numerosos ejemplares en tablillas, que datan del siglo XVIII al VI A.C.

Este texto no es un código en la acepción moderna del término, sino una colección de jurisprudencia, en que el juez puede inspirarse pronunciando el derecho, lo que explica la oposición en ciertos puntos, entre las normas del mismo y la práctica jurídica contemporánea. Abarca, entre un prólogo extenso y un largo epílogo,

Código de Hammurabi, col. 5, lins. 14-35			
	Original	Transcripción	Traducción
14		I-nu-ma	Cuando
15		ilMarduk (amar-ud)	Marduk
16		a-na šu-te-šu-ur ni-ši	para regir al pueblo,
17		mātim u-si-im	para que a la tierra salud
18		šu-ḫu-zi-im	hiciera obtener,
19		u-wa-e-ra-an-ni	me envió,
20		ki-it-tam	derecho
21		u mi-ša-ra-am	y leyes
22		i-na pī mā-tim,	en la lengua de la tierra
23		aš-ku-un,	redacté,
24		ši-ir ni-ši u-ṭi-ib.	a la salud del pueblo atendí.
25		i-nu-mi-šu:	Por lo tanto:
26		šum-ma a-wi-lum a-wi-lam	Si alguno a otro
27		u-ub-bi-ir-ma	acusare y
28		ne-ir-tam e-li-šu	homicidio sobre él
29		id-di-ma	echare, pero
30		la uk-ti-in-šu,	no le convenciera,
31		mu-ub-bi-ir-šu	su acusador
32		id-da-ak	sea muerto.
33		šum-ma a-wi-lum	Si alguno
34		ki-iš-bi	de hechizo
35		e-li a-wi-lim id-di-ma,	sobre otro sospecha echare,

algo más de 270 artículos, numerados por el primer editor, el P. Scheil. La numeración es segura y constante desde 1 a 65; después de una laguna de una veintena de artículos, correspondiente a una sección del texto borrado por los elamitas, prosigue arbitrariamente en 100 y llega hasta 262. Los otros ejemplares del Código han permitido colmar, casi por entero, la laguna.

Los artículos del Código de Hammurabi pueden agruparse en bastantes epígrafes: 1. Ultrajes contra la magistratura (1-5). 2. Delitos contra la propiedad (6-25). 3. Bienes raíces (26-K). 4. Comercio (L-126). 5. Familia (127-194). 6. Violencias contra las personas (195-214). 7. Actividades profesionales (215-240). 8. Explotación agrícola (241-273). 9. Salarios y locación (274-277). 10. Esclavos (278-282). Todos los artículos están redactados de forma casuística (como Éx. 21,22).

El Código de Hammurabi no es una colección enteramente original; la redacción de sus artículos se aproxima a veces a la de los códigos precedentes, pero su estructura ofrece un mayor rigor. Pudiera ser que todos estos códigos reflejen sencillamente la costumbre.

Existen entre el de Hammurabi y la legislación bíblica semejanzas notables en la definición de los delitos, el establecimiento de las penas y, en ocasiones, incluso en el orden de los artículos; pero la disposición de las materias entre los títulos puede diferir mucho de una parte y de otra. Sin embargo, no se ha probado que haya influencia del Código de Hammurabi; más aún, las semejanzas no salen jamás de los límites de la vida agrícola o seminómada, y pudieran remontarse al derecho consuetudinario semítico. Con todo, el prestigio de la literatura clásica babilónica fue tal, que el Código de Hammurabi pudo servir de modelo en Palestina.

Bibl.: V. SCHEIL, *Mémoires de la Délégation en Perse*, IV, París 1902, págs. 11-80, 1.ª edición, con fotografía del texto. R. HARPER, *The Code of Hammurabi*, Chicago 1904, la mejor edición del texto cuneiforme. J. KOHLER, F. PEISER, A. UNGNAD, P. KOSCHAKER, *Hammurab's Gesetz*, Leipzig 1906-1923, en 8 vols., agrega los documentos de la práctica jurídica. J. PLESSIS, *Babylone et la Bible, Legislation*, en *DBS*, I (1928), cols. 800-815. A. DEIMEL, *Codex Hammurabi*, Roma 1953, muy buena edición, en 4 fascículos, para uso de los estudiantes. G. R. DRIVER - J. C. MILES, *The Babylonian Laws*, Oxford 1952-1954, último comentario aparecido, en 2 vols. *ANET*, págs. 163-166, última traducción.

G. GOOSSENS

HĀMŌN. Forma hebrea variante del nombre completo de → **Bá'al Hāmōn**.

HĂMŌN GŌG («multitudes de Gōg»; πολυάνδριον τοῦ Γώγ; Vg. *Vallis multitudinis Gog*). Valle mencionado por Ezequiel en su profecía contra Gōg[1]. En él, que antes se llamaba de hā-ʿŌbĕrīm, serán sepultados los ejércitos de Gōg. Ezequiel marca una zona fuera de las fronteras de Israel, para que no haya contaminación para su pueblo por los muertos[2]. No hay pruebas suficientes para localizar este valle en el de ʿĂbārīm (como algunos sustentan) o en cualquier otro. Podría ser un argumento el hecho de que en el de ʿĂbārīm exista un gran número de sepulturas megalíticas, por lo que el *ʿōbĕrīm* («los que pasan») del pasaje podría corregirse en ʿĂbārīm. Igualmente es dudosa la existencia de → **Hămōnāh**, población situada en tal valle.

[1]Ez 39,11-12. [2]Ez 39,14-15.

Bibl.: ABEL, II, pág. 259. R. AUGÉ, *Ezequiel*, en *La Biblia de Montserrat*, XV, 1.ª parte, Montserrat 1955, págs. 348-349. *Miqr.*, II, col. 851. SIMONS, § 1438.

R. SÁNCHEZ

HĂMŌNĀH («multitud», «pompa»; πολυάνδριον; Vg. *Amona*). Ciudad cerca de la cual está el valle de → **Hămōn Gōg**[1]. Hămōnāh parece ser una glosa, pues interrumpe la conexión del texto. Es posible que haya existido una población de tal nombre (Báʿal Hămōn tal vez haya de relacionarse con ella), en la región de dicho valle, aunque se ignore totalmente donde se hallaba.

[1]Ez 39,16.

Bibl.: ABEL, II, págs. 259, 342. R. AUGÉ, *Ezequiel*, en *La Biblia de Montserrat*, XV, 1.ª parte, Montserrat 1955, pág. 350. F. MICHAÉLI, en *BP*, pág. 585, n. 16. SIMONS, § 1439.

G. SARRÓ

ḤĂMŌR («asno»; Ἐμμώρ; Vg. *Hemor*). Señor de la ciudad de Siquem, cuyo hijo, también llamado → **Siquem**, violó a → **Dina**, hija de Jacob[1]. El episodio muestra algunas divergencias en el relato, lo que haría suponer dos relaciones diferentes: una yahwista y otra elohista.

Enterados del hecho Simeón y Leví, hermanos de Dina, planean vengarse de la ofensa inferida a su hermana y, de rechazo, a ellos mismos. Parecen acceder a los deseos de Siquem, que solicita casarse con Dina, para lo cual le imponen como requisito fundamental el circuncidarse él y los suyos. Lo hacen así y cuando a los dos días de efectuada la operación, los varones se encontraban impedidos por la fiebre, los hermanos de Dina irrumpen en la ciudad, matan a todos los varones (incluido Ḥămōr) y rescatan a su hermana.

La heredad de Ḥămōr vuelve a mencionarse de forma incidental en otros dos pasajes del AT[2] y uno del NT[3]. Este último, que habría de ser una repetición de un pasaje del libro de Josué, trastoca los hechos y nombres en él descritos.

[1]Gn cap. 34. [2]Jos 24,32; Jue 9,28. [3]Act 7,16.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 401-405. J. LEAL, *Hechos de los Apóstoles*, en *La Sagrada Escritura*, II, Madrid 1962, pág. 58.

D. VIDAL

ḤAMRAH, Ğebel el-. Según algunos geógrafos de Palestina, elevación de terreno con la que parece más plausible identificar el monte → **Hōr**.

ḤAMRĀN (Ἑμερών; Vg. *Hamran*). Grafía variante de → **Ḥemdān** en el libro de las Crónicas.

1 Cr 1,41.

ḤĀMŪL («apiadado»; El. *yḥmwl*; Ἰεμουήλ; Vg. *Hamul*). Hijo de Péreṣ y nieto de Judá[1]. En el censo de los israelitas llevado a cabo en el desierto, se le menciona como fundador de la familia de los hamulitas[2].

[1]Gn 46,12; 1 Cr 2,5. [2]Nm 26,21.

Bibl.: A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, pág. 69. NOTH, 495, pág. 181.

M. GRAU

ḤĂMŪṬAL (k. *ḥămîṭal,* et.?; 'Αμιτάλ, 'Αμειτάαλ; Vg. *Amital*). Hija de Jeremías de Libnāh[1], mujer del rey Josías y madre de los monarcas de Judá, Joacaz[2] y Sedecías[3].

[1]2 Re 23,31; 24,18. [2]2 Re 23,31. [3]2 Re 24,18; Jer 52,1.

Bibl.: NOTH, 496, págs. 39, 79.

J. A. PALACIOS

HANAMEEL. En la Vg., el tío del profeta Jeremías, llamado → **Ḥănam'ēl** en el T. M.

ḤĂNAM'ĒL («Dios fue compasivo»; 'Αναμεήλ; Vg. *Hanameel*). Hijo de Šallūm y tío del profeta Jeremías, quien compró un campo que poseía en ʿĂnātōt, sobre el que tenía derecho de propiedad y de rescate.

Jer 32,7-12.

Bibl.: NOTH, 505, págs. 21, 94, 187. *Miqr.*, III, cols. 216-217.

G. SARRÓ

ḤĀNĀN (abr. de → **Ḥănanyāh[ū]**; as. *ḫanūnu, ḫannūnu*; 'Ανάν; Vg. *Hanan*). Nombre de nueve personas del AT:

1. Sexto hijo de Šāšāq, uno de los jefes de la tribu de Benjamín[1], que, según el texto actual, vivía en Jerusalén[2].

2. Sexto y último de los hijos de ʿĀṣēl, de la descedencia de Saúl, de la tribu de Benjamín[3].

3. Hijo de Maʿăkāh, o tal vez maakatita, es decir, natural de Maʿăkāh, en el territorio de la tribu Dan[4], o de la ciudad de 'Ābēl Bēt Maʿăkāh, al oeste de Bānyās. Figuró entre los héroes del rey David[5]. No aparece en la lista paralela de los mismos del segundo libro de Samuel.

4. Jefe de una familia de netineos, o servidores del Templo, que regresaron con Zorobabel. En el texto sagrado se hace mención de sus hijos[6].

5. Uno de los levitas que asistieron a Esdras en la lectura de la Ley al pueblo[7]. Quizás se trate del mismo que se menciona entre los firmantes del pacto de la renovación de la Alianza[8].

6-7. Dos de los jefes del pueblo que firmaron la renovación de la Alianza con Dios[9].

8. Hijo de Zakkūr y nieto de Matanyāh, ayudante de sacerdote Šelemyāh, del escriba Ṣādōq y del levita Pĕdāyāh, prefectos de los almacenes de provisiones. Por ser reputado honesto, Nehemías le designó para distribuir a los levitas los diezmos de vino, aceite y trigo, que había en la casa de Dios[10].

9. Hijo de Yigdalyāhū, a cuyos aposentos en la Casa del Señor llevó Jeremías, siguiendo una indicación divina, a los rekabitas, a fin de probar al pueblo la fidelidad de éstos en cuestión de bebidas, y mostrar así a los israelitas su desobediencia al Señor, contraria al ejemplo propuesto. El texto dice que los rekabitas fueron llevados a «los aposentos de los hijos de Ḥānān, hombre de Dios, los cuales estaban al lado de los aposentos de los príncipes»[11]. El apodo de «hombre de Dios» se usa frecuentemente para designar a los profetas, especialmente a Eliseo. El sentido de este caso es incierto. Quizás se trate de un vidente, un profeta o de un hombre que obraba milagros. Ya que sus hijos pusieron un aposento a la disposición de Jeremías, se puede suponer que la familia era amiga o favorable al profeta.

[1]1 Cr 8,23. [2]1 Cr 8,28. [3]1 Cr 8,38; 9,44. [4]2 Sam 10,6. [5]1 Cr 11,43. [6]Esd 2,46; Neh 7,49. [7]Neh 8,7. [8]Neh 10,10 (11). [9]Neh 10,23.27. [10]Neh 13,13. [11]Jer 35,4.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Leipzig 1914, pág. 284. NOTH, 506, págs. 22, 187. *Miqr.*, III, col. 217.

B. M.ª UBACH

ḤĂNAN'ĒL, Torre de (heb. *migdal ḥănan'ēl,* «la torre de Ḥănan'ēl» [= «Dios fue misericordioso»]; πύργος 'Ανανεήλ; Vg. *turris Hananeel*). Una de las torres de la parte septentrional de la muralla de Jerusalén.

Neh 3,1; 12,39; Jer 31,37; Zac 14,10.

D. VIDAL

ḤĂNĀNĪ (abr. de → **Ḥănanyāh[ū]** 'Ανανί, 'Ανανίας; Vg. *Hanani*). Nombre de cinco personajes del AT:

1. Hijo de Hēmān y jefe de la decimoctava clase de músicos del Templo de las veinticuatro establecidas en tiempo de David[1].

2. Padre del profeta Yēhū' que profetizó contra Baasa, rey de Israel[2]. También era vidente. Reprochó a Asa de Judá su alianza con los arameos y el rey se encolerizó y le encarceló[3].

3. Sacerdote e hijo primogénito de 'Immēr. Estuvo casado con una mujer extranjera, a la que tuvo que repudiar por orden de Esdras[4].

4. Uno de los hermanos de Nehemías y jefe de los habitantes de Jerusalén al regreso de la Cautividad[5]. Más tarde, él y Ḥănanyāh, alcaide de la ciudadela jerosolimitana, tuvieron a su cargo el gobierno de las puertas de la ciudad[6].

5. Músico, hijo de sacerdote, que intervino en la dedicación de la muralla de Jerusalén en el tiempo de Nehemías[7].

[1]1 Cr 25,4.25. [2]1 Re 16,1.7; 2 Cr 19,2; 20,34. [3]2 Cr 16,7-10. [4]Esd 10,20. [5]Neh 1,2. [6]Neh 7,2. [7]Neh 12,36.

Bibl.: NOTH, 507, págs. 38, 187, 243. *Miqr.*, III, cols. 217-218.

P. ESTELRICH

HANANÍA(S). Nombre castellanizado, sobre la forma nominal de la traducción de san Jerónimo, de diversos personajes llamados → **Ḥănanyāh(ū)** en el AT hebreo.

ḤĂNANYĀH(Ū) («Yahweh ha dado gracia»; El. *ḥnnyh*; Mur. *ḫananiyama*; 'Ανανία; Vg. *Ananias, Hananias, Hanania*). Nombre propio de quince personajes bíblicos:

1. Un benjaminita, mencionado en la segunda genealogía que se da de su tribu. Fue hijo de Šāšāq y jefe de una familia[1].

2. Levita, sexto hijo de Hēmān, músico del rey David, encargado de cantar las alabanzas del Señor en el Templo. Ejercía su oficio junto con los hijos de 'Āsāf y Yĕdūtūn, según el orden que había prescrito David para cumplir el ministerio litúrgico del Templo. Era Ḥănanyāh el decimosexto de los cantores, en el orden

obtenido por suerte, y cumplía su cometido con sus hijos y hermanos, en número de doce[2].

3. Uno de los jefes o generales del rey Ozías de Judá, quien hizo organizar su ejército por tropas, contadas según el censo que de ellas hicieran el secretario Yĕʿīʾēl y el comisario Maʿăśēyāhū, a las órdenes de Ḥănanyāhū[3].

4. Padre de Ṣidqiyyāhū, hombre destacado o funcionario real, contemporáneo de Jeremías durante el reinado de Joaquim[4].

5. Pseudoprofeta, natural de Gabaón, de la tribu de Benjamín. En el cuarto año del reinado de Sedecías, se levantó contra el profeta Jeremías y, en presencia del vulgo y de los sacerdotes, profetizó que el pueblo y los vasos de la casa del Señor volverían de la Cautividad en el plazo de dos años, vaticinio cuya verdad Jeremías puso en duda. Por esta falsa profecía, Ḥănanyāh oyó del profeta de Dios la predicación de su muerte para poco tiempo después. De hecho, murió dos meses más tarde[5]. La denominación *nābīʾ* («profeta») que acompaña al relato, y se da indiferentemente en el T. M. a Jeremías y a Ḥănanyāh, se omite en los LXX, menos en el ver. 1, donde se traduce por *pseudoprofeta*, ψευδοπροφήτης. Ḥănanyāh quizás perteneciera a la clase sacerdotal, ya que había nacido en una ciudad sacerdotal[6]. De él sólo se sabe lo que narra el libro de Jeremías en el cap. 28.

6. Abuelo (o antepasado) de Yirʾiyyāh, que no debe confundirse con el pseudoprofeta, enemigo de Jeremías antes citado. Su nieto —el citado Yirʾiyyāh, hijo de Šelemyāh— guardaba la puerta de Benjamín, en Jerusalén, cuando tuvo que arrestar al profeta Jeremías, bajo la acusación de que quería pasarse a los caldeos, de quienes sería cómplice[7].

7. Un hijo de Zorobabel, mencionado en las genealogías de la tribu de Judá. Tenía un hermano, llamado Mĕšullām, una hermana, Šĕlōmīt, y cinco hijos (según texto de los LXX)[8].

8. El segundo de los cuatro hijos de Bēbay, que, a instancias de Esdras, con motivo de su matrimonio mixto, tuvo que renunciar a su mujer por ser extranjera al terminar la Cautividad de Babilonia[9].

9. Un hijo de Šelemyāh, que contribuyó a la reconstrucción de la muralla de Jerusalén[10].

10. Sacerdote, mencionado en la dedicación de los muros de Jerusalén con otros seis, que tocaban las trompetas[11].

11. Hombre que intervino en la restauración de los muros de Jerusalén por el lado de la puerta de Efraím. Se dice que era perfumista o elaborador de ungüentos[12].

12. Jefe del pueblo que firmó en tiempo postexílico el pacto de la renovación de la Alianza, con otros personajes, sacerdotes y levitas[13].

13. Jefe de la *bīrāh*, que era la fortaleza o ciudadela de Jerusalén, situada en el ángulo nordoccidental del Templo, puesto de vigilancia del santuario y la muralla. Según atestigua el mismo Nehemías, era «hombre superior a muchos por su fidelidad y por su temor de Dios»[14].

14. Sacerdote, padre de familia, en los días del sumo sacerdote Yōyāqīm, hacia los años 498-455, dentro del período persa[15].

15. Uno de los tres jóvenes de la tribu de Judá, mencionado en el libro de Daniel, junto con Mīšāʾēl y ʿĂzaryāh, a quien le fue impuesto el nombre de Šadrak[16].

[1] 1 Cr 8,24. [2] 1 Cr 25,4-8.23. [3] 2 Cr 26,11. [4] Jer 26,12. [5] Jer 28, 1-17. [6] Jos 21,17. [7] Jer 37,13-14. [8] 1 Cr 3,19.21. [9] Esd 10,28. [10] Neh 3,30. [11] Neh 12,41. [12] Neh 3,8. [13] Neh 10,24. [14] Neh 7,2. [15] Neh 12,12. [16] Dan 1,6 y sigs., cf. 1 Mac 2,59.

Bibl.: K. L. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, pág. 285. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, *s. v.* Noth, 508, págs. 21, 35, 187. *Miqr.*, III, cols. 218-219.

B. M.ª Ubach

ḤĀNĒS. Ciudad situada en el Medio Egipto, 16 km al suroeste de la actual Benī Suyf. Fue en la época grecolatina cuando, convertida en provincia, tomó el nombre de Ἡρακλεόπολις Μεγάλη. Inicialmente, en el tiempo de los faraones, bajo cuya dinastía XX alcanzó gran importancia, recibió el nombre de *henensūten*. Los coptos la cambiaron en *ahnīs*, pero no es raro que muchas veces la combinan en su literatura con el griego: *irakleos*: *ti baki* («la ciudad») *ahnīs*. En el siglo XI aún era sede episcopal. Actualmente no se conservan de la antigua metrópoli más que unas escasas ruinas, pero han surgido en los alrededores dos villorrios árabes que conservan su nombre: Ahnās el-Madīnah y Ahnās el-Ḥaḍirah. En este lugar, según una inexplicable tradición local, habría nacido Jesucristo. Qalqašandī transmitió la noticia, que traducida por Wünstenfeld dice: *In Jesus Marias Sohn dort geboren sei in dem District Ahnäs, der unter den älteren Districten von Ägypten vorkommen wird, und dass die Palme der Maria in Ahnas zu seiner Zeit noch stand.* («Que Jesús, el hijo de María había nacido allí, en el distrito Ahnās, que aparece entre los más antiguos distritos de Egipto, y que la palmera en Ahnās todavía persistía en su tiempo»). De la palma de María a que alude el texto, hace amplia referencia el Corán: «Ella quedó encinta y se retiró con el *niño* a un lugar apartado. Le llegaron los dolores del parto junto al tronco de una palmera. Exclamó: "¡Ojalá hubiese muerto antes de esto y estuviese completamente olvidada!" Pero Gabriel desde abajo le gritó: "¡No te entristezcas! A tus pies ha puesto el Señor un arroyuelo. Sacude hacia ti el tronco de la palmera: caerán para ti dátiles maduros"» (*Corán*, 19,22-25; según traducción de J. Vernet). Esta misma palma aparece mencionada en otra tradición, referida por al-Maqrīzī en el siglo XV, situándola en la región de el-Gizeh, junto al Cairo. Los musulmanes la han tenido en cuenta para dar a Cristo el título de «Señor de la palma» (*ḏu-l-naḫlah*). No es improbable que la pretensión sobre la natividad del Señor en Ḥānēs (*Heracleópolis Magna*), haya estado inspirada en otra puramente egipcia, pero de tiempos faraónicos, sobre la creación del mundo y sobre la aparición de los primeros seres vivientes en Hermópolis Magna, la actual el-Ašmūnain: «Fue en este lugar donde todo tuvo su origen». De este modo, el origen egipcio del *primer Adán* y del *segundo Adán* aparece ingeniosamente combinado. Sin embargo, su base no

descansa más que en una premisa sin ningún fundamento.

Bibl.: ANBĀ SEVERO IBN AL-MUQAFFA', *Histoire des conciles*, en *POr*, 6, pág. 489. P. CASANOVA, *Les noms coptes du Caire et leur localités voisines*, en *BIFAO*, 1 (1901), págs. 139-244. E. AMÉLINEAU, *La Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, París 1893, págs. 541-549. G. LEFÉBVRE, *Le tombeau de Petosiris*, II, El Cairo 1923. pág. 102. *El Corán*, traducción y prólogo de J. VERNET, Barcelona 1953, pág. 182. G. GIAMBERARDINI, *Il Natale nella Chiesa Copta*, El Cairo 1958, págs. 14-15.

G. GIAMBERARDINI

HANIEL. Uno de los jefes de la tribu de Aser y un hombre manasita, según la Vg. Este nombre corresponde al hebreo → **Ḥannī'ēl.**

ḤANNĀH. Nombre hebreo de distintas mujeres llamadas corrientemente → **Ana.**

ḤANNĀTŌN («gracioso»?, «considerado con favor»?; 'Αμώθ; 'Ενναθώθ [A]; Vg. *Hanathon*). Ciudad fronteriza de la tribu de Zabulón, situada en el camino que iba de 'Akkō a Megiddo. La citan las cartas de Tell el-'Amārnah con el nombre de *ḥinatuna*. Albright la ha identificado con el Tell Harbağ, situado en el Wādī el-Malik; otros, fundándose en indicios filológicos, la han localizado en Kafr 'Anān o en Deir Ḥannā; y, en fin, la identificación más aceptada por la generalidad es la de Tell el-Badawiyah, en el borde occidental de Sahl el-Baṭṭōf, que estuvo habitado desde el Bronce II.

Jos 19,14.

Bibl.: ABEL, II, pág. 343. *Miqr.*, III, cols. 220-221. SIMONS, § 329.

P. ESTELRICH

ḤANNĪ'ĒL («Dios es gracia»; El. *ḥnyh*; fen. *ḥnb'l*; sudar. *ḥann'il, ḥanan'il*; 'Ανειήλ). Nombre de dos personas del AT:

1. (Vg. *Hanniel*). Hijo de 'Ēfōd, de la tribu de Manasés, que intervino en la distribución de la Tierra Prometida[1].

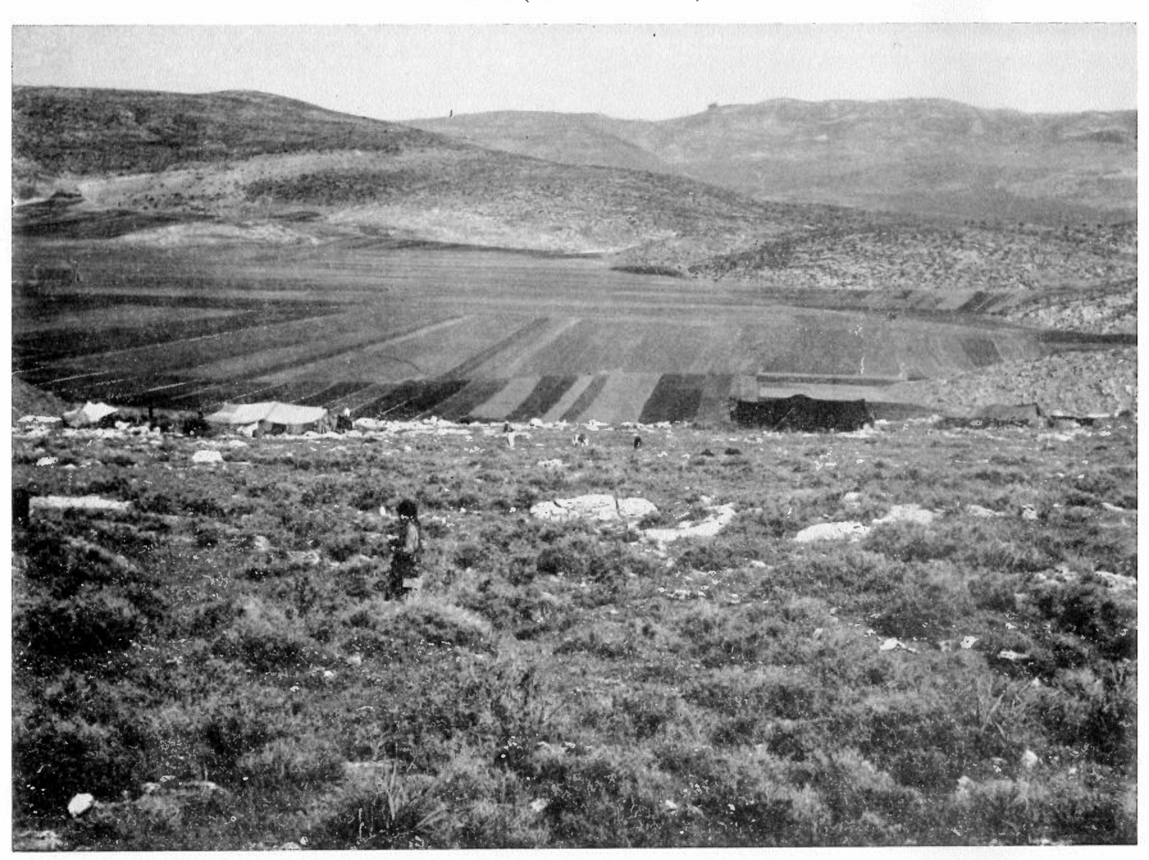
2. (Vg. *Haniel*). Hijo segundo de 'Ullā'. Fue jefe de familia y uno de los hombres valientes de la tribu de Aser[2].

[1] Nm 34,23. [2] 1 Cr 7,39.

Bibl.: A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, pág. 288. NOTH, 504. págs. 35, 92, 187. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 229. Z. S. HARRIS, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, pág. 103.

M. D. RIEROLA

Valle de Bēt Neṭōfāh, que ha dado nombre, por contracción, a la llanura de Sahl el-Baṭṭōf. En él se hallaba Ḥannātōn, mencionada en un fragmento de los anales de Tiglatpileser entre las ciudades conquistadas en Galilea. (Foto *Orient Press*)





Ammán. Vista parcial del teatro romano y de la ciudad. En tiempos davídicos recibía el nombre de Rabbat ʿAmmōn y era la capital de los territorios del rey Ḥānūn. (Foto P. Termes)

ḤANŌK (ʼΕνώχ; Vg. *Henoch*). Nombre de varios personajes bíblicos. Entra además en la composición del título de varios libros apócrifos (→ **Enok**).

HANÓN. Rey de los ammonitas, que ordenó injuriar a los representantes de David. → **Ḥānūn.**

ḤĂNUKKĀH. → **Dedicación, Fiesta de la.**

ḤĀNŪN («que ha recibido misericordia»; as. *ḫanūnu*; Vg. *Hanun*). Nombre de tres personajes del AT:

1. (ʼΑννών; Vg. *Hanon*). Hijo de Nāḥāš, rey de los ammonitas[1]. Nāḥāš, o quizás su padre, había sido derrotado en una ocasión por Saúl[2]. En cambio, Nāḥāš se había mostrado favorable en alguna ocasión, que se desconoce, a David. Debido a esta buena amistad, al morir Nāḥāš, envió David embajadores a Ḥānūn, para darle el pésame por la muerte de su padre. Pero la visita fue interpretada mal por los príncipes de los hijos de ʿAmmōn, diciendo que los enviados iban para explorar la capital de Rabbat ʿAmmōn y poder destruirla. Por esta causa, el rey afrentó a los embajadores israelitas haciendo que les rapasen la mitad de las barbas y que sus vestidos talares fuesen cortados hasta la mitad de las nalgas. David ordenó que sus enviados permanecieran en Jericó y declaró la guerra a Ḥānūn. Envió contra él un fuerte ejército formado por lo más selecto de sus tropas al mando de Joab. A pesar de la ayuda prestada por los sirios, los ammonitas fueron destrozados y la capital del reino, Rabbat ʿAmmōn, fue conquistada[3]. De aquí se originaron otras guerras contra los hijos de ʿAmmōn y la toma definitiva de sus posesiones[4].

2. (ʼΑνούν). Israelita que, con los habitantes de Zānōaḥ, después de la cautividad de Babilonia, reparó la puerta llamada del Valle, al lado occidental de Jerusalén, y construyó hasta 1000 codos (unos 500 m) de muro[5].

3. (ʼΑνώμ). Israelita, sexto hijo de Ṣālāf, que colaboró en la reconstrucción del muro de Jerusalén, por la parte occidental del Templo, en tiempo de Nehemías[6].

[1] 2 Sm 10,1-2. [2] 1 Sm cap. 11. [3] 2 Sam 10,1-19; 1 Cr 19,1-14. [4] 2 Sam 10-12; 1 Cr 11,1 y sigs.; 20,1-3. [5] Neh 3,13. [6] Neh 3,30.

Bibl.: K. L. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, pág. 86. Noth, 503, pág. 187. *Miqr.*, III, col. 211.

M. V. ARRABAL

HÁPAX LEGÓMENA (ἅπαξ λεγόμενα, «dichos una sola vez»). Son las palabras bíblicas que aparecen en una sola ocasión:

En el AT hebreo. Pueden ser vocablos completamente aislados, como *sakkīn*, «cuchillo»[1], *śekwī*, «ibis»[2], *rzm*, «pestañear»[3] y *šsp*, «descuartizar»[4]; o formaciones insólitas de raíces corrientes, como *śēb*, «vejez»[5], en lugar de la frecuente *śēbāh*; *qōr*, «frío»[6], en vez de la más común *qārāh*, y *śyd*, «encalar», «enlucir»[7], derivada del nombre vulgar *śīd*, «cal». Un tercer tipo lo constituyen palabras que aparecen en un solo pasaje con una

acepción por completo distinta de la usual. Así, por ejemplo, *śáʿar* tiene tres veces el significado de «pavor», pero una sola el de «tempestad»[8]; *šáʿar* suele significar «puerta», pero en una ocasión equivale a «vez» o «medida»[9].

[1]Prov 23,2. [2]Job 38,36. [3]Job 15,12. [4]1 Sm 15,33. [5]1 Re 14,4. [6]Gn 8,22. [7]Dt 27,2.4. [8]Is 28,2. [9]Gn 26,12.

Los hápax legómena de los dos primeros géneros oscilan en el AT entre cien y doscientos. El número, sin embargo, no tiene importancia alguna, porque algunas palabras que se presentan en más de una ocasión son también hápax legómena, pues aparecen siempre en el mismo contexto. Por ejemplo, la forma *raḥṣāh*, «baño», se da dos veces[1] en un verso repetido con una leve variación; los tres vocablos *šenhābîm*, *qōfîm*, *tukkîyîm*, «marfil, monos y pavos reales», se hallan en dos pasajes[2], como enumeración de objetos exóticos, y en ninguna otra parte.

[1]Cant 4,2; 6,6. [2]1 Re 10,22; 2 Cr 9,21.

En cuanto al tercer tipo, la lista de los hápax legómena de significado, ve crecer sin descanso su cifra, a medida que los especialistas utilizan otros idiomas semíticos en la elucidación de pasajes difíciles. El hápax legómenon presenta una particular complejidad en la interpretación bíblica, porque no puede utilizarse en su caso uno de los medios más seguros de establecer la acepción, es decir, la comparación del uso de la voz en diferentes contextos. A más de esto, indudablemente, las palabras raras sufrieron más el efecto de la tradición que las comunes; a menudo los copistas las corrompieron, y su significado se había olvidado en la época de las primeras versiones, de modo que su interpretación tradicional presenta muchas variantes e improbabilidades. Éste es el motivo de que despertaran la atención en fecha temprana. Saʿadyāh Gāʾōn (882-942 d.C.) escribió un tratado sobre setenta hápax legómena (*Tafsîr al-sabʿîna lafẓah*). Los estudiosos acometen el problema principalmente por medio de la gramática comparada, o sea buscando en otras lenguas semíticas palabras o raíces que correspondan fonéticamente al hápax legómenon hebreo y le proporcionen un significado satisfactorio en el contexto del AT. El aumento del conocimiento de idiomas contemporáneos, emparentados o no con el hebreo, ha probado que no pocos hápax legómena son vocablos extranjeros, los cuales pueden explicarse con referencia a los lenguajes de que se tomaron en préstamo. Así parece haberse dilucidado la significación de *śĕkîyōt* en Is 2,16, relacionándolo con la tardía palabra egipcia *škty*, «barca». Pero está por descifrar el sentido de muchos hápax legómena. Nótese que no hay motivo para creer que fueran, en realidad, vocablos poco corrientes en el hebreo bíblico. Quizá sea ello cierto en lo que a algunos respecta; pero, en muchos casos, su rareza se debe probablemente al hecho de que no hubo más ocasión de emplearlos en el límite contexto bíblico, de la misma manera que no aparecen en el AT un sinfín de palabras que posiblemente existieron en el hebreo bíblico.

C. RABIN

HAPLOGRAFÍA (der. de ἁπλοῦς, «simple», y γράφω, «escribir»). La haplografía o «escritura simplificada» es una falta o error en la transmisión del texto, debida a una alteración del original y realizada por el amanuense, que consiste en suprimir una palabra, sílaba o letra cuando coinciden dos contiguas iguales. Se da principalmente cuando una palabra termina con la misma letra o letras con que comienza su inmediata subsiguiente. La haplografía se produjo con más frecuencia en la escritura seguida, en la que las palabras no se separan entre sí, como fueron principalmente el texto consonántico hebreo y la escritura uncial o mayúscula griega. Si el texto es puramente consonántico, el error se acrece al vocalizarse luego falsamente los elementos nuevos, por añadir lo que falta. Ejemplos:

I. En hebreo. 1. Aparece un nuevo sufijo. Sal 59,5 dice en su forma actual:

«No hay en mí delito ni pecado, oh Yahweh;
sin culpa [suya ellos] corren y se aprestan [contra mí]»;

lo cual implicaría una oposición entre los dos elementos paralelísticos. Es muy posible que las palabras *blyʿwnyrwṣwn* (*bĕlî ʿāwōn yĕrûṣûn*) sean una corrupción haplográfica de *blyʿwnyyrwṣwn* (*bĕlî ʿăwōnî yĕrûṣûn*), que es decir, «sin culpa *mía* corren [ellos contra mí]».

2. Aparece una nueva palabra. Is 40,12, en el T. M., tiene:

«¿Quién ha medido las aguas con el cuenco de su mano
y ha mesurado los cielos con su palma?»

que en el original hebreo consonántico es:

mymddbšʿlwmym
wšmymbzrttkn;

pero uno de los manuscritos hallados en el desierto de Judá lee al final de la primera línea *myym*, que resuelto da *mē(y) yām*, «aguas *del mar*», lo cual está más en consonancia con el contexto, pues mejora ritmo y paralelismo. Un copista muy antiguo debió de suprimir inadvertidamente uno de los dos *yōd* y se obtuvo por simplificación o haplografía una mala lectura.

3. Cambio de forma verbal. El Sal 57,4 dice, en el T. M. actual:

«Envíe desde el cielo y me salve;
ha llenado de oprobio a los que me acosan»,

que en hebreo consonántico es:

yšlḥmšmymwywšyʿny
ḥrfšʾfy.

Considerando la existencia de una haplografía entre la palabra final del primer dístico y la que comienza en el segundo, se tendría por correcta restitución *yḥrf*; de donde, en vez de *ḥērēf*, «ha llenado», tendría que leerse *yĕḥārēf*, «llene de oprobio», mucho más conforme con el conjunto de la frase y del contexto.

II. En griego. 1. En Gn 46,14, según la traducción griega de los LXX, se dice que entre los hijos de Zabulón figuran Ἀλλὼν καὶ Ἀλοήλ; pero en el T. M. se leen en el mismo lugar los nombre *ʾlwn w-yhlʾl*, con lo cual se ve manifiestamente que el segundo ha de tener una letra más al principio. El origen del error es la supresión por haplografía de una *yota* griega:

ΑΛΛΩΝΚΑΙΑΛΟΗΛ
ΑΛΛΩΝΚΑΙ(Ι)ΑΛΟΗΛ

De donde la restitución correcta del texto sería: Ἀλλὼν καὶ Ἰαλοήλ.

2. El pasaje de Eclo 37,2 dice:

«¿Acaso no hay tristeza hasta la muerte
el compañero y amigo que se convierte a enemistades?»

Tales palabras no dan sentido satisfactorio, el cual puede lograrse con la restitución del texto por desdoblamiento de haplografías. En sentido descendente se muestra la restitución; en ascendente, la corrupción. Cayó la *gamma* y su desaparición fue causa de las ulteriores complicaciones. La haplografías van entre paréntesis.

ΟΥΧΙΛΥΠΗΕΝΙΕΩΣ
ΟΥΧΙΛΥΠΗ(Η)ΕΝΓ(ΙΕ)ΙΕΩΣ
ΟΥΧΙΛΥΠΗΗΕΓΓΙΕΙΕΩΣ

La restitución dice: «¿Acaso no es tristeza, que lleva hasta la muerte (λύπη ἢ ἐγγιεῖ ἕως), el compañero y amigo que se convierte en enemigo?»

3. Por variantes de los manuscritos se ve que el texto de Is 20,2 se corrompió de este modo: «Habló el Señor a Isaías, hijo de Amós, diciendo: "Ve y despójate de tu saco y quita de tus pies el calzado y hazlo así, Isaías, yendo desnudo y descalzo"», donde la última, repetición da poco sentido, pero se explica un cambio de tiempos verbales, por incorrecta simplificación y además confusión en la pronunciación (και = κε) debida al itacismo. Primero van los testimonios y luego el proceso haplográfico. En sentido descendente, se restituye; en ascendente, corre la alteración corruptiva.

B,A,Q,S και ποιησον
S,*,† και ποιησεν (!)
L,C και εποιησεν

ΚΕΠΟΙΗΣΕΝ
ΚΕ(Ε)ΠΟΙΗΣΕΝ
ΚΑΙ(Ε)ΠΟΙΗΣΕΝ

De consiguiente, el sentido es: «"Ve y despójate de tu saco y quita de tus pies el calzado". E *hízolo* así Isaías, yendo desnudo y descalzo».

Bibl.: Véanse las variantes críticas, de los respectivos pasajes en: R. Kittel, *Biblia Hebraica*, 12.ª ed., Stuttgart 1937, págs. 463, 1024, 1025. A. Rahlfs, *Septuaginta*, I, 6.ª ed., Stuttgart s.f., pág. 77; II, págs. 439, 591. Además, E. Vogt, *Critica Textus Veteris Testamenti Hebraici et Graeci*, Roma 1951, págs. 6-7,59-60.

S. BARTINA

ḤĂQŪFĀʾ («corcovado»; Ἀφεικά, Ἀχειφά; Vg. *Hacupha*). Netineo cuyos sucesores regresaron a Palestina con Zorobabel.

Esd 2,51; Neh 7,53.

Bibl.: Noth, 521, pág. 227.

HAR HĀ-ʿĒMEQ. La palabra *ʿemeq*, entendida en sentido estricto, es un nombre común («vega», «valle amplio», «llanura entre montes»); pero puede convertirse en propio si al hablar se aplica a un lugar geográfico determinado. Así, ʾÉreṣ hā-ʿĒmeq o simplemente hā-ʿĒmeq es el «campo» o llanura de Megiddo[1], es decir, la «gran llanura» galilaica (τὸ πεδὶον μέγα)[2], Esdrelón. El Har hā-ʿĒmeq sería Megiddo, mas no aparece documentada esta composición de nombres[A].

En el libro de Josué, cuando se dan los límites de la tribu de Rubén en Transjordania y la lista de las ciudades en ellos incluidas[3], se dice que Ṣéret ha-Šáḥar está en «la montaña del valle» (*bĕ-har hā-ʿēmeq*). El contexto exige que la ciudad no esté lejos de ʿĂrōʿēr y en este caso estaría «sobre la montaña del valle» del Jordán, es decir, no al nivel del mar Muerto, sino sobre las colinas occidentales que lo bordean a la altura de ʿĂrōʿēr, ni siquiera, por lo tanto, en el mismo valle del Jordán, según opina Simons[B], contra los antiguos que la habían localizado en Calirros[C].

[A] L. Szczepanski, *Geographia Historica Palaestinae Antiquae*, Roma 1926, pág. 69. [B] Simons, § 298. [C] L. Heidet, en *DB*, V, col. 1479 y sigs.

[1] 2 Cr 35,22; Zac 12,11. [2] 1 Mac 12,49. [3] Jos 13,19.

S. BARTINA

HAR MĔGIDDŌ. → **Armagedón.**

HĀRĀʾ (LXX omite; Luc. Ἀρράν; Vg. *Ara*). Ciudad de Media a donde fueron deportadas las tribus transjordánicas de Rubén, Gad y media de Manasés[1]. Las hipótesis para su localización son muy discutidas. Para G. Rawlison no era otra que la primitiva Harrán, adonde llegó Abraham después de dejar ʾŪr. Otros autores no lo interpretan como nombre de una ciudad, sino como toda la Media, o parte de la misma (la moderna el-Ğabal), a la que Pausanias llama Aria y sus habitantes son llamados Arios por Herodoto.

Finalmente, la opinión más aceptada hoy se basa en el paralelismo existente con otros pasajes[2], que hacen referencia al mismo episodio de la deportación: en dicho pasaje se lee el texto hebreo *ba-ḥlaḥ ū-bĕ-ḥābōr nĕhar gōzān wĕ-ʿārē mādāy*, es decir, en la ciudad de «Ḥălaḥ Ḥābōr, junto al río Gōzān y en las ciudades de Media»; en el pasaje de 1Cr 5,25 se lee *la-ḥlaḥ wĕ-ḥābōr wĕ-hārāʾ ū-nĕhar gōzān*, es decir, en las ciudades de «Ḥălaḥ, Ḥābōr y Hārāʾ y el río de Gōzān». Y por otra parte, teniendo en cuenta la lectura que de tal pasaje hacen los LXX, que traducen «las ciudades de Media», (heb. *ʿārē mādāy*) por ὄρη Μήδων, es decir, «los montes de Media», proponen una corrección en el texto hebreo, con lo que también se traduciría por «montes» (*hārē mādāy*). A la vista de ambos argumentos, proponen que en el pasaje de 1 Cr, único de la Biblia en que se cita la ciudad de Hārāʾ, hay corrupción textual, existiendo una transposición de frases y una omisión, la de *mādāy*, con lo que *hārēʾ* (enmendado en *hārē*) ha quedado como nombre de ciudad.

[1] 1 Cr 5,26. [2] 2 Re 17,6; 18,11.

Bibl.: L. Marchal, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 42. *Miqr.*, II, col. 855. É. Dhorme, *I Chroniques*, en *BP*, I, París 1956, pág. 1273, n. 26. B. Ubach, *I Paralipòmens*, en *La Bíblia de Montserrat*, VII, Montserrat 1958, págs. 43-44. Simons, § 938.

R. SÁNCHEZ

HARAD. Fuente cerca de la cual acampó Gedeón durante la guerra de los madianitas. → **Ḥărōd.**

ḤARĀDĀH («temblor»; Χαραδάθ; Vg. *Arada*). Estación de los israelitas en el desierto, mencionada entre el monte Šéfer y Maqhēlōt[1]. Por lo regular, se considera

inidentificable. Abel sugiere como probable localización la cuenca del Wādī Luṣṣān, que dominan el Ra's el-Ḫorašah y el Naqb el-ᶜArūd.

[1]Nm 33,24-25.

Bibl.: Abel, II, pág. 215. Simons, § 431.

P. ESTELRICH

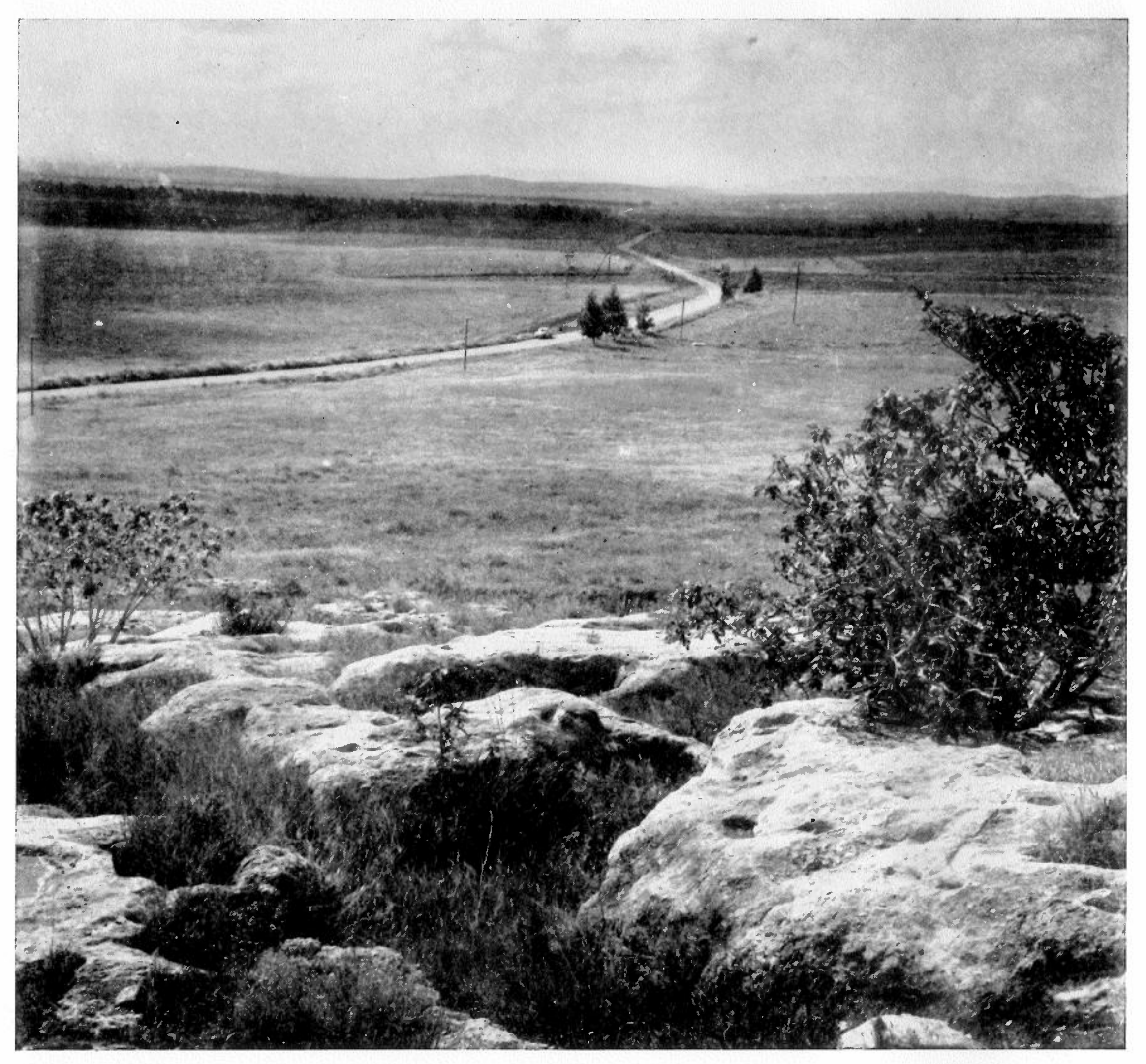
ḤARĀM. Palabra árabe que significa «recinto», aplicada por los musulmanes en Tierra Santa a tres recintos sagrados, santuarios celebérrimos: Ḥarām el-Šerīf, «el noble recinto», designa la explanada del → **Templo** de Jerusalén; Ḥarām el-Ḫalīl, «recinto del amigo (de Dios)» — el-Ḫalīl, «el amigo» de Dios, llama el Corán a Abraham —, el sepulcro de Abraham y otros patriarcas en → **Hebrón**; y Ḥarām Rāmet el-Ḫalīl, «recinto de la altura del amigo (de Dios)», el lugar donde moran Abraham, Isaac y Jacob junto a la encina de → **Mamrē'**. Los tres recintos fueron espléndidamente restaurados por Herodes el Grande, de cuya obra conservan todavía restos notables.

HĀRĀN («montañés»?, «santuario»?; sudar. *harim*, *hawr* [?]; 'Αῤῥάν; Vg. *Aran*). Nombre de dos personajes bíblicos:

1. Tercer hijo de Téraḥ y hermano de Abraham. Tuvo tres hijos: Lot, Yiskāh y Milkāh, la cual casó con su tío Nāḥōr[1]. Hārān murió en la misma 'Ūr de los caldeos, donde había nacido[2]. Tendría escasamente unos setenta y dos años; falleció, por lo tanto, antes que su padre Téraḥ, quien murió a la edad de doscientos cinco años, y antes de la partida de Abraham de la ciudad de 'Ūr.

2. (Αάν, 'Αράν). Levita de la familia de Gērēšōn. Según el texto hebreo sería hijo de Šimᶜī[3]. Pero como

La llanura de Esdrelón en los alrededores de Megiddo. Este llano, al decir de muchos autores, sería identificable con el Har hā-ᶜĒmeq. (Foto *Orient Press*)





Mamrē'. Lado occidental del Ḥarām Rāmet el-Ḫalīl. Tiene 50 m de largo y una altura de 2 a 3 m; los bloques de piedra miden 1 m de alto por 0,75 de espesor y de 3 a 5 m de longitud. En un ángulo del interior se halla el pozo excavado por Abraham. (Foto P. Termes)

éste se repite en el versículo siguiente, su nombre es reemplazado por el de Yĕḥī'ēl, hijo primogénito de La'dān, y resulta que sus hijos son Šĕlōmīt, Ḥăzī'ēl y Hārān. Con esta corrección de J. W. Rothstein y J. Hänel, se tienen nueve jefes de familias procedentes de La'dān[A].

[A] *Das erste Buch der Chronik*, Leipzig 1927, *loc. cit.*

[1] Gn 11,26. [2] Gn 11,28. [3] 1 Cr 23,9.

Bibl.: NOTH, 403, pág. 241. G. EYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 74, 75. *Miqr.*, II, col. 856.

M. V. ARRABAL

ḤĀRĀN. Nombre hebreo de la localidad, cuyo nombre en su forma castellanizada corresponde a → **Harrán**.

HARARITA. Adjetivo gentilicio, derivado de un lugar desconocido o de un clan inidentificado, que se aplica a los padres de tres héroes davídicos pertenecientes al grupo llamado de los «Treinta».

1. 'Āgē' (heb. *hărārī*; ὁ 'Αρουχαῖος; Vg. *de Arari*), padre de Šammā'[1].

2. Šammāh (heb. *hā-hărārī*; ὁ 'Αρωδίτης; Vg. *de Orori*), padre de Jonatán[2], llamado Šāgēh (heb. íd.; ὁ 'Αραρί; Vg. *Ararites*), en el libro de las Crónicas[3].

3. Šārār (heb. *hā-'rārī*, var. *hā-'ărārī*; Σαραουρίτης; Vg. *Arorites*), padre de 'Ăḥī'ām[4], también denominado Šākār (heb. *ha-hărārī*; ὁ 'Αραρί Vg. *Ararites*)[5].

[1] 2 Sm 23,11. [2] 2 Sm 23,33. [3] 1 Cr 11,34. [4] 2 Sm 23,33. [5] 1 Cr 11,35.

M. MÍNGUEZ

ḤARAZĀN, Ḫirbet. Nombre árabe moderno con el que se identifica el lugar bíblico de → **Ḥărōd.**

ḤARBŌNĀ' (y *ḥarbōnāh*, «calvo»; Θαρρα, Βουγαθάν; Vg. *Harbona*). El tercero de los siete eunucos que servían al rey Asuero[1]. Fue el que propuso a dicho monarca que colgara a Amán en la horca dispuesta para Mardoqueo[2].

[1] Est 1,10. [2] Est 7,9.

Bibl.: *Miqr.*, III, cols. 279-280.

D. VIDAL

HAREF. Uno de los jefes del pueblo que regresó con Zorobabel. → **Ḥārīf.**

ḤĀRĒF («otoño»?, «agudo»?; sudar. *ḫarf*, *aḫraf*; 'Αρείμ; Vg. *Hariph*). Hijo de Caleb y descendiente de

Ḥūr. El texto bíblico le llama «padre de Bēt Gādēr»[1], por lo cual se ha de entender que, fue dueño — quizá el fundador — de la población mencionada, o tal vez el epónimo de una familia de calebitas que se estableció en ella.

[1] 1 Cr 2,51.

Bibl.: NOTH, 523, pág. 228. G. RYCKMANS. *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 106. *Miqr.*, III, col. 304.

C. COTS

HARʾĒL. Grafía hebrea del personaje → **Ariel**, § 4.

HAREM. Nombre que la Vg. da al personaje llamado en hebreo → **Ḥārīm**, cuyos descendientes volvieron de Babilonia con Zorobabel.

HARÉN. Es nombre árabe y designa el conjunto de mujeres que pertencen sexualmente a un hombre; los hebreos no tuvieron nombre propio y designaban tal comunidad femenina por «las mujeres del rey», puesto que, aun reconociendo como legal la poligamia, no se habla de harenes de particulares.

Es evidente que el ideal bíblico del matrimonio era monógamo (→ **Matrimonio** y **Poligamia**) sin distinción entre jerarcas y vasallos; pero tanto los religiosísimos patriarcas como después los reyes se acomodaron a las costumbres de los pueblos circunvecinos.

Una cierta monogamia sigue manteniéndose al menos legal y socialmente en el hecho de que la esposa, y después la reina, se contradistinguen de las esclavas y concubinas, aun cuando estas últimas fueran en muchos casos hijas de reyes.

El hecho del harén regio entró aun religiosamente dentro de la normalidad; el profeta Samuel, al afear a David su adulterio, le dice de parte de Dios, como señal de sucesión jurídica: «Yo te he dado la casa de tu señor y he puesto en tu seno las mujeres de tu señor (Saúl)...»[1]; con lo que la costumbre, vigente al menos en estos primeros tiempos de la monarquía, de heredar el harén del antecesor en el trono, queda aquí permitida. La posesión del serrallo regio era una manifestación del derecho al trono; por ello la realizó el rebelde Absalón[2]; y Adonías, pretendiente sucesor de David, quiso quedarse con la sunamita ʾĂbīšag que su padre no había tocado, pero Salomón no se lo permitió, apercebido de la trascendencia política del acto[3].

Se mencionan varias mujeres, o al menos alguna concubina de Saúl[4], David[5], Salomón (fabuloso harén semejante al de los más fastuosos reyes orientales, aun cuando los números sean tal vez algo exagerados)[6], Roboam[7], Josías[8], etc.

Como siempre acontece en tales casos había una favorita que no sólo goza de la predilección sentimental del monarca, sino que influye también en los asuntos políticos de la corte; así Betsabé entre las de David, Maʿakah con Roboam, Jezabel con Acab, etc.; pero ninguna favorita por el hecho de serlo lleva el título de reina, sino que cuando es madre del heredero al trono recibe y posee el título de *gĕbīrāh* — alteza —[9], un poco equivalente al de «reina madre», cuya autoridad fue muy grande como aparece en el caso de Betsabé, de Atalía, etc.

La legislación religiosa tuvo que prescribir moderación en el asunto de los harenes, no precisamente por motivos de continencia, sino por el peligro del extravío religioso que suponían las mujeres extranjeras, como quedó de manifiesto famosamente en el caso de Salomón[10].

Económicamente resultaba un lujo costosísimo que pocos se podían permitir y aun los reyes no siempre pudieron llegar donde su pasión y vanidad hubieran deseado.

Al servicio del harén estaban los *sārīsīm* o eunucos, quienes, aunque no sabemos si ejercían cargos oficiales, ciertamente influjeron en alto grado en las intrigas palaciegas y en los asuntos políticos desde un cargo que los llevaba a la intimidad del rey.

Aun cuando las habitantes del harén eran reclutadas de dentro y fuera del pueblo israelita, la triste historia de Urías revela con claridad que ni el pueblo ni los profetas veían con buenos ojos el rapto regio de mujeres casadas.

Después del destierro, con la excepción de las cortes asmoneas, muy paganizadas, no vuelve a aparecer el harén en la historia bíblica.

El NT lo suprimirá de raíz al devolver al matrimonio su sentido y destino originales de unidad y perpetuidad sin excepción para clase social alguna.

[1] 2 Sm 12,8. [2] 2Sm 16,21-22. [3] 1 Re 2,13-22; cf. 1 Re 1,4 y sigs. [4] 2 Sm 3,7. [5] 2 Sm 3,2-5; 5,13; 11,27; 15,16; 16,21-22; 19,6; 20,3. [6] 1 Re 11,3; cf. Cant 6,8. [7] 2 Cr 11,21. [8] 2 Re 23,31 y sigs. [9] 1 Re 15,13; 2 Cr 15,16. [10] Dt 17,17; cf. 1 Re 11,1-8; 16,31.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 56 y sigs. R. DE VAUX, *Les institutions de l'AT*, I, París 1958, pág. 177 y sigs.

C. GANCHO

ḤĀRES. Forma pausal hebrea del topónimo → **Ḥeres**.

ḤARḤAS (et.?; Ἀράς; Vg. *Araas*). Padre de Tiqwāh y abuelo de Šallum, esposo de la profetisa Ḥuldāh[1]. En el pasaje paralelo de las Crónicas se le llama Ḥarsāh[2], y en muchos mss. del T. M. aparece con la grafía de Ḥarḥam. El nombre parece ser de origen no semítico.

[1] 2 Re 22,14. [2] 2 Cr 34,22.

Bibl.: NOTH, 526, pág. 243. *Miqr.*, III, col. 286.

M. MÍNGUEZ

ḤARHĂYĀH (et.?; sudar. *ḫrḥ*; Ἀραχίος Vg. *Araia*). Padre del orfebre ʿUzzīʾēl, que trabajó en la reconstrucción de Israel en tiempos de Nehemías[1].

[1] Neh 3,8.

Bibl.: NOTH, 525, pág. 243. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 277.

C. COTS

ḤARḤŪR («cuervo»; cf. ac. *ḫaḫḫuru*; Ἀρούρ, Ἀρούμ; Vg. *Harhur*). Netineo fundador de una familia, algunos de cuyos descendientes regresaron de Babilonia con Zorobabel.

Esd 2,51; Neh 7,53.

Bibl.: NOTH, 524, pág. 230.

M. MÍNGUEZ

ḤĀRĪF (y *ḥārif*, «agudo», «listo»; Ἀρείφ; Vg. *Hareph*). Fundador de una familia, cuyos miembros, en número de ciento doce, regresaron de la Cautividad en compañía de Zorobabel[1]. En la lista paralela de emigrantes, el nombre es sustituido por el de Yōrāh[2]. Una persona llamada Ḥārīf, que posiblemente representaba a la familia, figura entre los jefes del pueblo que firmaron el pacto de renovación de la Alianza con Dios[3].

[1] Neh 7,24. [2] Esd 2,18. [3] Neh 10,19.

Bibl.: NOTH, 527, pág. 228.

M. GRAU

ḤĀRĪFĪ. Forma hebrea de un nombre gentilicio que corresponde al castellano → **ḥarufita**.

ḤĀRIM («consagrado [a Dios]»; ugar. *ḥrym*; El. *ḥrmn*, *ḥrmntn*; fen. *mlkḥrm*; sudar. *ḥarām*, *ḥarīm*; Χαρήμ, Ἡράμ Ἡλάμ; Vg. *Haram*, *Herem*, *Harem*, *Harim*). Nombre de dos personajes:

1. Descendiente de Aarón. Su familia constituyó la tercera clase de sacerdotes, cuando éstos se dividieron en veinticuatro grupos en tiempo de David[1].

Es muy probable que sea la misma familia que volvió a Palestina con Zorobabel en número de mil diecisiete hijos[2]. Nehemías cita entre los sacerdotes un jefe de familia del mismo nombre, el cual corresponde a la generación siguiente a la que regresó del cautiverio babilónico durante el sumo sacerdocio de Yōyāqīm[3]. Más tarde, algunos miembros de la descendencia de Ḥārim se encuentran entre los varones que habían tomado mujeres extranjeras y tuvieron que repudiarlas[4]. Y, en fin, el nombre reaparece entre los individuos que firmaron el pacto de renovación de la Alianza[5]. En Nehemías aparece otra vez el mismo nombre, al dar informes sobre la clase sacerdotal y levítica; entre los sacerdotes repatriados se halla uno llamado Rĕḥum[6], que, según otro texto[7], probablemente es Ḥārim, variante debida a una simple transposición de consonantes.

2. Fundador de una familia no sacerdotal. Trescientos veinte hijos o descendientes suyos volvieron de la Cautividad de Babilonia con Zorobabel[8] y ocho de ellos tomaron mujeres extranjeras[9]. Se menciona también entre los que firmaron el pacto de renovación de la Alianza como cabezas del pueblo[10].

[1] 1 Cr 24,8. [2] Esd 2,39; 10,21; Neh 7,42; 12,3. [3] Neh 12,15. [4] Esd 10,31. [5] Neh 10,5. [6] Neh 12,3. [7] Neh 12,15. [8] Esd 2,32; Neh 7,35. [9] Esd 10,31. [10] Neh 10,28.

Bibl.: A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, págs. 36, 56. NOTH, 528, págs. 136-137, 216. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 98-99. C. H. GORDON, *Ugaritic Manual*, Roma 1955, pág. 256.

B. M.ª UBACH

HARINA (heb. *qémaḥ*, *sōlet*; ἄλευρον, σεμίδαλις; Vg. *farina*, *simila*). Desde la época de los patriarcas, la Biblia certifica el consumo de harina como base de la alimentación de la población seminómada[1]. Las excavaciones han puesto de manifiesto el cultivo de los cereales en Palestina al principio del mesolítico, aprovechando el trigo salvaje (*Triticum dicoccoide*), que ya molieron con piedras basálticas las poblaciones del paleolítico superior.

Se menciona especialmente la harina de trigo, en la que se distinguen dos clases, más que por la calidad específica de la planta, por el grado de depuración en la criba: la harina común (*qémaḥ*; ἄλευρον; *farina*) y la que nosotros llamamos flor de harina o lo más fino y escogido (*sōlet*; σεμίδαλις *simila*); al hablar de las delicadezas de la mesa de Salomón, el texto distingue la cantidad de una y otra, de sesenta y treinta coros, respectivamente[2]. También aparece la harina y pan de cebada (ἄλευρον κρίθινον) que era alimento de los pobres[3] y que venía prescrita para la «ofrenda de los celos» sin aceite ni incienso como expresión áspera de la amargura del marido celoso[4].

La harina se elaboraba en la propia casa, ya que el molino rudimentario lo manejaban las mujeres y a ellas correspondían los quehaceres de la amasadura y las frutas de sartén[5].

En el culto se hacía amplio uso de la harina, no sólo en forma de pan, sino también como harina propiamente dicha, en ocasiones rociada como polvo y en otros casos amasada con aceite y mezclada de incienso[6]. En los tiempos de renovación religiosa se cuidaba con esmero la materia de los sacrificios en acción de gracias donde la harina era la materia primordial[7].

La harina se conservaba en tinajas de barro que la preservaban de la humedad y descomposición[8].

[1] Cf. Gn 18,6. [2] 1 Re 5,2. [3] 2 Re 4,12; Ez 4,12; Jn 9,6. [4] Nm 5,11 y sigs. [5] Cf. 2 Sm 13,8; Mt 13,33; Lc 13,21. [6] Cf. Lv 2,1 y sigs.; 5,11; 6,12 y sigs., etc.; Nm 7,13; 8,8; 15,4 y sigs., etc. [7] Cf. 1 Cr 9,29; 23,29. [8] Cf. 1 Re 17,12 y sigs.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 309 y sigs.

C. GANCHO

HARMA. En la traducción de san Jerónimo, la ciudad llamada → **Ḥŏrmāh** en el T. M.

HARMŌNĀH (heb. *ha-harmōnāh*). Esta voz aparece en el oráculo de Amós contra las mujeres de Samaría[1]. Por lo regular, tras una enmienda de la vocalización y un cambio de voz en el verbo que la precede, se identifica con el Hermón siguiendo a las antiguas traducciones (εἰς τὸ ὄρος τὸ Ῥεμμάν [var. Ῥομμάν, Ἁρμανά, Ἑρμωνά]; Vg. *Armon*). Sin embargo, se han propuesto diversas interpretaciones, no sólo de índole textual, sino de carácter geográfico. Conforme a estas últimas, la identidad toponímica de Harmōnāh queda por resolver de modo puntual. Una exégesis textual, que se basa en Is 25,10, la altera en el hápax legómenon *hammadmēnāh* («estercolero»), que se halla en la literatura rabínica.

[1] Am 4,3.

Bibl.: R. AUGÉ, *Els Profetes Menors*, en *La Biblia de Montserrat*, XVI, Montserrat 1957, pág. 200. É. DHORME, en *BP*, II, pág. 745, n. 3. SIMONS, § 1506. M. DELCOR, *Amos*, en *La Sainte Bible*, VIII, 1.ª parte, Paris 1961, pág. 205.

J. A. G.-LARRAYA

HARNÉFER (et. cf. egip. *ḥrw-npr*, «el dios Horus es bueno»; Ἀναρφάρ, Ἀρναφάρ [A]; Vg. *Harnapher*). Hijo segundo de Ṣōfāh, citado en la genealogía de Aser.

1 Cr 7,36.

Bibl.: NOTH, 532, pág. 64. H. RANKE, *Ägyptische Personennamen*, I, Glückstadt 1935, pág. 249.

G. SARRO

ʿAin Ğālūd, que brota en el interior de una cueva, se identifica corrientemente con ʿĒn Ḥărōd, «fuente de Ḥărōd», lugar célebre en la historia de Gedeón. (Foto P. Termes)

ḤĂRŌD («temblor», «terror», ?). Nombre de dos lugares:

1. (Ἀράδ; Vg. *Harad*). Localidad situada en el llano de Esdrelón, próxima al monte Gelboe. Se cita en el episodio de la lucha de Gedeón contra los madianitas[1]. Allí estaba situada una fuente, ʿĒn Ḥărōd, junto a la que Gedeón dispuso a sus hombres. Quizá sea la misma que se cita, sin nombre, en un episodio de David con los filisteos[2]. Se identifica con la actual ʿAin Ğālūd, a unos 3 km al este de Zirʿīn; es una fuente abundante, en la vertiente nordoccidental del Gelboe. Esta opinión tradicional está en contra de los que la identifican con ʿAin Tubaʿūn, por la misma zona, o el-Karm, próxima a Zirʿīn, que tiene en su favor argumentos topográficos y arqueológicos.

2. (Ῥοῦδ; Vg. *Arodi*, *Arorita*). Localidad de la que tal vez eran naturales Šammāh y ʾĔlīqāʾ, guerreros de David[3]. En Crónicas aparece la lectura de Hărōrī por Ḥărōdī[4]. Se identifica con Ḫirbet Ḥardān, a unos 3 km al sur de Abu Dīs y a 6 al sur de Jerusalén.

[1] Jue 7,1. [2] 1 Sm 29,1. [3] 2 Sm 23,25. [4] 1 Cr 11,27.

Bibl.: ABEL, I, págs. 445-441; II, pág. 343. B. UBACH, *Jutges*, en *La Biblia de Montserrat*, IV. Montserrat 1953, pág, 248. *Miqr.*, III, cols. 280, 281. SIMONS, §§ 562, 804.

R. SÁNCHEZ

HARODITA (heb. *ha-hărōdī*; ὁ Ῥουδαῖος; Vg. *de Harodi*). Gentilicio que se aplica a los héroes de David → **Šammāh** y → **ʾĔlīqāʾ**, a los que se cree naturales de Ḥărōd o de ʿĒn Ḥărōd[1].

[1] 2 Sm 23,25; 1 Cr 11,27.

Bibl.: SIMONS, § 804.

C. COTS

ḤĂRŌŠET HA-GŌYĪM («bosque o labor de los gentiles[?]»; Ἀρισὼθ τῶν ἐθνῶν; Vg. *Haroseth gentium*). Ciudad mencionada en el episodio de las luchas que Débora y Bārāq sostuvieron con los cananeos. Sīsĕrāʾ, general de Yābīn, residía en Ḥărōšet ha-Gōyīm[1]. De allí partió con novecientos carros de guerra y todo su imponente ejército, saliendo al río Qīšōn para enfrentarse con Bārāq; el resultado fue desastroso para el cananeo, que se vio perseguido hasta Ḥărōšet y diezmadas sus fuerzas, perdiendo los territorios[2]. En cuanto a su identificación, Garstang propuso Ḫirbet el-Harbağ, unos 8 km al este sudeste de Haifa, en el extremo sudoccidental de la llanura de Esdrelón. Albright propuso posteriormente, siendo la opinión más aceptada hoy día, localizarla en Tell el-ʿAmr, junto al Qīšōn, y a unos 13 km de Haifa; se han encontrado restos arqueológicos que van desde el Hierro I hasta la época romana. La posición geográfica dice mucho en su favor, dominando las rutas de Galilea y del valle. Además, está el argumento de que, a un kilómetro y medio del tell está la aldea el-Ḥāritiyah que conserva el nombre hebreo. Menos validez tiene la propuesta de identificación con Tell el-Ḥarrah, entre el lago el-Ḥūleh y Cades de Neftalí. Maisler supone que Ḥărōšet ha-Gōyīm no se refiere a una ciudad determinada, sino a toda la región norte de Palestina, situada sobre la llanura de Esdrelón.

[1] Jue 4,2. [2] Jue 4,13-16.

Bibl.: ABEL, II, págs. 343-344. R. TAMISIER, *Le Livre des Juges*, en *La Sainte Bible*, III, Paris 1949, pág. 177. B. MAISLER, en *HUCA*, 24 (1952-53), págs. 81-84. *Miqr.*, III, cols. 309-310. SIMONS, § 548.

D. VIDAL

HARRÁN (heb. *ḥārān*; ac. *ḫarrān[u]*, «camino»; Mari, *ḫarrān*; Χαρράν, Χαρρά, Κάρραι; Vg. *Haran*). En el AT es el nombre de la célebre ciudad patriarcal, sita junto al Balīḫ, al sudeste de Urfā (Edesa)[1]. En los archivos de Mari (siglo XVIII), Harrán, que forma parte del país de Zalmaqum, es una ciudad y una estación caravanera de cierta importancia[A]. Está en zona amorrea (véase el nombre de su príncipe Asdi-takim)[B] y en contacto frecuente con los nómadas Binū Yamina con quienes los príncipes de Zalmaqum conciertan en Harrán una alianza[C]. El rito tiene lugar en el santuario del dios Sin (Luna), venerado en ʾŪr y en Harrán, tanto a principios del II milenio como a mediados del I (cf. *infra*). El culto al dios Luna se refleja en algunos nombres bíblicos de la época patriarcal, vgr. Lābān (de *lbn* «blanco», cf. *lĕbānāh*, «luna»)[2] y Téraḥ (preformativa *t-* + *[y]rh*, «luna»)[D]. La Biblia relaciona a los patriarcas con los arameos de Harrán[3]. La denominación revela una situación posterior, aunque los arameos a fines del II milenio son quienes se conectan lingüísticamente con los amorreos del siglo XVIII[E].

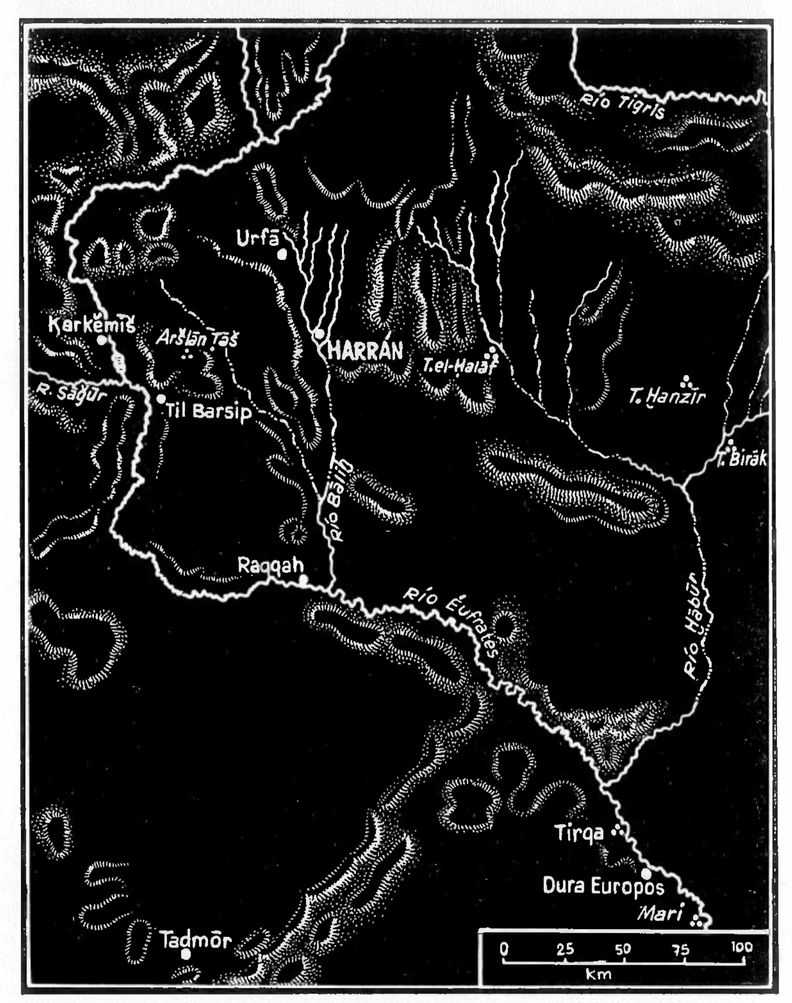
Mediado el II milenio, Harrán está bajo control hitita, aunque la zona está poblada más bien por hurritas[F]. Desde fines de dicho milenio, Harrán cae en la órbita asiria[G], pero la población es más aramea que otra cosa, mezclada probablemente con neoluvios[H]. Las excavaciones angloturcas de Sultantepe han mostrado la gran influencia (siglo VII) de la literatura mesopotamia — a través de Asiria — en la región de Harrán[I]. La denominación babilonia y el culto de Sin en el siglo VI A.C. aparecen patentes por las inscripciones de Nabonid (555-539) y de su madre Adda-guppi, encontradas en Eski-Ḫarrān («antigua Harrán», en turco) por H. Poignon (en 1906) y en Harrán misma por D. S. Rice (1956)[J]. Las relaciones político-religiosas entre Babilonia, ʾŪr y Harrán en la época del exilio, pueden aclarar el origen de la tradición — más bien sacerdotal (P), del siglo VI[4] — sobre la migración de Abraham desde ʾŪr a Harrán, cuando otros indicios más fuertes están en favor de la procedencia septentrional (zona de Harrán) de la familia del patriarca[5].

[A] Cf. *ARM*, V, n.º 75,8; VII, n.º 112,3; 176,3; 208,6. A. GOETZE, *An Old Babylonian Itinerary*, en *JCS*, 7 (1953), págs. 51-72. [B] J.R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, París 1957, pág. 230, n. 1. G. DOSSIN, en *Syr*, 19 (1938), pág. 116. [C] G. DOSSIN, en *Mélanges R. Dussaud*, París 1939, págs. 981-999, cf. pág. 986. [D] Cf. H. CAZELLES, art. *Patriarches*, en *DBS*, VII/5, París 1961, col. 100. [E] M. NOTH, *Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen*, Colonia 1961, pág. 22 y sigs. G. GARBINI, *Il semitico di Nordovest*, Nápoles 1960, pág. 176. [F] Sobre *Hur(ra)na* y *Harana* de los textos hititas, cf. J. GARSTANG - O. R. GURNEY, *The Geography of the Hittite Empire*, Londres 1959. [G] D. D. LUCKENBILL, en *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, I, Chicago 1927, *passim*. [H] Sobre éstos, cf. H. G. GÜTERBOCK, en *Oriens*, 10, Leiden 1957, págs. 233-239. [I] Cf. O. R. GURNEY - J. J. FINKELSTEIN, *The Sultantepe Tablets*, Londres 1957; W. G. LAMBERT, en *RA*, 53 (1959), págs. 119-138. [J] C. J. GADD, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*, en *AnSt*, 8 (1958), págs. 35-92; E. VOGT, *Novae Inscriptiones Nabonide*, en *Bibl*, 40 (1959), págs. 88-102. Cf. también C. J. GADD, en *Akten des 24. Orient. Kongr.*, *München 1957*, Wiesbaden 1959, págs. 132-133.

[1] Gn 11,31; 12,5; 27,43; 2 Re 19,12; Ez 27,23. [2] Is 24,23; 30,26; Cant 6,10. [3] Gn 28,5; 25,20; 31,20; Dt 26,5, etc. [4] Gn 11,28.31; 15,7; Neh 9,7. [5] Gn 25,20; 28,2 y sigs.; 31,18; 35,9.26; 46,15; Jos 24,2.

Bibl.: A. MEZ, *Geschichte der Stadt Harran*, Estrasburgo 1892. F. H. WEISSBACH, en PAULY-WISSOWA, 1929, cols. 2009-2021. B. LANDSBERGER, *Die Basaltstele Nabonides von Eski-Harran*, Ankara 1947. S. LLOYD - W. BRICE, *Harran*, en *AnSt*, 1 (1951), págs. 77-112. D. S. RICE, *Medieval Harran*, en *AnSt*, 2 (1952), págs. 36-84. *Miqr.*, III, cols. 301-303.

S. CROATTO



Mapa con la situación de Harrán

HARRĀWI (Harrū), Ḫirbet el-. Nombre de un lugar de la Palestina actual en el que algunos localizan el topónimo bíblico → **Ḥāṣōr.**

ḤARŠĀ' («mudo»; Ἀρησά, Ἀδασάν; Vg. *Harsa*). Netineo, cuyos descendientes, deportados a Babilonia, regresaron a Jerusalén y Judá con Zorobabel.

Esd 2,52; Neh 7,54.

Bibl.: NOTH, 535, pág. 228.

ḤĂRŪFĪ. En el texto hebreo del AT, qĕrē de Ḥărîfî (→ **Harufita**).

HARUFITA (k. *ha-ḥărîyfî*, q. *ha-ḥărūfî*; ὁ Χαραιφήλ; Vg. *Haruphites*). Apelativo del benjaminita → **Šĕfaṭyāh(ū)**[1]. Quizá haya de considerarse descendiente de → **Ḥārîf**.

[1] 1 Cr 12,6.

HĀRŪM (et.?; Ἰαρίμ; Vg. *Arum*). Hombre descendiente de Judá, padre de 'Ăḥarḥēl.

1 Cr 4,8.

Bibl.: NOTH, 402, pág. 241.

ḤĂRŪMAF («de nariz partida»; cf. ac. *ḫurrumu*; Ἐρωμάφ [A], Ἐρωμάϑ; Vg. *Haromaph*). Padre de Yĕdāyāh, que reconstruyó la porción de la muralla de Jerusalén que había enfrente de su casa.

Neh 3,10.

Bibl.: NOTH, 522, pág. 227.

C. COTS

ḤĀRŪṢ («oro»; cf. sudar. *ḥarūs* = ár. *ḥaraṣa*, «desear»; Ἀροῦς; Vg. *Harus*). Hombre natural de Yŏṭbāh, padre de Mĕšul·lémet y abuelo de Amón, rey de Judá.

2 Re 21,19.

Bibl.: NOTH, 523, pág. 223. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 99.

ḤĀRŪṢ (heb. *'ēmeq he-ḥārūṣ*; ἐν τῇ κοιλάδι τῆς δίκης; Vg. *in valle concisionis*). Joel, en el oráculo sobre el juicio de los pueblos que fueron injustos con Israel, indica que el juicio ocurrirá en el «valle de la Decisión»[1], que es el mismo que el valle de → **Josafat**. Se ha indicado que *ḥārūṣ* quizá denote el instrumento para trillar el trigo[2] y que, por lo tanto, debería traducirse por «valle de la trilla», como conviene a la imagen que precede a la mención del nombre[3].

[1] Jl 4,14. [2] Cf. Am 1,3; Job 41,22. [3] Jl 4,13.

Bibl.: R. AUGÉ, *Profetes Menors*, en *La Biblia de Montserrat*, XVI, Montserrat 1957, pág. 155. M. DELCOR, *Joël*, en *La Sainte Bible*, VIII, 1.ª parte, París 1961, pág. 171.

G. SARRÓ

HASABA. Grafía con que la Vg. transcribe el nombre de uno de los hijos de Zorobabel, llamado en hebreo → **Ḥăšubāh**.

ḤĂŠABNĀH (abr. de → **Ḥăbšabnĕyāh**; Ἑσαβανά; Vg. *Hasebna*). Uno de los jefes del pueblo que firmaron la renovación del pacto de la alianza con Yahweh en tiempo de Nehemías.

Neh 10,26.

Bibl.: NOTH, 540, pág. 189. *Miqr.*, III, col. 314.

M. GRAU

ḤĂŠABNĔYĀH («Dios premió mi justicia con un hijo»). Nombre de dos personas del AT:

1. (Ἀσβανάμ; Vg. *Hasebonias*). Padre de Ḥaṭṭūš, uno de los reconstructores de las murallas jerosolimitanas en tiempo de Nehemías[1].

2. (LXX omite; Vg. *Hasebnia*). Uno de los levitas que animaron al pueblo a bendecir a Yahweh durante la penitencia pública de Israel en la época de Esdras[2].

[1] Neh 3,10. [2] Neh 9,5.

Bibl.: NOTH, 541, págs. 33, 189.

M. GRAU

ḤĂŠABYĀH(Ū) («Dios ha tenido en cuenta»; sudar. *ḥašb*, *ḥašbat*; ár. *ḥašîbun*; Ἀσαβίας, Ἀσαβία, Ἀσεβία, Ἀσεβί; Vg. *Hasabia*, *Hasabias*). Nombre de diez personajes del AT:

1. Levita de la estirpe Mĕrārî. Se le menciona entre los antepasados del músico y cantor 'Ētān[1].

2. (Vg. *Hasebia[s]*). Levita antepasado de Šĕma'yāh, uno de los hombres que regresaron del exilio; también perteneciente a la estirpe de Mĕrārî[2].

3. Levita, hijo de Yĕdūtūn y jefe de la duodécima clase de cantores en la organización del servicio del Templo que se llevó a cabo durante el reinado de David[3].

4. Jefe de una familia de la tribu de Leví, citado entre los hebronitas. Fue capitán de los mil setecientos hombres valerosos y, por orden del rey David, administró los asuntos civiles y religiosos en la región palestina situada al oeste del Jordán[4].

5. Hijo de Qĕmū'ēl y uno de los jefes de los levitas en la época de David[5].

6. Uno de los levitas principales durante el reinado de Josías; se le enumera entre los que entregaron a los demás levitas cinco mil corderos y quinientos bueyes para celebrar la Pascua[6].

7. Un levita de la estirpe de Mĕrārî. Estaba en Kāsifyā' cuando se decidió a acompañar, con otros hombres, a los personajes que Esdras envió a aquel lugar con objeto de que se reunieran con él en el río que corría junto a 'Ahăwā' y suplieran así la falta de levitas. Se confió a éstos los tesoros que habían de transportarse a Jerusalén[7]. Tal vez haya que identificarle con el levita homónimo que firmó el pacto de la renovación de la alianza con Dios[8], así como con un músico del Templo del mismo nombre[9]. Estos dos últimos individuos se llaman *Hasebia* en la Vg.

8. (Vg. *Hasebia[s]*). Levita que construyó parte de las murallas de Jerusalén en la época de Nehemías. Era gobernador de la mitad del distrito de Qĕ'îlāh[10].

9. Levita descendiente de 'Āsāf y abuelo de 'Uzzî, jefe de los levitas de Jerusalén en la época de Nehemías[11].

10. Sacerdote jefe de una familia de la casa de Ḥilqiyyāh en el tiempo del sumo sacerdote Joaquim[12]. Su nombre presenta en la Vg. la grafía de *Hasebia(s)*.

[1] 1 Cr 6,30. [2] 1 Cr 9,14; Neh 11,15. [3] 1 Cr 25,3.19. [4] 1 Cr 26,30. [5] 1 Cr 27,17. [6] 2 Cr 35,9. [7] Esd 8,19.24; cf. vers. 15-18. [8] Neh 10,11. [9] Neh 12,24. [10] Neh 3,17. [11] Neh 11,22. [12] Neh 12,21.

Bibl.: NOTH, 539, págs. 21, 189. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 99. *Miqr.*, III, cols. 313-314.

J. A. G.-LARRAYA

ḤĂSADYĀH («gracia o misericordia de Yahweh»; ʽΑσαδία; Vg. *Hasadia*). Si se sigue al pie de la letra el T. M.[1], Ḥăsadyāh es hijo de Zorobabel, de la casa real de David, pero parece más probable que sea hijo de Mĕšullām según el contexto, añadiendo, según Dhorme y otros, al principio del ver. 20 «[hijos de Mĕšullām]», ya que en dicho versículo enumera sólo 5 hijos, lo que no sería exacto si fuera hijo de Zorobabel, pues en el ver. 19 además de la hija Šĕlōmīt cita 2 hijos más, que añadidos a los 5 del ver. 20 sumarían 8.

Este nombre se halla también en el libro de Baruc[2] (υἱὸς... 'Ασαδίου) y asimismo en la lengua acadia. El nombre está compuesto de *ḥésed*, «misericordia» y *yāh*, «Dios»; significa el agradecimiento del padre a Dios misericordioso por haberle otorgado un hijo. En la Biblia se encuentra sólo una vez en forma completa y en forma abreviada Ḥésed (→ **Ben Ḥésed**).

[1] 1 Cr 3,20. [2] Bar 1,1.

Bibl.: H. Ranke, *Early Babylonian Personal Names*, Filadelfia 1905, pág. 31, n. 2. A. T. Clay, *Business Documents of Murashu Sons of Nipur*, en *Babylonian Expedition*, Filadelfia 1904, págs. 10, 51. K. L. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, Leipzig 1914, 285 *b*.

N. ALLONY

ḤASAN EL-ṢĀLIḤ, Tell. Nombre palestino actual relacionado con la identificación de → **ʼĂfēq**.

ḤĂṢAR ʼADDĀR («aduar de la magnitud [?]»; ἔπαυλις 'Αράδ, 'Αδδαρα, con *hēʼ* de dirección; Vg. *Addar*). Ciudad de Judá, situada en el sur de la línea fronteriza de Palestina, no lejos, según el contexto, de Ṣin y Cades Barnea[1]. En el reparto de la Tierra Prometida, tocó en suerte a la tribu de Judá[2]. En este último pasaje solamente se cita «Ḥeṣrōn y subía a ʼAddār». Posiblemente el nombre Ḥeṣrōn ha de ir unido a lAddār, como aparece en Números: Ḥăṣar ʼAddār. Se identifica con Tell el-Qedeirat, al noroeste de ʽAin Qedeis y en la vecindad de ʽAin el-Qedeirāt, en donde hay restos del Hierro I.

[1] Nm 34,4. [2] Jos 15,3.

Bibl.: Abel, II, págs. 238, 344. *Miqr.*, I, col. 116; III, col. 277. Simons, § 311.

M. V. ARRABAL

ḤĂṢAR ʽĒNĀN, ḤĂṢAR ʽĒNŌN («aduar de fuentes»; 'Αρσεναίν, ἡ αὐλὴ τοῦ Αἰνάν, αὐλὴ τοῦ Αἰλάμ; Vg. *Villa Enan*, *Atrium Enan*, *Atrium Enon*). Límite nordoriental de la Tierra Prometida[1]. En la distribución de tierras entre las tribus, narradas en Ezequiel[2], se indica su proximidad con Ḥawrān y Damasco. La localización es incierta: para unos sería la actual Bānyās, al norte del lago el-Ḥūleh, en las fuentes del Jordán. Otros han propuesto el-Qaryetein, más al norte que el anterior y en dirección a Damasco.

[1] Nm 34,9-10. [2] Ez 47,16.17; 48,1.

Bibl.: Abel, I. págs. 302-304; II, 344. *Miqr.*, III, col. 275. Simons, §§ 283, 284.

R. SÁNCHEZ

ḤĂṢAR GADDĀH («aduar de Gaddāh»; Σερί, 'Ασεργαδδά [A]; Vg. *Asergadda*). Ciudad de la parte meridional de la tribu de Judá[1]. No hay argumentos concluyentes en favor de ninguno de los lugares que se han propuesto para su identificación. Eusebio la sitúa cerca del mar Muerto, posiblemente por Engaddi. Buhl sugirió el-Sebbah o Qaṣr Umm Baggak, próximos al mar Muerto. Abel propuso Ḫirbet Gazza, al sudoeste de Raʼs Zuweirah.

[1] Jue 15,27.

Bibl.: F. Buhl, *Geographie des Alten Palästina*, Leipzig 1896, pág. 185. Abel, II, pág. 344. B. Ubach, *Josué*, en *La Bíblia de Montserrat*, IV, Montserrat 1953, págs. 126-127. *Miqr.*, III, cols. 274-275. Simons, § 317 (18).

T. DE J. MARTÍNEZ

ḤĂṢAR ŠŪʽĀL («aduar de la zorra»; Χολασεωλά, 'Αρσωλά, 'Εσερσουάλ, 'Εσερσοάλ; Vg. *Hasersual*, *Hasarsuhal*). Localidad situada en los límites del territorio de Judá[1], que en el reparto de Palestina correspondió a la tribu de Simeón[2]. Volvió a ser habitada al regreso del Cautiverio[3]. Abel propuso identificarla con Ḫirbet el-Waṭan, al sudeste de Bersabee. Actualmente se ha propuesto Ḫirbet el-Mešaš, a unos 17 km al sudeste de Bersabee.

[1] Jos 15,28. [2] Jos 19,3 y 1 Cr 4,28. [3] Neh 11,27.

Bibl.: Abel, II, págs. 89, 344. *Miqr.*, III, col. 275. Simons, §§ 317 (21), 321.

M. V. ARRABAL

ḤĂṢAR SŪSĀH («aduar de la yegua»; 'Ασερσουσίμ [A], Σαρσουσίν [B]; Vg. *Hasersusa*). Localidad de la tribu de Simeón[1]. Robinson y Guérin la suponen idéntica a → **Sansannāh**, en cuyo nombre habría cambiado posteriormente. Según eso, habría que identificarla con Sūsiyah, a unos 14 km al sur de Hebrón. Para Alt sería Ḫirbet el-Šamšāniyat, a 16 km al nornordeste de Bersabee. Abel sustenta la identificación que Albright propuso con Abu Sūsein, cerca de Tell el-Fārʽah. Esta población se denomina Ḥăṣar Sūsīm en 1 Cr 4,31.

[1] Jos 19,5.

Bibl.: Guérin, *Judea*, III, pág. 172. W. F. Albright, en *JPOS*, 4 (1924), págs. 157-188. A. Alt, en *PJB*, 28 (1933), pág. 15. Abel II, págs. 51, 344. B. Ubach, *Josuè*, en *La Bíblia de Montserrat*, IV, Montserrat 1953, pág. 153. *Miqr.*, III, col. 275. Simons, §§ 17 (31), 321.

R. SÁNCHEZ

ḤĂṢAR SŪSĪM («aduar de los caballos»; ἥμισυ Σωσίμ; Vg. *Hasarsusim*). Ciudad de la tribu de Simeón[1], idéntica a → **Ḥăṣar Sūsāh** y ambas, quizá, a → **Sansannāh**.

[1] 1 Cr 4,31.

Bibl.: Abel, II, 344. *Miqr.*, III, col. 275. Simons, §§ 317 (21, 31), 321.

R. SÁNCHEZ

ḤĂṢARMĀWET ('Ασαρμώθ, 'Αραμώθ, Σαρμώθ; Vg. *Asarmoth*). Hijo de Yŏqṭān[1], cuyos descendientes poblaron una región de la Arabia meridional, que se identifica con Ḥadramawt, situada en el litoral, al este del Yemen, ya mencionada en las inscripciones sabeas de los siglos v y vi d.C. y por los autores clásicos Estrabón, Ptolomeo y Plinio (Χατραμωτεῖται, Χατραμμῖται; *Chatramotitae*, *Atramitae*, *Astramitae*).

[1] Gn 10,26; 1 Cr 1,20.

Bibl.: Estrabón, *Geogr.*, 16,4,12. Ptolomeo, *Geogr.*, 6,7,25.26. Plinio, *Hist. Nat.*, 6,28,154.155.161; 12,14,52. Abel, I, págs. 294, 297. A. Clamer, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, 1.ª parte, Paris 1953, pág. 22. Simons, §§ 104, 136.

M. GRAU

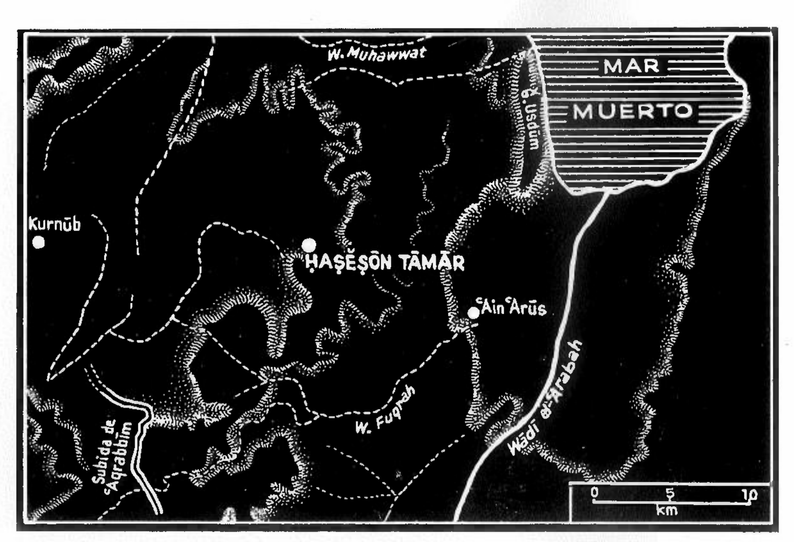
Vista parcial del amplio cauce del río Ḥaṣbāni, uno de los brazos constitutivos del Jordán. (Foto S. Bartina)

ḤAṢĂṢŌN TĀMĀR (k. *haṣĕṣōn tāmār*; 'Ασασονθαμάρ, 'Ασασάν Θαμάρ; Vg. *Asasonthamar*). Localidad mencionada con motivo de la incursión que cuatro reyes orientales, al frente de Kĕdŏrlāʿōmer, hicieron contra la Pentápolis[1]. Ḥaṣăṣōn Tāmār fue uno de los lugares tomados antes de lograr el objetivo previsto, para no dejar posibles focos de insurrección en retaguardia. En las fronteras dadas en Ezequiel, Tāmār es una de las ciudades que marcaban la demarcación oriental[2], a partir de la cual corría el límite meridional; debe de ser idéntica a la Ḥaṣăṣōn Tāmār de Génesis. El texto hebreo la identifica con Engaddi en el pasaje de las luchas habidas entre Josafat y una confederación formada por ammonitas, moabitas y mineos[3]. Posiblemente, tal identificación sea una glosa tardía; Eusebio no la tiene en cuenta al citar esta población. Se identifica con Qaṣr el-Ğeheiniyah, al noroeste de ʿAin ʿArūs, en donde aún existen vestigios del castillo bizantino de Tamara.

[1]Gn 14,7. [2]Ez 47,18.19. [3]2 Cr 20,2.

Bibl.: Eusebio, *Onom.*, 8,7.8. E.L. Curtis, *Chronicles*, Edimburgo 1910, pág. 405. F.M. Abel, *Une croisière autour de la Mer Morte*, París 1911 págs. 136-139. Abel, I, págs. 304-306; II, págs. 344-345, 475. *Miqr.*, III, col. 272, con más bibliografía. Simons, §§ 281, 413, 991-992.

R. Sánchez



Mapa con la situación de Ḥăṣăṣōn Tāmār supuesta su identificación con Qaṣr el-Ğeheiniyah

ḤAŠBADDĀNĀH (et. ?; 'Ασαβααμά[A], B omite; Vg. *Hasbadana*). Uno de los hombres que estuvo a la izquierda de Esdras, mientras éste leía la Ley al pueblo reunido.

Neh 8,4.

Bibl.: Noth, 537, pág. 244. *Miqr.*, III, col. 310.

ḤAṢBĀNI, Nahr el-. Río que se origina algo al norte del pueblecillo de Ḥaṣbayā. Los antiguos lo consideraban un afluente del Jordán, cuando más bien es uno de sus brazos constitutivos.

HASEBIA(S). Nombre de numerosos personajes llamados → **Ḥăšabyāh(ū)** en el AT hebreo.

HASEBNA. Así transcribe la Vg. el nombre de un personaje hebreo del tiempo de Nehemías, llamado en el T. M. → **Ḥăšabnāh.**

HASEBNIA. Levita de la época de Esdras, llamado en hebreo → **Ḥăšabnĕyāh.**

HASEBONIAS. La Vg. llama así al padre de uno de los constructores de las murallas de Jerusalén en tiempos de Nehemías, cuyo nombre hebreo es → **Ḥăšabnĕyāh.**

HASEM. Hombre cuyos descendientes volvieron del destierro babilónico con Zorobabel. → **Ḥāšum.**

HĀṢEM. → **Yāšēn.**

ḤĂṢĒR HA-TĪKŌN («aduar» o «aldea central»; αὐλὴ τοῦ Σαυράν; Vg. *domus Tichon*). Localidad mencionada una sola vez en la SE, en la descripción que Ezequiel ofrece de los límites septentrionales de Tierra Santa, diciendo que se halla en el extremo del Ḥawrān[1]. Su identificación resulta oscura. Algunos han propuesto corregir el nombre en → **Ḥăṣar ᶜĒnān** o **Ḥăṣar ᶜĒnōn.**

[1] Ez 47,16.

Bibl.: ABEL, I, pág. 302. *Miqr.*, III, col. 276. SIMONS, §§ 283, 1442.

R. SÁNCHEZ

ḤĂṢĒRĪM (ʿΑσηδώθ [A], ʿΑσηράθ; Vg. *Haserim*; Ít. *Asaroth*). Los hiwwitas habitaban en Ḥăsērīm cuando fueron destruidos por los kaftōrīm[1]. Las versiones antiguas traducen la palabra como el nombre de una ciudad en que moraban los hiwwitas. Modernamente se acepta, dado su significado en otros pasajes bíblicos[2], que es un sustantivo plural que denota aldeas, lugares habitados de escasa importancia o aduares de grupos humanos nómadas o seminómadas.

[1] Dt 2,23. [2] Lv 25,31; Jos 19,8, etc.

Bibl.: *Miqr.*, III, cols. 277-278. SIMONS, § 31.

D. VIDAL

ḤĂṢĒRŌT (ʿΑσηρώθ; Vg. *Haseroth*). Fue la segunda de las estaciones del pueblo de Israel después de su partida de la montaña del Sinaí, y corresponde sin duda con el actual lugar ᶜAin Ḥuḍrah, nombre, cuyo segundo vocablo corresponde exactamente con Ḥăṣērōt del original masorético. Situado a la izquierda del ca-

Oasis de ᶜAin Ḥuḍrah, identificado con Ḥăṣērōt, segunda estación de los israelitas en el desierto después de su partida del Sinaí. (Foto Monasterio de Montserrat)



mino que conduce directamente al ʿAqabah, constituye uno de los oasis más bellos de la península con sus fuentes de agua abundante y de sabor agradable que riegan algunas huertas de los beduinos, sombreadas por grupos de palmeras. Semejante sitio convidaba a Israel a establecer allí el campamento por algún tiempo, durante el cual ocurrió el episodio de la murmuración de Aarón y María contra Moisés, descrito con gran detalle en el cap. 12 del libro de los Números.

Bibl.: A. STANLEY, *Sinai and Palestine*, Londres 1856, págs. 81-83. A. LEGENDRE, en *DB*, III, cols. 445-446. C. S. JARVIS, *Yesterday and Today in Sinai*, Londres 1931, págs. 161, 171-172. ABEL, II, pág. 214. *Miqr.*, III, col. 277. SIMONS, §§ 431 (223), 432.

B. UBACH

ḤĂṢĪ HA-MĀNAḤTĪ (et.?; ἥμισυ τῆς Μαλαθί, Ἡσαρί; Vg. *dimidium requietionis Sarai*). Nombre mencionado entre los descendientes de Šalmāʾ como el cuarto de sus hijos, según el T. M.[1] Como resulta oscuro, tanto las antiguas versiones como las modernas lo interpretan de modo diferente, como un solo nombre propio, como dos nombres de persona, como dos gentilicios, etc. La traducción más aproximada, según el texto hebreo, es «la mitad de los manahtitas» y al parecer, dado el contexto en que figuran gentilicios y nombres de lugar, ha de estimarse como la referencia a una localidad, como ocurre en el caso de Ḥăṣī ha-Mĕnuḥōt[2], que algunos tienen por el nombre primitivo del que aquí se trata y que identifican con → **Mānáḥat**.

[1] 1 Cr 2,54. [2] 1 Cr 2,52.

Bibl.: L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, Paris 1952, págs. 32-33, con bibliografía. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1260, n. 54. J. M. BOVER - F. CANTERA, *Sagrada Biblia*, 5.ª ed., Madrid 1957, pág. 462. B. UBACH, *I-II Paralipòmens*, en *La Biblia de Montserrat*, VII, Montserrat 1958 págs. 31-32 n. 54.

J. A. G.-LARRAYA

ḤĂSĪDĪM (Ἀσιδαῖοι; Vg. *Assidaei*). Con el nombre común de *ḥăsīd*, en el AT (sobre todo en los Salmos) se designa al hombre piadoso, entregado a la observancia de la Ley divina. En tiempo de los macabeos, *ḥăsīdīm* se convirtió en el nombre propio de los judíos que no se dejaron helenizar y permanecieron fieles a la Ley. En tiempo de la persecución salieron de las ciudades al campo, vivieron en soledad y llegaron a constituirse en asociación, la «asamblea de los asideos»[1]. Judas Macabeo reclutó entre ellos a los mejores elementos de su ejército[2]. Más tarde se convirtieron en adversarios de los asmoneos y como «separados» (*pĕrūšīm*) fueron transformándose en la secta de los fariseos. En el judaísmo moderno se entiende por hasidismo una corriente pietista, nacida al comienzo del siglo XVIII e inspirada por Israel ben Eliézer.

[1] 1 Mac 2,42; 3,44. [2] 1 Mac 2,42-44; 2 Mac 14,6; cf. 1 Mac 7,13.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 3.ª ed., Paris 1931, págs. 56, 60, 272. D. B. EERDMANS, *The Hasidim*, en *OTS*, 1 (1942), págs. 176-257.

O. SKRZYPCZAK

HASIM. Familia o clan de la tribu de Benjamín. (→ **Ḥušim**).

ḤASĪRAH, Ḥirbet el-. Nombre árabe palestino actual del topónimo bíblico → **ʿĒn Ḥāṣōr**.

ḤASKAH, Ḥirbet el-. Nombre moderno del lugar corrientemente llamado → **ʾEškōl**.

ḤAŠMŌNĀH (Ἀσελμωνᾶ [A], Σελμωνᾶ [B]; Vg. *Hesmona*). Última estación de Israel por el desierto[1] antes de su llegada a Cades, después de partir de Mitqāh (→ **Éxodo, Itinerario del**). Creemos muy acertada su identificación con ʿAin el-Qeṣeimah, estación de policía fronteriza entre Palestina y Egipto. La fuente con su abundante chorro de agua, si bien algo alcalina y ligeramente salobre, explica que ya desde época muy lejana haya sido este lugar un centro de aglomeración humana, como atestiguan, sobre todo, dos estaciones neolíticas situadas al norte y al sur del manantial, signos evidentes de la industria del hombre, ejercida allí desde muy antiguo. Otros autores prefieren identificarla con Wādī el-Hašim. Se ha propuesto asimismo su identificación con la → **ʿAṣmōn** que marcaría el límite meridional de la Tierra Prometida[2].

[1] Nm 33,29-30. [2] Nm 34,4.5.

Bibl.: ABEL, II, pág. 215. *Miqr.*, III, col. 318. SIMONS, § 430, 431.

B. UBACH

HASMONEOS. Grafía variante de la dinastía de los → **Asmoneos**.

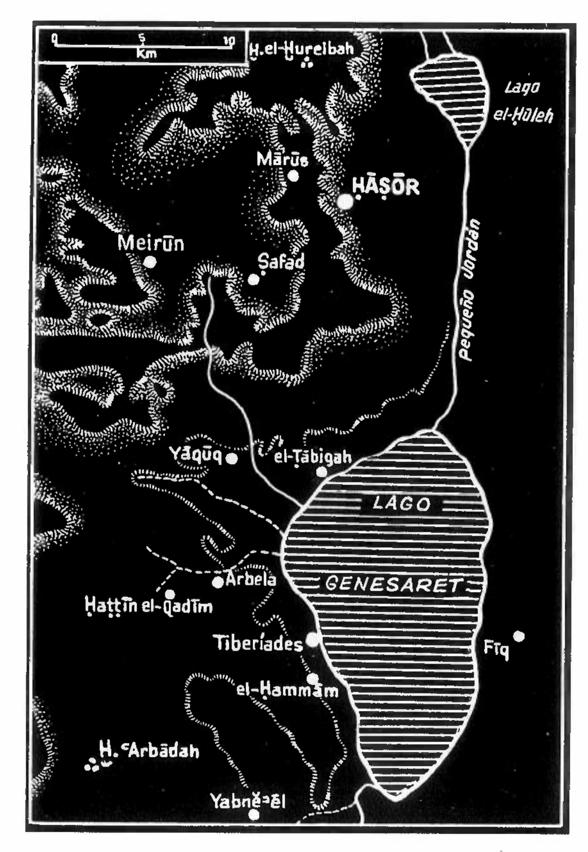
HASOM. Nombre que da la versión de san Jerónimo a → **Ḥāšum**.

ḤĀṢŌR (ac. *ḫa-zu-ra*; eg. *ḥḏr*; Ἀσώρ; Vg. *Asor*, *Azor*, *Hasor*). Nombre de cinco ciudades del AT:

1. Ciudad bíblica localizada en Tell el-Qedaḥ, o Tell Waqqāṣ, primero por J. L. Porter en 1875, basado en Flavio Josefo; y definitivamente por J. Garstang, que conjugó los datos bíblicos e históricos con la topografía, especialmente estratégica y vial y los resultados de su amplio sondeo arqueológico en Tell el-Qedaḥ y adjunta meseta.

Tell el-Qedaḥ se encuentra al pie del acantilado occidental entre los lagos el-Ḥūleh y Tiberíades, de los que dista en línea recta 5 y 25 km respectivamente. Wādī Waqqāṣ le limita al sur. Al norte se extiende la meseta que se eleva notablemente sobre la llanura. Es un nudo natural de comunicaciones, en el que se cruzaban los caminos de Damasco a Megiddo y de Sidón a Beisán.

Mide unos 470 m de oeste a este y 175 de norte a sur en la parte más ancha. Hacia el oeste pierde altura en sucesivas terrazas y su punto más elevado se alza 40 m sobre el lecho del wādī. Las dimensiones máximas de la meseta son 1000 m de norte a sur y 700 m de este a oeste. Se eleva varios metros sobre el terreno circundante del que se halla todavía separada por los restos de muros, fosos y depresiones naturales que la rodean, formando un gran cercado (*ḥāṣēr*, en hebreo). Meseta y tell conjuntamente alcanzan la superficie de 74 hectáreas, insólita en las antiguas ciudades palestinenses.



Mapa con la situación geográfica de Ḥāṣōr (Tell el-Qedaḥ)

a) *Arqueología.* Después del sondeo de J. Garstang en 1927, fue excavado por Y. Yadin en 1955-1958. La meseta o ciudad baja, solamente fue habitada durante el Bronce Medio y Reciente: aproximadamente en 1750 a 1200 A.C. El tell consta de veintiún estratos. El más antiguo es del Bronce Antiguo II (2750-2600 A.C.) y el más reciente de época helenística. Se han constatado largos períodos en que fue deshabitada, y en algún estrato los restos no corresponden a una ciudad, sino a campamentos de nómadas o seminómadas.

La primera Ḥāṣōr es poco conocida: solamente se llegó al estrato XXI en un lugar, y de poca extensión. Descansan sobre el suelo virgen y es del Bronce Antiguo II. También a dicha época corresponden los estratos XX y XIX. La cerámica hallada es del tipo de Ḫirbet Kerak.

El primer largo período de abandono que perdura durante unos cuatro siglos, se extiende desde el siglo XXVI al XXII. No se sabe a qué fue debido. Los nuevos pobladores, estrato XVIII, no construyen una ciudad; son nómadas que, como en otros lugares contemporáneos, dejaron en fondos de cabañas los restos cerámicos que corresponden al intermedio Bronce Antiguo-Bronce Medio.

El estrato XVII corresponde al Bronce Medio I (siglos XVIII-XVI A.C.) y con él comenzó la ocupación de la meseta. La muralla del tell medía 7,5 m de grosor. Tanto en el tell como en la meseta se encontraron edificios importantes: ¿palacios? El de la meseta medía 50 por 25 m y sus muros alcanzaban los 2 m de grosor. Debajo del mismo se hallaron unos túneles, posteriormente reutilizados como tumbas. El palacio del tell fue usado de nuevo, con nuevos pavimentos en el estrato XVI. Algunos enterramientos de la meseta son también de esta época. Entre los hallazgos menores destaca una inscripción cuneiforme del siglo XVII. El muro de la ciudad baja generalmente es un terraplén. La puerta más antigua consistía en un pasadizo abierto entre dos torres. Al oeste del tell se construyó un sólido baluarte. Durante el Bronce Medio se reconstruyen la puerta de la meseta en triple tenaza y el muro en forma acasamatada.

En la ciudad baja se construyó un templo que constaba de una sola cámara y un atrio. La puerta entre ambos estaba flanqueada por dos torres y se llegaba a ella por una escalera. Su construcción es muy cuidadosa. Medía 25 por 17 m.

Durante el Bronce Reciente (estratos XV y XIII) Ḥāṣōr sigue siendo próspera. Se reutilizan los muros, puertas y el palacio del Bronce Medio con algunas variantes. El templo de la ciudad baja sigue en el estrato XV la misma distribución que en el estrato XVI. En el templo se halló un hígado de terracota con un texto adivinatorio en cuneiforme. En la ciudad del estrato XIV (siglo XIV), se emplea abundantemente el basalto como elemento de construcción. En el palacio del tell se abrió y enlució un gran aljibe de 150 m³ de capacidad.

En el templo de la ciudad baja se varía la distribución: se divide la cámara en santo y santísimo y se abre un nicho en éste. Las puertas del atrio, santo y santísimo se encuentran en un mismo eje. Los muros, que utilizan como cimiento los restos del templo del Bronce Medio constan de un zócalo de bien labradas piedras de basalto y lienzos de adobes reforzados por maderos verticales hincados en el zócalo. El zócalo de las jambas del santísimo lo formaban dos altorrelieves que figuraban un león y una leona de factura hitita, que fueron reutilizados posteriormente en otros edificios. Ante la puerta exterior hubo dos columnas exentas de las que quedan las basas, igualmente de basalto. Poco fue el ajuar cúltico descubierto: una estatuilla femenina y restos cerámicos, ya que al ser reconstruido el templo en el estrato XIII se descombraron sus ruinas. En esta reconstrucción, más pobre y menos cuidada, desaparecen los leones y se alza una torre junto a la puerta del santo. Entre el mobiliario litúrgico destaca: en el santo, una mesa de ofrendas; en el santísimo, un altar de perfumes que mide 1,40 × 0,50 × 0,50. En una de sus caras se representa en relieve la estrella circunscrita, signo real hitita. Un recipiente de basalto de forma carenada y de 80 cm de diámetro. Otras vasijas de gran tamaño y dos mesas de libaciones. En el atrio se encontró la estatua mutilada de la divinidad, también de basalto. Está sentada, en su pectoral se aprecia el mismo emblema que en el altar de los perfumes y en su pedestal se ve un toro, emblema de Hădad. En toda el área se halló gran cantidad de objetos votivos; figurillas de divinidades de bronce y una que representa un toro, cilindros-sellos, cuentas y vasijas, así como un gran escarabeo con el nombre de Amenofis III.

A la misma época corresponden los otros lugares sacros hallados en la meseta: un santuario al aire libre rodeado de dependencias, en cuyo centro se halló un altar monolítico, de 5 toneladas de peso; y el «templo de las estelas», donde se hallaron nueve *maṣṣēbōt*, en una de las cuales se habían grabado dos manos en actitud de plegaria, y la estatua de una divinidad sentada. En ambos lugares, el ajuar cúltico era riquísimo: incensarios, vasijas votivas, figurillas, dos máscaras litúrgicas, un estandarte, etc. Sobre el muro del Bronce Medio II de tell, se construyó una plataforma que el excavador interpreta como una *bāmāh*.

Esta ciudad es destruida totalmente por el fuego a fines del siglo XIII[A] y la meseta queda abandonada para siempre.

Algún punto del tell muestra huellas de ocupación sin construcciones, que corresponden al Hierro I (siglo XII A. C.): estrato XII.

El estrato XI tampoco corresponde a una ciudad; pero junto a los fondos de cabañas, silos y algún horno, destaca una explanada bien pavimentada de piedras irregulares, relacionada con unos objetos de bronce entre los que se hallaba la figurilla de un dios guerrero. Todo esto es interpretado como una *bāmāh* israelita.

Los restos de la primera ciudad amurallada del Hierro I, época salomónica, forman el estrato X. Ocupaba solamente la parte más alta del tell y su muro era acasamatado. Se halló una puerta que corresponde en plano y dimensiones a las de Megiddo y Gézer contemporáneas: constaban de tres cámaras y una torre a cada lado del pasaje. La ordenación urbana y técnica arquitectónica corresponden también a los gustos y adelantos de la época.

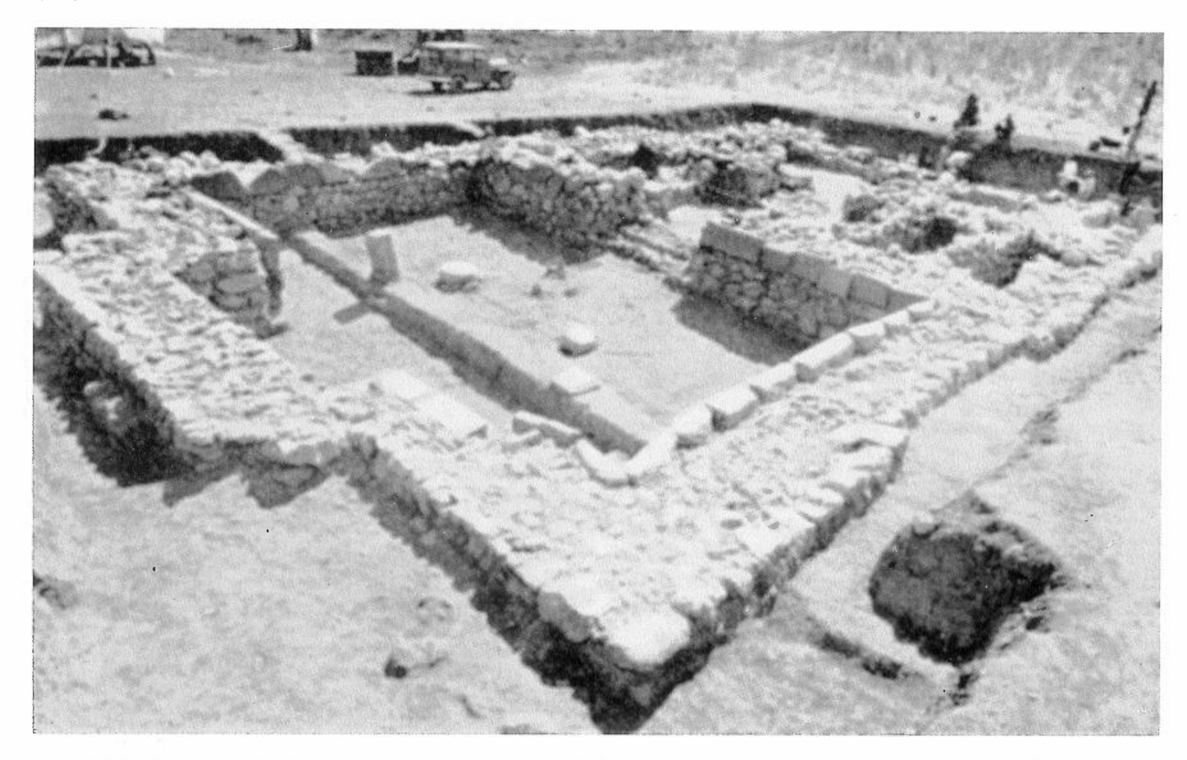
Esta ciudad da lugar a otra, también israelita, en el mismo siglo X, que prolonga su vida hasta entrado el siglo IX, aunque se aprecian dos etapas de construcción: ¿separadas por la conquista de Ben Hădad I?[1]. Se reutilizaron el muro y la puerta salomónicos. Las viviendas seguían estando separadas del muro por un espacio de ronda.

El estrato VIII es una reconstrucción del siglo IX, en la que se ocupa toda la superficie del tell. Se consolida el extremo occidental del tell sustituyendo el muro salomónico con una ciudadela de dos pisos, sencilla de plano y sin puerta al exterior de la ciudad. En el centro del tell se erigió un gran edificio público, 20,75 m por 13,50 m, de tres naves que parece ser un almacén. Se encontró el emplazamiento primitivo de unos capiteles protoeólicos reutilizados en el estrato siguiente.

La ciudad se extiende a las terrazas orientales del tell en el estrato VII, también del siglo IX. Como en las terrazas no hubo muro salomónico se reconstruyó el

Parte nordeste de Tell el-Qedaḥ, identificado con la más célebre de las poblaciones bíblicas que llevaron el nombre de Ḥāṣōr. (Foto *Orient Press*)





Ḥāṣōr. El «santo de los santos» de los templos I *a* y I *b*. Los pilares y basamentos cuadrados son del I *a*; los redondos del I *b*. (Por cortesía del *Israel Exploration Journal*)

muro del Bronce Medio terraplenando su foso. Se dio mayor solidez a la ciudadela y se introdujeron variaciones en el almacén y otras construcciones. En la zona recién ocupada se construyó un edificio de dos plantas con su escalera de sillería. Pocas son las variantes introducidas en el estrato VI, siglo VIII, a excepción de la construcción de nueva planta de una suntuosa residencia con patio central que mide 15 × 15 m. Este estrato fue destruido por un terremoto.

La reconstrucción, estrato V, es casi inmediata y sigue las líneas generales de la ciudad anterior, aunque destacando el carácter militar: se refuerza la ciudadela con un muro exterior. En la viviendas se siguen los módulos de la época. La destrucción de esta ciudad fue completa y por el fuego. La abundancia de ajuar hallado indica lo súbito de la conquista, que al ser situada a mediados del siglo VIII se relaciona con la expedición de Tiglatpileser III a Filistea en 734 A.C. Entre los hallazgos menores destaca un buen número de óstraca, marfiles y cerámica suntuaria, de Samaría y de importación.

El excavador hace notar las diferencias entre la cerámica del Hierro II de Ḥāṣōr y la contemporánea de otros lugares.

Sorprendentemente surge una nueva ocupación israelita todavía en el siglo VIII, estrato IV, pobre y sin defensas que no llega a reedificar toda la superficie del tell. Desaparece a principios del siglo VII A.C.

En el extremo occidental del tell se reconstruye la ciudadela anterior, aunque con distintos criterios: su plano presenta características asirias, siglo VII, que no corresponde a ocupación urbana del tell. En época persa se reconstruye este fuerte, aunque más modestamente, y contemporáneamente se establece una granja en la terraza oriental, para cuya construcción se reutilizan materias del Bronce Reciente, especialmente piedras de basalto.

El estrato I está constituido exclusivamente por los restos, muy deteriorados de un fortín helenístico, que sucedió al de época persa.

[A]No todos los colaboradores de Yadin están de acuerdo en la fecha de esta destrucción.

[1]1Re 15,20.

b) *Historia.* Pese a la relativa abundancia de material epigráfico hallado en las excavaciones de Ḥāṣōr, no ha llegado hasta nosotros el archivo de la ciudad, si existió, ni otras fuentes contemporáneas que traten exprofeso de la historia de la antigua Ḥāṣōr. No es sorprendente el silencio de las pocas fuentes escritas egipcias o mesopotámicas sobre Ḥāṣōr, si ya se llamaba así, entre los siglos XXVIII-XXVI.

La primera mención de Ḥāṣōr se halla en los textos execratorios egipcios. En una de las figurillas, hoy en Bruselas, entre otros enemigos del faraón se cita al príncipe de Ḥāṣōr con su nombre transcrito en egipcio: *gṯi*. También figura el nombre de la ciudad *ḥḏwiꜣi*. El texto es de fines del siglo XIX o principios del XVIII[A].

Aproximadamente un siglo más tarde se cita Ḥāṣōr, en una carta de Mari[B]. Se trata de un gran centro co-

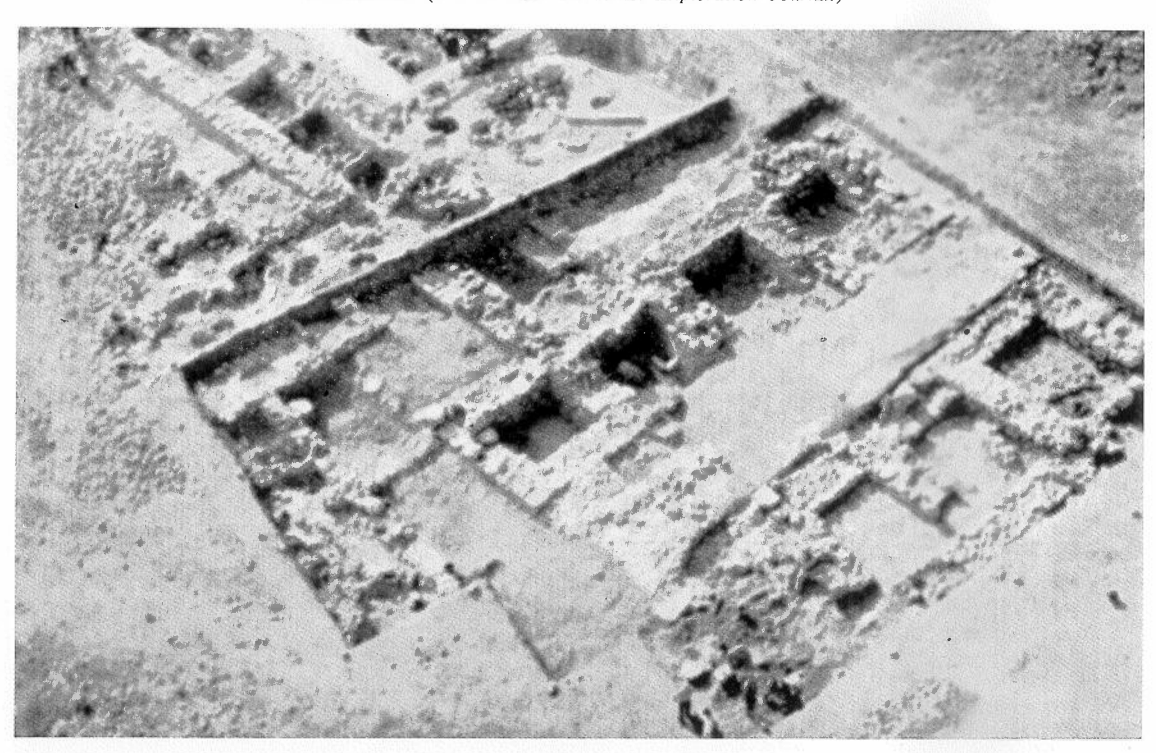
mercial. Por las excavaciones sabemos que es el momento en que sus habitantes ocupan la meseta, estrato XVI, convirtiendo a Ḥāṣōr en la ciudad de mayor extensión, y por tanto, de mayor población, de la Palestina de la época. Este súbito desarrollo corresponde sin duda a una hegemonía política y consiguientemente religiosa, cuyo recuerdo conserva la tradición bíblica[1], como algo pretérito. Tanto la ciudad baja como la acrópolis, formaban un magnífico centro urbano, orgullo y modelo de los adelantos urbanos de su tiempo: recios muros, cuidadas puertas, bien defendidas, bellos templos, regios palacios y edificios públicos, cómodas casas, calles bien trazadas, buen sistema de alcantarillado, etc. Se nota la riqueza de los materiales y la preocupación artística de los artesanos. La presencia de escarabeos hicsos permite afirmar que Ḥāṣōr estaba en íntima relación con Egipto.

A la caída del imperio hicso y después de una decadencia considerable, tal vez debida a la conquista de los faraones de la XVIII dinastía[C], Ḥāṣōr vuelve a florecer en el siglo XIV, estrato XIV. La influencia hitita en el arte y religión es muy notable pese a que sigue bajo el dominio egipcio. Debido a las nuevas estrategias varían las defensas de la ciudad, aunque reutilizando en gran parte las anteriores. En el período de el-ʿAmārnāh, su posición sigue siendo clave para Egipto. Por dos veces, su rey, ʿAbdi Tirsi, es denunciado de connivencia con los ḫabiru[D], y en dos ocasiones se tiene que defender, asegurando al faraón su fidelidad, apelando a su lealtad en un pasado próximo, pese a los sacrificios que ello había supuesto[E]. El vasallaje a Egipto se prolonga durante la XIX dinastía: Seti I cuenta con Ḥāṣōr[F], que guarda el acceso desde el norte siro-hitita a Beisán, centro de su administración en la Palestina septentrional. Sin embargo, en este momento el influjo hitita llega a su apogeo: el símbolo solar, o real, hitita se halla en el templo de la ciudad baja en la imagen del dios, u oferente, en el altar de los perfumes y en alguna pieza cerámica. Pero la ciudad del siglo XIII, menos próspera que la anterior, será destruida totalmente por el fuego en la segunda mitad de dicho siglo por Josué[2].

Como era de esperar, las excavaciones confirman que Ḥāṣōr nada tuvo que ver con Sīsĕrāʾ[3], aunque en la idealización épica de Jue cap. 4 se hayan confundido las perspectivas de la victoria de Josué y de la Débora-Bārāq[G]. Por el contrario, desmantelada Ḥāṣōr, el tell sirve de refugio ocasional a pobladores más o menos nómadas durante el siglo XII. Ya en el siglo XI se afianza el establecimiento y junto a fondos de cabañas aparecen hornos, silos y una explanada que se interpreta por Yadin como un lugar alto. ¿Hay que relacionar estas pobres viviendas con el lugar alto y su idolillo con la emigración de los danitas?[4].

Al reconstruir Salomón la ciudad dentro de su plan general de construcciones[5], comienza una nueva vida para Ḥāṣōr, de la que poco sabemos por las fuentes literarias, dada la lejanía de la capital y centros religiosos en que éstas se originan. La nueva reconstrucción responde completamente a los cánones salomónicos: muros acasamatados, espacio de ronda, puerta con seis

Ḥāṣōr, excavaciones en el estrato X. Puerta de la ciudad emplazada en la muralla acasamatada de época salomónica. (Por cortesía del *Israel Exploration Journal*)





Ḥāṣōr. Detalle general de las excavaciones efectuadas en el «templo del ortostato», visto aquí en dirección sur. (Por cortesía del *Israel Exploration Journal*)

cámaras y torres de defensa, planos de las casas, ordenación urbana, etc. Pese a las destrucciones de Ben Hădad I, de Ḥăzā'ēl[H] y de un terremoto[6], Ḥāṣōr prospera y amplía su perímetro. Destacan en este proceso las actividades edilicias de los omritas, tanto en el orden militar, construcción de la ciudadela, como en el civil, gran almacén y lujosas casas, y de Jeroboam II: refuerzo de la ciudadela con el muro exterior, suntuosas residencias en la terraza oriental, etc. Pese a su poderoso sistema defensivo no pudo Ḥāṣōr resistir el ataque de Tiglatpileser III[7], y cayó fácilmente en manos del ejército asirio, que la destruyó totalmente por el fuego en su expedición contra Filistea en 734.

Muy pronto, sin embargo, surge Ḥāṣōr de sus cenizas como ciudad abierta, o pequeño pueblo, que no ocupa toda la cima del tell, hasta que los asirios establecen un fortín donde antes se alzaba la ciudadela. Abandonado el tell durante la ocupación babilónica, se reconstruye el fortín en el período persa, mientras en la terraza oriental se edifica con materiales de las ruinas anteriores una granja. ¿Para el servicio de la guarnición? En época helenística se reconstruye el fortín, que acaso fuera testigo de la batalla de Jonatán contra Demetrio II[8].

[A]Cf. G. Posener, *Princes et Pays d'Asie et de Nubie*, Bruselas 1940, págs. 31-35. [B]Cf. *ARM*, VI (1954), pág. 39. [C]Thutmosis III y Amenofis II citan a Ḥāṣōr entre sus conquistas; cf. *ANET*, pág. 242. [D]Los textos en J. A. Knudtzon, 148, y *Antiquités Orientales du Musée du Louvre*, n.º 7094. [E]Los textos en ibíd. 227 y 228. [F]Cf. *ANET*, pág. 242. [G]V. Vilar, en EE, 34 (1960), pág. 534. [H]Sigo la sugerencia de R. de Vaux, en *RB*, 69 (1962), pág. 473 y sigs.

[1]Jos 11,10. [2]Jos 11,9 y sigs. [3]Jue cap. 5. [4]Jue cap. 18. [5]1 Re 9,15. [6]Am 1,1. [7]2 Re 15,29. [8]1 Mac 11,63-73.

Bibl.: J. Garstang, *The Site of Hazor*, en *AAA*, 64 (1927)' págs. 35-42. Abel, II, págs. 18, 65 y 345. M. Noth, *Geschichte Israels*, Gotinga 1950, págs. 128, 181 y sigs. y 224. Para los textos no bíblicos, cf. *ANET*, 1955, págs. 242 y 329. Y. Yadin, en *IEJ*, 8 (1958), pág. 86 y sigs.; ibíd., 9 (1959), pág. 74 y sigs. Y. Yadin, Y. Aharoni, R. Amiran, T. Dothan, I. Dunayevsky y J. Perrot, *Hazor*, I, Jerusalén 1958; II, Jerusalén 1960. J. Bright, *A History of Israel*, Filadelfia 1959, págs. 120, 192, 224 y 257. R. de Vaux, en *RB* (1959), págs. 293-295; ibíd., 69 (1962), págs. 473-475.

V. VILAR

2. (Ἀσοριωνάιν; Vg. *Asor*). Ciudad situada en la región meridional o Négeb de Judá, citada entre Cades y Yitnān[1]. Parece sumamente probable que se haya de identificar con el topónimo mencionado en último lugar.

3. (Ἀσερὼν, αὕτη Ἀσώρ; Vg. *Hesron, haec est Asor*). Población mencionada en el libro de Josué al describir las localidades situadas en el sur del territorio de la tribu de Judá, hacia la frontera de Edom[2] (→ **Ḥāṣōr Ḥădattāh** y **Ḥeṣrōn**, § 2).

4. (Ἀσώρ; Vg. *Asor*). Uno de los lugares que ocuparon los hombres de la tribu de Benjamín, cuando volvieron del Cautiverio babilónico a la tierra de sus mayores[3]. Se identifica de modo unánime con el actual Ḥirbet Ḥăzzūr, situado a unos 6 km al nornoroeste de Jerusalén.

5. (Ἀσώρ, αὐλή; Vg. *Asor*). Es un oráculo contra las tribus árabes, el profeta Jeremías advierte a los habitantes de Ḥāṣōr de que Nabucodonosor los pondrá en fuga, saqueará sus bienes y trocará su territorio en un desierto vacío para siempre[4]. Su identificación re-

Ḥāṣōr. Vista aérea general de la zona A en la que se puede apreciar la puerta salomónica (estrato X) y un edificio con columnas (estrato VIII). (Por cortesía del *Israel Exploration Journal*)

Ḥāṣōr. Detalle de las excavaciones del Prof. Yadin en el estrato VI. Huellas de un terremoto, al que se alude en Am 1,1. Nótense los materiales derrumbados junto a unos pilares que sostenían el techo. (Foto *Orient Press*)



Ortostato, de basalto en forma de león, hallado durante las excavaciones de Y. Yadin en Ḥāṣōr. Se fecha hacia el siglo XV-XIV A.C. (Foto *Orient Press*)

sulta muy dudosa, pero lo cierto es que la población estaba situada en territorio árabe.

[1]Jos 15,23. [2]Jos 15,25. [3]Neh 11,33. [4]Jer 49,28.30.33.

Bibl.: P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante storico della Bibbia*, Roma 1955, pág. 275.

J. A. G.-LARRAYA

ḤĀṢŌR ḤĂDATTĀH («Ḥāṣōr la nueva»; LXX omite; Vg. *Asor nova*). Población del sur de Judá[1]. Algunas versiones han traducido como dos poblaciones distintas. Considerando la palabra aramea *ḥădattāh* (*ḥădašāh* en hebreo), «nueva», es difícil aceptar tal hipótesis. Es mencionada por Eusebio (Ἀσὼρ τὴν καινήν), que la sitúa al este del territorio de Ascalón. Ha sido falsamente identificada con Yāsūr y Ḥattā. No hay pruebas concluyentes para localizarla en ningún sitio concreto. Abel propuso el-Ḥudeirah. El contexto del pasaje parece identificar con ella a → **Ḥeṣrōn**.

[1]Jos 15,25.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 20,4. ABEL, I, pág. 345. *Miqr.*, III, col. 270. SIMONS, § 317 (13).

G. LOMBARDI

ḤASRĀH. Grafía con que aparece el nombre de → **Ḥarḥas** en 2 Cr 34,22.

Bibl.: NOTH, 512, pág. 243.

ḤAŠŠŪB (abr. de → **Ḥašabyāh[ū]**; Ἀσούβ; Vg. *Hasub*). Nombre de cuatro (?) personajes veterotestamentarios:

1. Hijo de Paḥat Mō'āb que participó en la reconstrucción de la muralla de Jerusalén en tiempo de Nehemías[1].

2. Otro reconstructor de los muros jerosolimitanos de la misma época[2]. Se ignora si es el personaje antes citado.

3. (Ἀσούϑ [B]). Uno de los jefes del pueblo que firmó la renovación del pacto de la Alianza con Dios[3]. Tal vez haya que identificarlo con uno de los dos individuos anteriores.

4. Levita, hijo de ʿAzrīqām y nieto de Ḥăšabyāh, que se estableció en Jerusalén en tiempo de Hehemías[4]. En el libro de las Crónicas[5], las traducciones antiguas presentan una forma variante del nombre (ʿΑσώβ; Vg. *Hassub*).

[1]Neh 3,11. [2]Neh 3,23. [3]Neh 10,24. [4]Neh 11,15. [5]1 Cr 9,14.

Bibl.: NOTH, 542, págs. 38, 189. *Miqr.*, III, cols. 315-316.

G. LOMBARDI

ḤĂŠUBĀH (abr. de → **Ḥašabyāh[ū]**; cf., sin embargo, sudar. *ḥašb*, *ḥašbat*, y ár. *ḥašib*^{un}; Ἀσουβέ; Vg. *Hasaba*).

Nombre citado en cuarto lugar en la lista genealógica de los hijos de Zorobabel[1]. Su vocalización resulta dudosa, porque es muy raro que un nombre de varón responda a una forma femenina como la del nombre presente; por ello, se han propuesto enmiendas al mismo, entre ellas la de *ḥăšābāh*, que sería la abreviatura de Ḥašabyāh(ū) con la terminación hipocorística *ā*, o más sencillamente la de *ḥăšūb*, en cuyo caso su significado sería el de «considerado (por Dios]».

[1] 1 Cr 3 20.

Bibl.: NOTH 538 pág. 189. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, Lovaina 1934. pág, 99. *Miqr.*, III, col. 311.

J. A. G.-LARRAYA

ḤĂŚŪFĀʾ (y *ḥaśufāʾ*, «veloz»; cf. ár. *ḥašūf*^{un}; ʿΑσουφέ, ʿΑσφά; Vg. *Hasupha*). Jefe de una familia de netineos, cuyos descendientes regresaron de la Cautividad con Zorobabel.

Esd 2,43; Neh 7,46.

Bibl.: NOTH, 536, pág. 226.

M. MÍNGUEZ

ḤĀŠUM («de nariz ancha»; sudar *ḫašm*, *ḫašmat*, *ḫašmatu*; ár. *ḫatim*^{un}, *ḫašm*^{un}, *ḫašmat*^{un}; ʿΑσέμ, Ησάμ; Vg. *Hasum*). Nombre de dos (?) personajes del AT:

1. Jefe de una familia, cuyos descendientes regresaron a Jerusalén con Zorobabel en número de doscientos veintitrés[1] o de trescientos veintiocho[2]. Siete de ellos hubieron de renunciar a sus mujeres extranjeras por orden de Esdras[3]. Se menciona a Ḥāšum en la lista de las personas que firmaron el pacto de la renovación de la Alianza con Dios[4].

2. Uno de los varones que estuvieron al lado de Esdras durante la lectura de la Tōrāh al pueblo[5]. Quizá haya que identificarse con la familia antes citada.

[1] Esd 2,19. [2] Neh 7,22. [3] Esd 10,33. [4] Neh 10,18. [5] Neh 8,4.

Bibl.: NOTH, 544, pág. 227. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 107. *Miqr.*, III, col. 316.

P. ESTELRICH

HĂTĀK (et. ?; ʾΑχραθαῖος; Vg. *Athach*). Eunuco del rey Asuero. Éste lo puso al servicio de Ester, la cual le envió a Mardoqueo para averiguar el motivo de que se hubiera presentado en la puerta regia vestido con tela de saco.

Est 4,5-6.9-10.

C. COTS

ḤĂTAT («debilidad»; sudar. *ḫatt*; ár. *ḫatīt*^{un}; ʿΑθάθ; Vg. *Hathath*). Hijo de ʿŎtnîʾēl, primer juez de Israel, y nieto de Qĕnaz, citado en la genealogía de Judá.

1 Cr 4,13.

Bibl.: NOTH, 545, pág. 227. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 107.

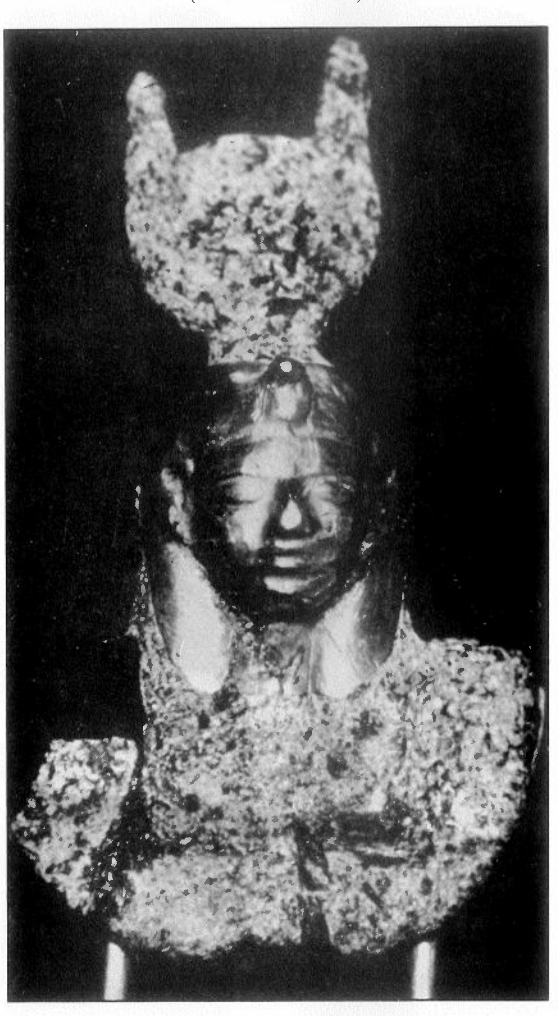
G. SARRÓ

HATHOR (egip. *ḥt-ḥr*, «castillo de Horus»; gr. ʾΑθύρ, ʾΑθώρ; lat. *Hathor*). Una de las diosas más importantes del panteón del antiguo Egipto, especialmente por ser considerada como el «Ojo de Ra» o como el úreo del mismo dios, lo que la convirtió en una divinidad solar. En cuanto a sus relaciones con Horus, del que su nombre es un compuesto, sufrieron una evolución que la llevó a ser de la habitación celeste de dicha deidad a su mujer, en época muy tardía, pasando por la fase de ser estimada por madre suya. Se la representa en forma de ternera. Sus emblemas más importantes son el sicómoro, la corona con el disco lunar — situada entre sus astas — y el sistro, que representan diversos aspectos de su personalidad; por el último, se transformó en diosa de la música y del amor. Entre los muchos templos que se le consagraron, y en el número de los que se conservan, destaca el de Denderah. Se dio su nombre a un mes del año egipcio y en cierto período de su evolución fue asimilada a la diosa Isis.

Bibl.: K. SETHE, *Zur altägypt. Sage vom Sonnenauge*, en *Untersuchungen z. Gesch. und Altert. Ägyptens*, V, 1, Leipzig 1912. J. VANDIER, *La réligion égyptienne*, 2.ª ed., París 1949, con rica bibliografía. H. BONNET, *Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín 1952, págs. 277-282.

J. A. G.-LARRAYA

Cabeza de bronce, recubierta de oro, que representa a la diosa Hathor hallada en Beisán. Hacia el siglo XIV-XIII A.C. (Foto *Orient Press*)



ḤĂṬĪFĀ' («robado»; ʽΑτουφά, ʼΑτιφά; Vg. *Hatipha*). Jefe de una familia de netineos, cuyos descendientes regresaron de la Cautividad babilónica con Zorobabel.

Esd 2,54; Neh 7,56.

Bibl.: NOTH, 478, pág. 232. *Miqr.*, III, col. 107.

D. VIDAL

ḤĂṬĪṬĀ' (et.?; sudar. *ḥaẓẓat*; cf. ár. *ḥaẓẓa*, «ser feliz»; ʽΑτητά, ʽΑτειτά; Vg. *Hatita*). Jefe de una familia de levitas porteros, cuyos miembros regresaron de Babilonia con Zorobabel.

Esd 2,42; Neh 7,45.

Bibl.: NOTH, 477, pág. 243. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 90.

ḤATTI. Región del río Halys, en Anatolia, de donde deriva el nombre de los → **hititas**.

ḤAṬṬĪL («charlatán», «indecente», cf. sudar. *ḥaṭl* y ár. *ḥaṭila*; ʽΑτειά, ʽΕγήλ; Vg. *Hatil*). Jefe de una familia de netineos o servidores de Salomón, cuyos descendientes regresaron de la Cautividad con Zorobabel.

Esd 2,57; Neh 7,59.

Bibl.: NOTH, 478, pág. 299. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934.

M. GRAU

ḤAṬṬŪŠ (et.?; cf. as. *ḫantašu*, *ḫantūšu*, *ḫand[t]ašani*; Χαττούς, ʼΑττούς; ʼΑττούθ, Vg. *Hattus*). Este nombre, cuyo origen no es, al parecer, hebreo, corresponde a cuatro personas del AT:

1. Uno de los descendientes de David; era hijo primogénito de Šĕmaʽyāh y nieto de Šĕkanyāh, según el libro de las Crónicas[1]. Según otro pasaje bíblico bastante oscuro, Ḥaṭṭūš, descendiente de David, regresó con Esdras del exilio babilónico. La oscuridad estriba en que, por la disposición de los acentos masoréticos, parece no estar emparentado con el Šĕkanyāh de las Crónicas, cuyo nombre le sigue en el versículo siguiente[2], precedido de la palabra «hijos» (*i.e.*, descendientes), aunque no se manifiesta cuáles fueron éstos. Aun admitiendo una enmienda textual que relacionase de modo lógico los dos nombres, cuyo parentesco se desprende del pasaje de las Crónicas, quedaría por explicar cómo es «hijo» de Šĕkanyāh en Esdras quien aparece como «nieto» en las Crónicas. No obstante, pudiera aceptarse que la paternidad de Šĕkanyāh se concibe de un modo muy lato, como origen de la familia, lo que se da a menudo en las genealogías, y no, como algunos han propuesto, que dicho jefe familiar fuese realmente el padre de Ḥaṭṭūš.

2. Hijo de Ḥăšabnĕyāh, que reconstruyó una porción de las murallas de Jerusalén durante la época de Nehemías[3]. Hay autores que le identifican con el personaje antes citado.

3. Uno de los sacerdotes que firmaron en tiempo postexílico el pacto de la renovación de la Alianza con Yahweh[4].

4. Uno de los sacerdotes principales que regresaron a Palestina en compañía de Zorobabel[5].

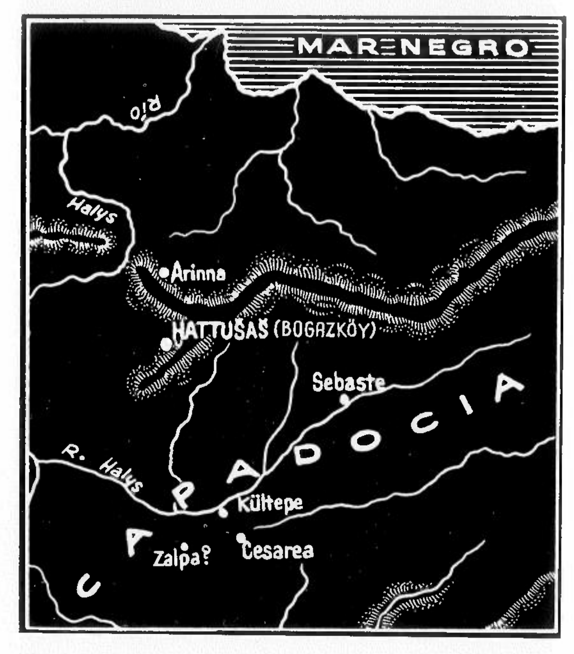
Es posible que, en todos estos casos, haya de verse en Ḥaṭṭūš a uno o varios representantes de la familia o clan procedente del individuo así llamado.

[1] 1 Cr 3,22. [2] Esd 8,2. [3] Neh 3,10. [4] Neh 10,5. [5] Neh 12,2.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, pág. 86. NOTH, 476, pág. 243. *Miqr.*, III, cols. 106-107.

J. A. G.-LARRAYA

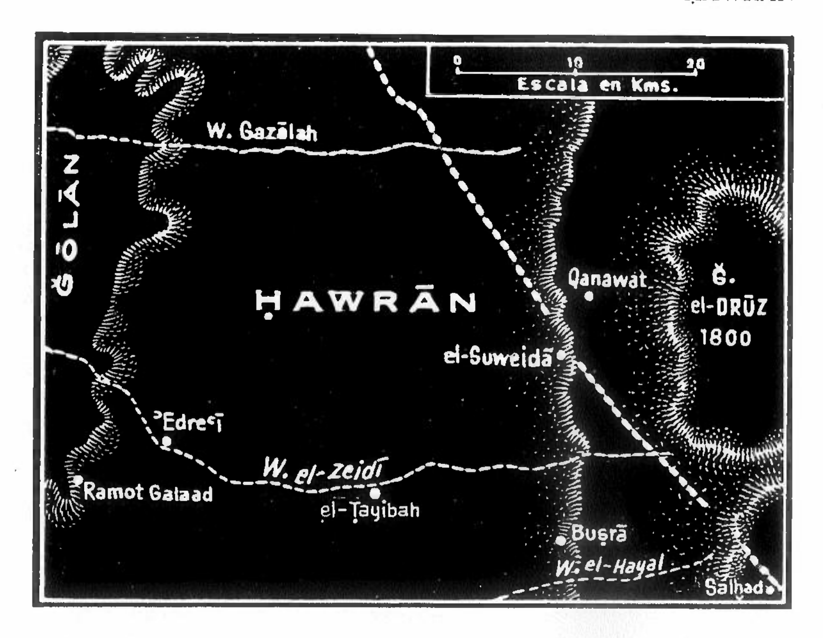
Mapa con la situación de Ḫattušaš, en la antigua Ḫatt de donde tomaron su nombre los hititas



ḪATTUŠAŠ. Nombre dado a la ciudad de Anatolia que fue centro y capital del gran imperio hitita (→ **Hititas**), llamada en la actualidad Bogazköy y Bogazkale.

ḤĂWĪLĀH (diminutivo de *ḥōl*, «arena»?; Εὐειλά, Εὐϊλά; Vg. *Hevila*). Región mencionada en relación con el Paraíso, por la cual discurre el río → **Pīšōn**; era rica en oro, bedelio y piedra de *šōham* (el *sāmtu* de los asirios), piedra preciosa, generalmente traducida por ónice, malaquita o berilo[1]. Estuvo poblada por los descendientes de Kūš y por los yoqtanitas, descendientes de Sem[2]. Posteriormente, en ella moraron los ismaelitas[3]. Nuevamente vuelve a mencionarse el nombre de Ḥăwīlāh en la época de Saúl, quien derrotó a los amalecitas desde Ḥăwīlāh a Šūr[4].

La localización de la región es muy incierta, como sucede con muchos nombres mencionados en la Tabla de las Naciones. Algunos consideran que Ḥăwīlāh debe desdoblarse en dos regiones, una la mencionada en relación con el Paraíso, y la otra, la situada en Arabia; según esto, la primera habría de buscarse en la India si se da por válida la creencia de que el Pīšōn es el Indo o Ganges, o bien en Somalia en donde existió una población llamada Avalis (Zeila, en la actualidad) que habría conservado el nombre primitivo. La mayoría de las teorías coinciden en considerar una misma am-



La región de Ḥawrān, en la Transjordania septentrional

bas Ḥăwīlāh, que debería estar situada en la península arábiga, si bien se discute la parte exacta sobre la que estuviera situada; algunos creen que el lugar idóneo sería en las proximidades del golfo Pérsico, mientras que otros prefieren la parte occidental, en las costas del mar Rojo. Descartada la primera hipótesis por parecer menos documentada, la que propone el golfo Pérsico, quedan pendientes las que proponen el centro u oeste. Glaser se decantaba por la primera, suponiendo que su exacta localización habría de buscarse en la zona de Yamāmah, a los alrededores de la actual Riyād, identificando el Pīšōn con el Wādī el-Dawāsir. Los que sustentan la teoría de la costa occidental suponen hallarla en el Ḥawlān, región situada al norte del Yemen, y cuyo nombre es recordado en una inscripción sabea.

Un dato bíblico que conviene tener en cuenta es el recinto en que se describe la lucha de Saúl contra los amalecitas, desde Ḥăwīlāh hasta Šūr, ya que, dada la situación de Šūr, Ḥăwīlāh habría de buscarse en una zona bastante septentrional, o al menos con unas fronteras muy amplias.

[1]Gn 2,11-12. [2]Gn 10,7.29; 1 Cr 1,9.23. [3]Gn 25,18. [4]1 Sm 15,7.

Bibl.: E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens* II, Berlín 1890, págs. 319-326. Jaussen-Savignac, *Nouvelle inscription minéenne d'el-Ela. Dedan*, en *RB*, 17 (1910), págs. 521-531. A. Musil, *The Northen Ḥeğāz*, Nueva York 1926, págs. 261-267. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, Filadelfia 1934. F. X. Kortleitner, *De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione mosaica ratione*, Innsbruck 1939, págs. 15-19. *Miqr.*, III, col. 47. Simons, §§ 106, 136, 378, 684.

J. A. PALACIOS

ḤAWRĀN («tierra negra»?, «tierra de cuevas»?; Αὐρανῖτις, Ὠρανῖτις; Vg. *Auran*). Región de la Transjordania septentrional. Solamente una vez se menciona con este nombre en las SE, marcando los límites norte de la tierra de Israel, según Ezequiel[1] recibiendo, posiblemente, en los demás lugares, el nombre de Basán. Sus límites geográficos oscilan bastante según los distintos geógrafos. Para Abel, ocuparía, en líneas generales, la región comprendida entre las estribaciones del Hermón al norte, la región de la localidad de Derʿā al sur, el Gōlān al oeste y hasta el Ğebel el-Drūz (también conocido por Ğebel Ḥawrān) por el este. Forma una gran meseta, casi sin ondulaciones, de origen volcánico y rica, por lo tanto, en basalto; esto sería un buen argumento para aceptar su etimología de «tierra negra», siguiendo el *ḥawr* del árabe dialectal; se ha de tener en cuenta, por otra parte, que debido a su origen volcánico, el país es abundante en cuevas, lo que también estaría de acuerdo con el significado de «tierra de cuevas». Su principal riqueza reside en los cereales, que hacen de ella el granero de las regiones limítrofes, así como los bosques de encinas (de que la Biblia hace mención)[2] y los ricos pastos que permitían el mantenimiento de abundantes rebaños[3].

Históricamente, Ḥawrān pasó por diversos cambios y dominaciones. Su nombre *ḥuruna*, ya aparece mencionado en los textos de la XIX dinastía egipcia. Pasó sucesivamente por las manos de Damasco y Asiria. Fue especialmente duro el dominio de esta última potencia, que arrasó toda la región (842 a.C.), mencionada en las listas de Salmanasar III con el nombre de *ḥawrānu*; posteriormente estuvo bajo el yugo de Tiglatpileser III y Asurbanipal.

Su situación se hace más desahogada bajo la dominación griega y romana, recibiendo entonces el nombre de Auranítide. Flavio Josefo da noticias de su historia durante este período. Fue conquistada por los macabeos en el siglo II y permaneció bajo su dominio hasta el año 90 a.C., cuando le fue arrebatada a Alejandro Janneo por los nabeteos. Los romanos la dividieron en cuatro partes: Gaulanítide al oeste, Batanea en el centro, Traconítide al nordeste y Auranítide al sudeste. El año 23 a.C. Herodes recibió Auranítide, junto con la Traconítide y Batanea, pasando la mayor parte de estos territorios, a su muerte, a manos de su hijo Filipo[4]. Luego estuvieron en poder de Herodes Agripa I y el año 53 fueron a parar a Herodes Agripa II, pasando a integrar parte de la provincia de Arabia en el año 106, después de un corto espacio de tiempo (85-106) bajo dominio nabateo.

Algunos autores suponen a Job originario de Ḥawrān.

[1]Ez 47,16.18. [2]Ez 26,6. [3]Jer 59,19. [4]Lc 3,1.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 7,11,4; 18,4,6; íd., *Bel. Iud.*, 1,20,40; 2,6,3; 17,4. Abel, I, págs. 14, 17, 31, 47, 90, 131, 191, 274, 377; II, págs. 102-103. G. M. Perrella, *Auran*, en *ECatt*, II, col. 405. *Miqr.*, III, cols. 63-64, con más bibliografía. Simons, §§ 283, 884, 1442.

J. CARRERAS

ḤAWWŌT YĀ'ĪR («aduares de Yā'ir»; 'Επαύλεις 'Ιαΐρ, 'Αυὼδ 'Ιαΐρ, Κῶμας 'Ιαΐρ; Vg. *Villas Iair, Havoth Iair, Avothiair, Vici Iair, Oppida Iair*). Topónimo que aparece mencionado en varios lugares del AT y cuya localización es harto dudosa. Los problemas de la identificación y número deben resolverse teniendo muy en cuenta, como más adelante se precisará, el siguiente argumento filológico: es el único lugar del AT en que se utiliza la palabra *ḥawwōt*, plural de *ḥayyāh* (ár. *ḥiwā*), en el sentido de «aduar», es decir, reunión de varias tiendas.

Un clan de Manasés, el de Yā'ir, pasa con su familia y se aposenta en la región transjordánica en un intento de resolver sus necesidades vitales difíciles en Cisjordania; los burgos por él conquistados reciben el nombre de Ḥawwōt Yā'ir[1]. No se especifica el número de tales burgos, pero se dice que se asentaron en Galaad. La misma narración se vuelve a presentar en Deuteronomio[2], en que tampoco se cita el número de aldeas; las sitúa, en cambio, en Basán. Ambas narraciones están puestas en boca de Moisés (ya que, «según el estilo del deuteronomista, la iniciativa viene de él»), y se las considera como una glosa posterior, de tiempo de los Jueces, en que las tribus tenían más autonomía para poder cambiar de asentamiento en vista de la situación geográfica o política del territorio primitivamente asignado; en la correspondiente al Deuteronomio se puede considerar glosa no sólo el ver. 14 completo, sino también, y por influjo suyo, la segunda mitad del 13.

Nuevamente se menciona Ḥawwōt Yā'ir como parte de los territorios asignados a la media tribu transjordánica de Manasés, que comprendía también Basán y el reino de ʿŌg, al norte del río Yabbōq[3]. Una vez más aparece el discurso en boca de Moisés, acampado en los llanos de Moab. El número de los burgos es aquí de sesenta y su asentamiento es en Basán.

En el libro de los Jueces se menciona un juez, Yā'ir, posiblemente distinto del conquistador de los territorios que llevan su nombre. Debió de ser de gran rango a juzgar por el contexto: «Después de él (Tōlāʿ), surgió Yā'ir, de Galaad, que juzgó a Israel por veintidós años. Tuvo treinta hijos que montaban treinta asnos y eran dueños de treinta ciudades, llamadas todavía Ḥawwōt Yā'ir, en la tierra de Galaad. Murió Yā'ir y fue sepultado en Qāmōn»[4]. Se ve, pues, que el número de ciudades es aquí de treinta y están situadas en Galaad.

Por último, vuelven a mencionarse en 1Reyes, formando una de las doce prefecturas de Salomón[5]. Estaba al mando de Ben Géber y comprendía «los burgos de Yā'ir, hijo de Manasés, en Galaad, sesenta grandes ciudades muradas y con cerrojos de bronce». Vemos, por tanto, que el número es de sesenta y que estaban, en Galaad. La mayor divergencia con los anteriores pasajes —incluso con el de Crónicas, que sitúa en Galaad veintitrés burgos— es la denominación de «grandes ciudades muradas». ¿Cómo pudo ser que, en un espacio de tiempo relativamente corto, un número de burgos, sea el que fuere, pequeños poblados de tiendas, pudiera convertirse en «grandes ciudades muradas»? Algunos aceptan la relación de estas sesenta ciudades con el mismo número que se menciona en Josué[6]; Abel no cree en tal relación, suponiéndolas pertenecientes al antiguo reino de ʿŌg. Los LXX no mencionan el nombre de Yā'ir en este pasaje; Orígenes anotó con asterisco: αὐτῷ ἀυὼδ 'Ιαειρ υἱοῦ Μανάσση ἐν Γαλααδ.

Considerados todos los pasajes en que se cita el topónimo, se ve que, si bien Números y Deuteronomio no especifican el número, Josué y Reyes dan sesenta, Jueces menciona treinta y Crónicas veintitrés. La divergencia es enorme entre los distintos pasajes; la única explicación aceptada generalmente es que se ha de tener en cuenta la naturaleza de tales burgos, *ḥawwōt*, aduares hechos con tiendas de campaña y habitados generalmente por seminómadas. Este carácter puede influir, por tanto, en los distintos cambios de asentamiento según la época. Por otra parte, y en lo que afecta a la localización, vemos que Números, Jueces, Reyes y Crónicas la sitúan en Galaad, mientras que Deuteronomio y Josué en Basán. No está aclarado del todo este aspecto del problema; son argumentos buenos la naturaleza antes citada y fácilmente móvil de las moradas integrantes de los burgos, que pudieron cambiar de lugar en un período u otra de la historia bíblica; o el hecho natural de la convencionalidad de las fronteras entre Galaad y Basán, lo que haría impreciso para el narrador, situarlos en el lugar adecuado, pudiendo entrar, además, la apreciación personal en el límite de una u otra región. Hay que tener en cuenta, en fin, que, en este caso, el término Galaad indica únicamente la región comprendida entre los ríos Yabbōq y Yarmūk, exactamente la parte sur del segundo; la situación precisa sería 'Argōb, región noroeste de Basán, que más tarde se denominaría Batanea.

[1] Nm 32,39-41; cf. 1 Cr 2,22. [2] Dt 3,13-14. [3] Jos 13,30. [4] Jue 10,3-5. [5] 1 Re 4,13. [6] Jos 13,30.

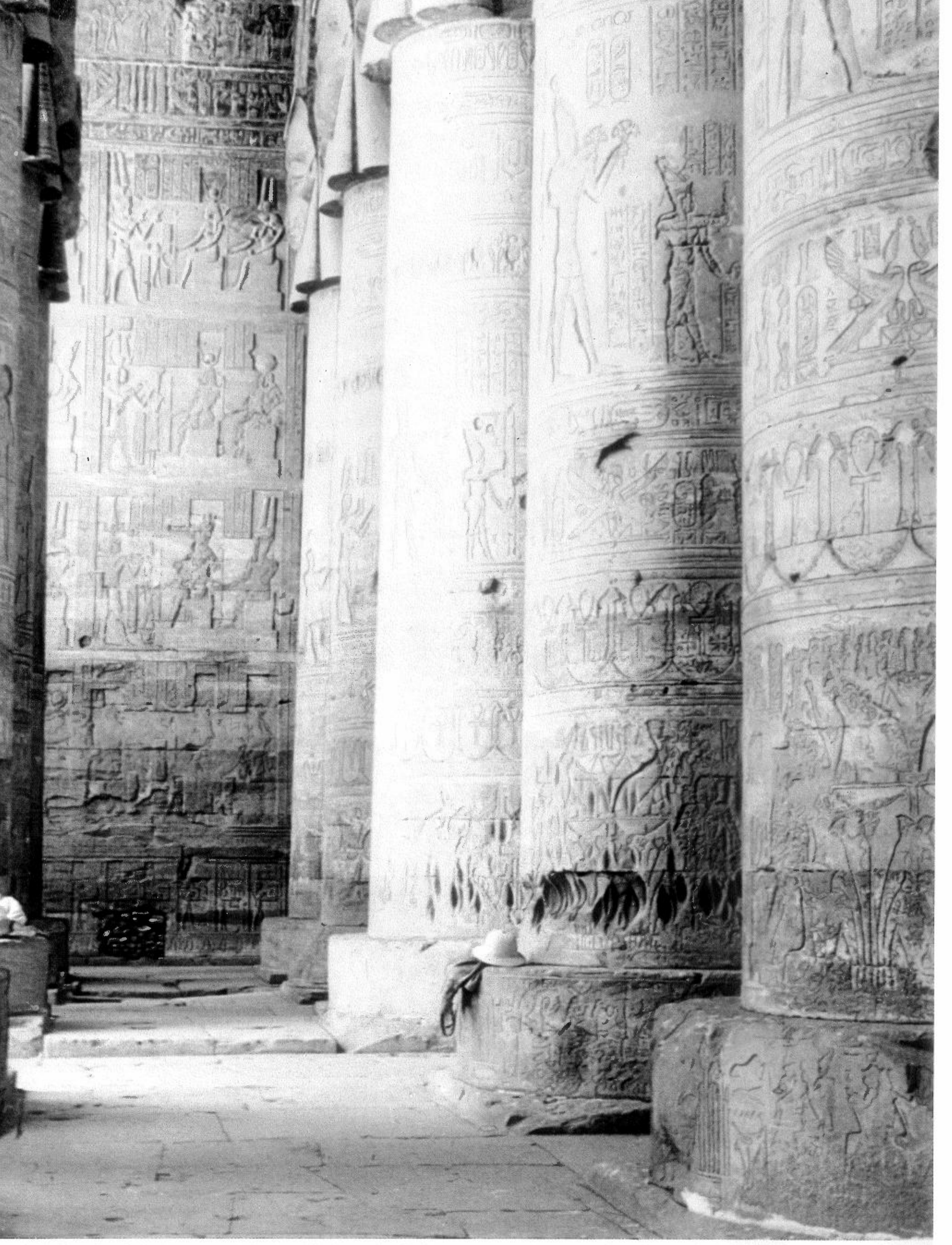
Bibl.: A. Bergmann, *The Israelite Tribe of Half Manasseh*, en *JPOS*, 16 (1936), págs. 224-254. Abel, II, págs. 71-72. M. Noth, *Das Buch Josua*, Tubinga 1938. R. de Vaux, *Notes d'histoire et de topographie transjordaniennes*, en *RB*, 50 (1941), págs. 16-47. N. Glueck, *Some Ancient Towns in the Plains of Moab*, en *BASOR*, 91 (1943), págs. 7-26; 92 (1963), pág. 26 y sigs. A. Clamer, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 453; íd., *Le Deutéronome*, ibíd., pág. 533. A. Gelin, *Josué*, ibíd., III, París 1949, págs. 86-87. R. Tamisier, *Le Livre des Juges*, ibíd., París 1949, págs. 232-233. A. Augustinovic - B. Bagatti, *Escursione nei dintorni di Aglun (nord di Transjordania)*, en *LA*, 2 (1952), págs. 227-314. *Miqr.*, III, cols. 66-67, con bibliografía. Simons, §§ 21, 302-307, 309, 931.

R. SÁNCHEZ

ḤAYĀN, Ḫirbet. Nombre actual correspondiente al topónimo bíblico → **ʿAyyat**.

ḤĂZĀ'ĒL (y *ḥăzāh'ēl*, «Dios ve», cf. ac. *haza'ilu*; 'Αζαήλ; Vg. *Hazael*). Soberano de Damasco, guerrero famoso y quizá el rey arameo más sobresaliente, hasta el punto de que fue venerado en la capital de su reino, según Josefo, como uno de sus más notables benefactores. Reinó *ca.* 841/798-797. Hay noticias de él tanto en la Biblia como en fuentes extrabíblicas, del conjunto de las cuales se desprenden los datos siguientes:

Las fuentes asirias informan de que Ḥăzā'ēl, «un hijo de nadie», o sea un personaje oscuro, obtuvo el reino por medio del asesinato de Ben Hădad II. Tradicionalmente se considera que fue este rey la víctima y no el primero del mismo nombre, como algunos sustentan. Conforme al AT, Ḥăzā'ēl apareció por designo de



Denderah. Vestíbulo del templo dedicado a Hathor (egip. *ḥt-ḥr*). Los lienzos de pared y las columnas historiadas representan

Yahweh para castigar la idolatría de Israel[1]. Cuando Ben Hădad, que estaba enfermo, le envió a consultar a Eliseo, el profeta descubrió las ambiciones que el emisario alimentaba, le aseguró que se cumplirían y le ungió rey. En efecto, se cumplió el vaticinio[2] y Ḥăzā'ēl se apoderó del trono de Damasco (*ca.* 841 A.C.).

Joram de Israel había reconquistado Rāmōt de Galaad inmediatamente después de la usurpación y Ḥăzā'ēl quiso recuperarla. En la batalla, el monarca israelita fue herido de gravedad[3]. No obstante esta ventaja de carácter más bien individual, y de los hechos internos que pusieron en peligro la seguridad del reino del Norte, los cuales hubieran facilitado el evidente propósito del rey arameo de desquitarse de los soberanos hebreos, Ḥăzā'ēl no pudo aprovecharse de las circunstancias, pues en el año 841 hubo de hacer frente completamente solo a Salmanasar III. Los asirios sitiaron Damasco y talaron sus alrededores sin lograr apoderarse de Ḥăzā'ēl; la campaña de agresión se repitió en 837, aunque con los mismos resultados. Salmanasar III optó por renunciar a Siria, tanto más cuanto que asuntos más perentorios reclamaban su presencia en el norte.

Ḥăzā'ēl estuvo, por lo tanto, en situación de acometer a los hebreos, con el claro objeto de saciar su ambición en el sur, lejos de la posible rivalidad de Asiria. Sus ataques pusieron en conmoción a otros vecinos de los reinos israelita y judaíta, tales como los filisteos — quizá aliados de los arameos —, los ammonitas, edomitas y tirios[4]. Ḥăzā'ēl descargó sus primeros golpes contra Galaad y Basán con terrible vigor[5]: Jehú quedó desposeído de las tierras transjordánicas; las campañas arameas persistieron en el reinado del hijo del monarca israelita, Joacaz, durante el cual las tropas de Ḥăzā'ēl recorrieron y saquearon el reino del Norte. La humillación llegó al extremo de que el arameo impuso a Joacaz cuál había de ser su fuerza militar: cincuenta jinetes, diez carros y diez mil infantes (la última cifra es posible que deba enmendarse en mil)[6]. Ḥăzā'ēl conquistó Filistea al mediodía de 'Ăfēq[7] y tomó la ciudad de Gat, con lo que no sólo dominó todo el llano costero, sino que tuvo en su poder el monopolio del comercio con Egipto y las vías caravaneras de Arabia[8]. Tras ello, dirigió una expedición contra Jerusalén y el soberano de Judá, Joás, detuvo la amenaza mediante el pago de un enorme tributo compuesto de las riquezas del Templo y el palacio[9].

A la muerte de Ḥăzā'ēl, ocurrida posiblemente al fin del reino de Joacaz de Israel, le sucedió su hijo Ben Hădad III. Quizá, antes de fallecer, tuvo que prestar sumisión y entregar tributo a Adad-nirari III, si se atiende a cierta interpretación de algunas fuentes asirias (De vaux) y a determinadas muestras arqueológicas.

[1] 1 Re 19,15-17. [2] 2 Re 8,7-15. [3] 2 Re 8,28-29. [4] Is 9,12; Am 1, 6-15. [5] Am 1,3. [6] 2 Re 10,32-33; 13,1-3.7.22. [7] 2 Re 13,22 (Luc.). [8] 2 Re 12,18. [9] 2 Re 12,17-18; 2 Cr 24,23-24.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 9,4,6. E. G. H. KRAELING, *Aram and Israel*, Nueva York 1918, págs. 79, 81, 82, 83. D.D. LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, I, Chicago 1925, págs. 575, 578, 664, 672. NOTH, cf. págs. 186, 198. W. W.S. VON BAUDISSIN, *Kyrios als Gottesname*, I, Giessen 1929, pág. 292. R. DE VAUX, *La chronologie de Hazaël et Ben-hadad III, rois de Damas*, en *RB*, 43 (1934), págs. 512-518. F. SPADAFORA, *Hazael*, en *ECatt*, VI, col. 1380. *ANET*, págs. 501-502. *Miqr.*, III, cols. 87-88. M. NOTH, *The History of Israel*, 2.ª ed., Londres 1960, págs. 238 239 245, 247-248, 249, 250 (trad. ing.).

J. A. G.-LARRAYA

Siria. Figurilla de marfil representando probablemente a Ḥăzā'ēl, rey de Damasco (Foto Museo del Louvre)



ḤĂZĀYĀH («Yahweh vio»: 'Οζία, Δαλεά [B]; Vg. *Adaia*). Descendiente de Judá por la rama de Šēlāh (erróneamente en el heb. *ha-šîlōnî*). Maʿăśēyāh, hijo de Bārūk, que era de su familia, se estableció en Jerusalén al regresar de la Cautividad babilónica.

Neh 11,5.

Bibl.: Noth, 472, pág. 186.

M. MÍNGUEZ

ḤĂZÎʾĒL («Dios vio»; 'Ιειήλ, 'Αζιήλ [A]; Vg. *Hosiel*). Levita, segundo hijo de Šimʿî y descendiente de Gērēšōn. Vivió en tiempo de David y fue uno de los jefes de las familias de Laʿdān.

1 Cr 23,9.

Bibl.: Noth, 471, págs, 27, 28, 198.

C. COTS

HAZIR. Según la Vg., nombre de un cabeza de familia del tiempo de Nehemías llamado → **Ḥēzîr** en hebreo.

ḤĂZŌ («Dios vio»?; sudar. *ḥazay*; cf. ár. *ḥazun*, «asnillo salvaje»; ac. *hazu*; 'Αζαῦ; Vg. *Azau*). Quinto hijo de Nāḥōr y Milkāh, citado en una sola ocasión en la SE[1]. El nombre pudiera ser una abreviatura de Ḥăzîʾēl.

[1]Gn 22,22.

Bibl.: G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 90. A. Clamer, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 320. *Miqr.*, III, cols. 88-89.

P. ESTELRICH

ḤAZZŪR, Ḫirbet. Topónimo actual relacionado con la identificación del lugar bíblico → **Ḥāṣōr.**

HE (LXX η). La Vulgata de los Setenta anteponen esta palabra, nombre de la quinta letra del alefato, a Lam 1,5; 2,5; 3,13.14.15; 4,5 y Sal 119,33 (heb.) (→ **Acróstico**).

ḤÉBEL. En Jos 19,29 se menciona la población Mēḥébel, incluida en el territorio de Aser. El texto hebreo dice: *mē-ḥébel ʾakzîbāh*, «desde Ḥébel a ʾAkzîb». La partícula prepositiva *mē* (*min*) viene reforzada por el *hēʾ* locativo, y Ḥébel y ʾAkzîb se consideran como nombres de dos poblaciones. Se ha propuesto la corrección Maḥălēb, y la sustitución del *hĕʾ* locativo de ʾAkzîb por el *wāw* conjuntivo (→ **Mēḥébel** y **ʾAḥlāb**).

Bibl.: Abel, II, págs. 67, 239, 384. É. Dhorme, *Josué*, en *BP*, I, pág. 693. Simons, §§ 332 (n. 176), 528.

M. V. ARRABAL

HEBER. La Vg. da este nombre a varios personajes llamados → **ʿĒber** en el T. M.

ḤÉBER («camarada»; sudar. *ḥabir*, *ḥabrān*, cf. ár. *ḥabirun*, *ḥabrān*; ac. *ibrum*; ugar. *ḥbr*; Χόβωρ, Χάβερ, Ἄβαρ; Vg. *Heber*). Nombre de cuatro israelitas:

1. Hijo de Bĕrîʿāh, cuarto hijo del patriarca Aser[1]. Fue epónimo de los hebritas o heberitas, importante clan de la tribu aserita[2]. Tuvo tres hijos, Yaflēṭ, Šōmer y Ḥōtām, y una hija llamada Šûʿāʾ[3].



Puñal de bronce del período hicso (*ca.* 1600 a.C.), con una inscripción en caracteres pictográficos, hallado en Lākîš. Es una de las inscripciones más antiguas halladas en Canaán. (Foto Archivo Termes)

2. (Χαβέρ; Vg. *Haber*). Quenita que se había separado de su clan, compuesto de descendientes de Ḥōbāb, y había plantado su tienda en el encinar de Ṣaʿănannîm, cerca de Cades. Estaba casado con Yāʿēl, la mujer que mató a Sîsĕrāʾ[4].

3. Segundo hijo de Méred, perteneciente a la tribu de Judá. Fue «padre de Śōkō» (heb. *ʾăbî sōkō*)[5], de la misma forma que sus hermanos fueron «padres» de otras poblaciones. La expresión significa que era el fundador de tal ciudad. Se ha considerado posible que no se trate de un individuo, sino de una familia.

4. Hombre de la tribu de Benjamín e hijo de ʾElpáʿal[6]. Se ha pretendido identificarle con el ʿĒber de 1Cr 8,12, hijo de otro ʾElpáʿal, citado en la genealogía de los benjaminitas.

[1]Gn 46,17. [2]Nm 26,45. [3]1 Cr 7,32. [4]Jue 3,11.17.21; 5,24. [5]1 Cr 4,18. [6]1 Cr 8,17.

Bibl.: NOTH, 450, pág. 222. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 87. *Miqr.*, III, cols. 10-11.

J. A. G.-LARRAYA

ḤEBRĀ, Ḫirbet. Nombre árabe actual, relacionado con el topónimo bíblico → **Kabbōn**.

HEBRAÍSMOS. → **Idiotismos.**

HEBREA, Escritura. La escritura hebrea consta de 22 letras consonantes; las vocales no se escriben o se escriben arriba o debajo de las letras, pero sin romper la continuidad del texto consonántico. El alfabeto hebreo se llama alefato por ser *ʾālef* el nombre de su primer letra. Los hebreos han utilizado en la antigüedad diversa escrituras hasta llegar a los caracteres cuadrados actuales del alefato. Primero emplearon una escritura derivada directamente de la antigua cananea, la llamada paleohebrea, y después adoptaron la escritura de los arameos, igualmente hija de la antigua cananea, transformándola en la llamada cuadrada. El nombre que ahora tienen las letras hebreas está calcado de los nombres de las letras griegas antiguas, basados a su vez en los de las fenicias, e igualmente se atribuyó valor numérico a las letras hebreas bajo la influencia de la → **gematría** griega, pues primitivamente los números se expresaban por trazos verticales. El orden de las letras del alefato es el primitivo y coincide con el orden del alfabeto griego, derivado a su vez del fenicio.

1. HISTORIA DE LA ESCRITURA HEBREA. Contrariamente a otros pueblos, la Biblia no atribuye a nadie la invención de la escritura. Antes de la conquista de Canaán, los hebreos conocerían, *de visu* al menos, la escritura cuneiforme (usada internacionalmente en todo el antiguo Oriente y viva aún en el siglo I D.C. en Babilonia) y los jeroglíficos egipcios: ambos sistemas habían comenzado por reproducir más o menos convencionalmente las imágenes de las cosas y de las acciones; tales reproducciones o signos pasaron luego a representar el sonido de las palabras así reproducidas, pero, entonces, en el caso de los homófonos hubo necesidad de emplear otros signos auxiliares que sirvieran para indicar cuál de los posibles significados era el que se quería expresar; en el caso de las palabras de origen extranjero, ciertos



Jamba de una puerta con jeroglíficos egipcios, escritura que los israelitas conocieron sin duda en Egipto. Hallada en el estrato V del tell de Beisán. (Foto Archivo Termes)

nombres propios y otras equívocas fonéticamente, se optó por añadirles ciertos signos, ya desprovistos de valor ideológico y reducidos sólo al fonético, a lo que ayudó grandemente la creciente estilización de los signos. En Mesopotamia, estos signos fonéticos llevaban siempre explícitos una consonante y una vocal o una vocal y una consonante, es decir, una sílaba, mientras que en Egipto tan sólo se representaba la consonante, quedando implícita la vocal correspondiente. El genio práctico de los semitas aprovechó este adelanto egipcio y en Siria y Palestina se abandonaron totalmente los signos que representaban palabras enteras, los signos auxiliares de valor semántico y los silabarios que reproducían explícitamente la vocal, reduciéndose así la escritura a sílabas, de las que sólo se escribía la consonante. Cuando los hebreos entran en Palestina, ya se usa este silabario consonántico, si bien la forma de sus letras es un invento caprichoso, o bien deriva de los jeroglíficos egipcios a través de las inscripciones protosinaíticas (*ca.* 1500 A.C.) y otras halladas en Palestina (marcadas de formas simila-

res a las inscripciones protosinaíticas [*ca.* 1800 a 1500 A.C.]) y letras diversas llamadas protopalestinas (*ca.* 1400 a 1100 A.C.); pero el valor y significado de estos precedentes están aún en el terreno de la hipótesis. Entre 1500 y 1400 A.C., en Ugarit, al norte de Palestina y en otros lugares (Bēt Šémeš y monte Tabor), un pueblo afín al fenicio usó un silabario consonántico cuneiforme de 30 signos, pero desapareció sin dejar huellas frente al triunfo arrolador del silabario consonántico fenicio de 22 signos. Este último fue el que dio origen a la escritura paleohebrea, aramea y griega. Los griegos utilizaron sistemáticamente el uso, ocasional por los semitas, de una consonante debilitada para señalar mejor la vocal adecuada (*mater lectionis*), originando un auténtico *alfabeto*, es decir, una escritura donde todos los sonidos, tanto vocales como consonantes, tienen su propia letra independiente (→ **Alfabeto**).

2. LA ESCRITURA PALEOHEBREA. Derivada de la fenicia, debió adquirir existencia plena en tiempos de David. Consta de 22 signos, las vocales no se indican (salvo excepciones por medio de *matres lectionis*) y las palabras se separan por medio de puntos o trazos verticales. Algunas letras pueden diferenciarse ya del fenicio: *k*, *l*, *m*, *n*, *p* tienen los palos algo curvados al final, *z* y *s* tienen carácter propio. En general hay una cierta tendencia a ligar las letras, incluso en escritura no cursivas. Ramas secundarias del paleohebreo son las escrituras de Edom, Moab y ʿAmmōn, y unas derivaciones directas aparecen en la escritura de los samaritanos, en las inscipciones de las monedas macabeas y en el nombre de Dios, *YHWH*, en manuscritos bien conservados cuando ya habían dejado de usarse los caracteres paleohebreos y se usaban los arameos o la lengua griega.

	1	2	3	4	5	6		1	2	3	4	5	6
א							ל						
ב							מ						
ג							נ						
ד							ס						
ה							ע						
ו							פ						
ז							צ						
ח							ק						
ט							ר						
י							ש						
כ							ת						

1. Ḥīrām (Biblos), *ca.* 975 A.C.
2. Calendario de Gézer
3. ʾAbibáʿal (Biblos), *ca.* 925 A.C.
4. Chipre (Honeyman), 900-825 A.C.
5. Ben Hădad (ʾĀrām), *ca.* 850 A.C.
6. Mēšaʿ (Moab), *ca.* 840 A.C.

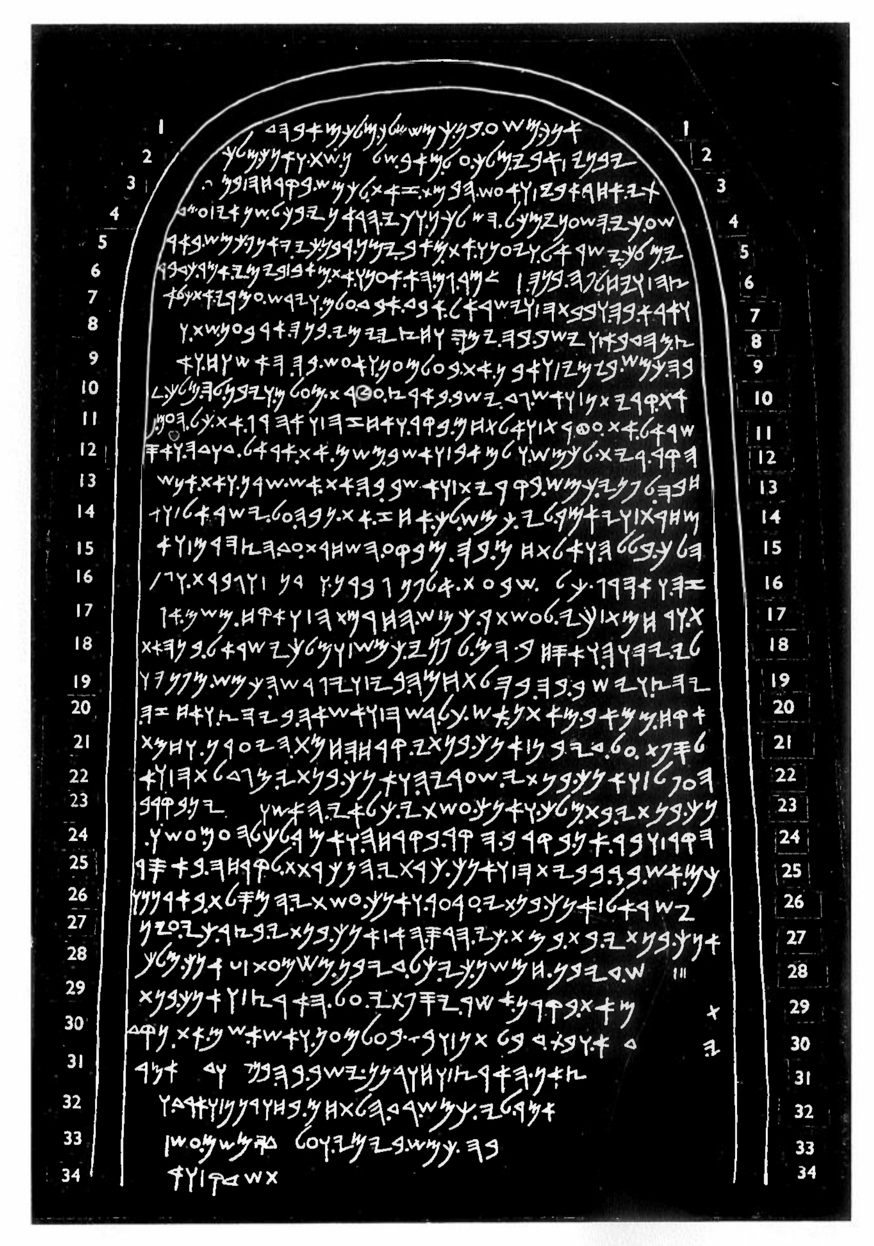
Orígenes y san Jerónimo hablan de la costumbre de escribir el *tetragrámmaton* en caracteres arcaicos y el hecho está confirmado por algunos códices del AT, escritos en la Edad Media y por algunos de los rollos del mar Muerto. Hay dos tipos de escritura paleohebrea: monumental y cursiva. Los principales documentos para conocer la evolución de la escritura paleohebrea son:

3. ESCRITURA MONUMENTAL. El calendario de Gézer, datado hacia el 1000 A.C. (en tiempos de Saúl y David), presenta rasgos arcaizantes (→ **Calendario de Gézer**). La estela de Mēšaʿ, rey de Moab (siglo IX A.C.), interesante por hacer referencia a Israel, muestra una tendencia a la cursiva en el alargamiento del trazo inferior de algunas letras; el *h* pasa a tener una o dos rayas horizontales en lugar de tres; las palabras van separadas por puntos y las oraciones por rayas verticales. Del siglo VIII A.C., proceden dos inscripciones de caracteres más ligeros: una es la inscripción de Siloé, grabada por los obreros que terminaron el túnel mandado hacer por Ezequías, rey de Judá; la otra es el epitafio del sepulcro de Šebnāʾ (?) (= Šĕbanyāhū, mayordomo real [?] de Ezequías).

Los sellos fueron muy abundantes en Palestina entre los hebreos y, aunque contienen pocas palabras, dan buena información sobre nombres propios y la ortografía de los siglos IX al VI A.C.; relacionados con ellos están las estampillas en jarras, indicando propiedad, origen o capacidad, que pueden datarse entre los siglos VIII y el VI A.C., y que muestran una mayor estilización de las letras de los sellos. En las pesas, todas de piedra, hay también algunas palabras, indicando su peso, generalmente una fracción de *šéqel*. Debe tenerse en cuenta también ciertas marcas de cantero que aparecen en algunas piedras y que a veces son o parecen letras; en el palacio de Lākiš se ven cinco seguidas con las cinco primeras letras del alefato; tales marcas oscilan entre el 1600 A.C. (Tell el-Ḥesi) y el 500 A.C. (Ḫirbet el-Ṭubeiqah). Otros tipos aparecen grabados en huesos y marfiles.

4. ESCRITURA CURSIVA. Los óstraca de Samaría datan del siglo VIII A.C. y están escritos con tinta; del mismo siglo se posee un óstracon del Tell Qasīleh, mientras que probablemente sean del VII otros óstraca hallados en diversos lugares (monte ʿŌfel, Tell Qasīleh, etc.) y las importantísimas cartas de Lākiš, escritas sobre óstraca con tinta y pluma por escribas de fácil y fluyente cursiva. Algunos fragmentos de los rollos del mar Muerto (Levítico) escritos en caracteres arcaicos serían, en opinión de

Transcripción completa de la inscripción de la estela de Mēša^{c}, rey de Moab. Hacia el 840 A.C.



algunos, el paso intermedio a las inscripciones de las monedas macabeas y la escritura de los samaritanos.

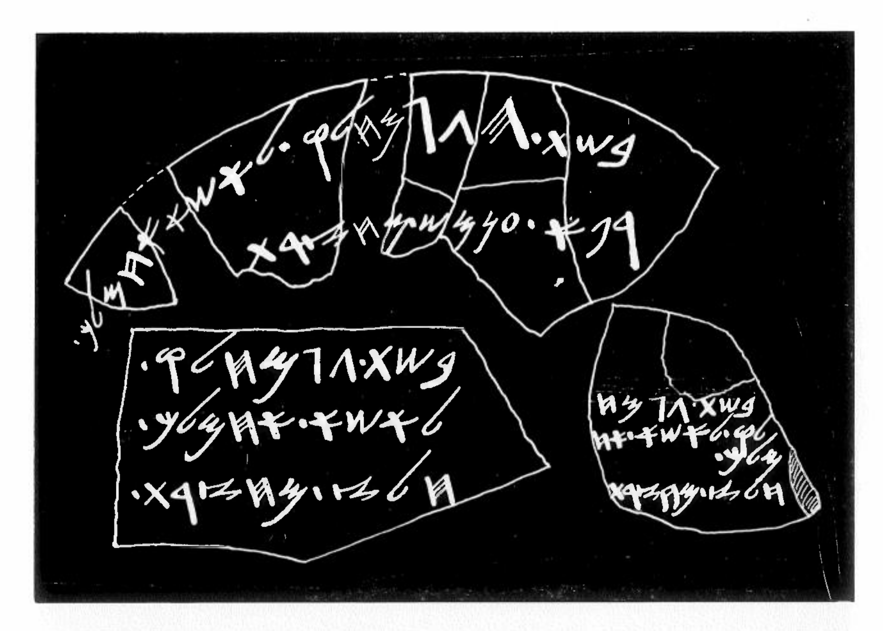
5. La escritura cuadrada. En el Talmūd se la llama asiria y su origen es arameo. A partir de la Cautividad de Babilonia, los hebreos fueron abandonando la escritura paleohebrea, sustituyéndola poco a poco por la aramea, descendiente igualmente de la fenicia. Las primeras inscripciones arameas, descubiertas en las proximidades de Alepo, datan del siglo IX A.C. y se reconocen por la mayor altura de la parte superior en las letras *b*, *d*, ^{c}, *r*, y la inferior más corta en *k*, *m*, *n*. En el siglo VIII muestran una mayor tendencia a la cursiva; en los siglos VII y VI, tanto la lengua como la escritura arameas se extienden por Babilonia y Asiria y en el siglo V por el imperio persa y Egipto, siendo a partir de entonces cuando se separan los tipos judeoarameo, palmireno y nabateo, pudiéndose hablar ya de una escritura judeoaramea que recorre diversas etapas hasta llegar a los caracteres cuadrados que presenta el alefato hebreo.

6. Período persa (siglo v. A.C.). Está representado por los papiros de Elefantina, en arameo; marca una clara distinción entre trazos gruesos y finos, y una cierta tendencia ya hacia el cuadrado en la forma de las letras.

7. Período ptolomaico (siglo III A.C.). Sin la presentación caligráfica de los papiros de Elefantina, los documentos de los colonos judíos de Asuán continúan la tendencia hacia el cuadrado y desarrollan letras finales distintas de las medias, lo que se da también en la lengua aramea. Próximos a los tipos de Edfú son, según Avigad, los de 4QSamb y 4QJera, que serían así la más antigua muestra de un texto hebreo escrito con tipos arameos.

8. Período asmoneo. Los documentos atribuidos a este período están sujetos a profunda y extensa discrepancia. El Papiro Nash (siglo II A.C. para unos, siglo II D.C. para otros) y los rollos del mar Muerto (4QEcl, 1QIsa y el 1QS) muestran junto con ciertos arcaísmos en algunas letras, formas definitivas en el *t*, el *m* cerrado a veces y por último formas propias en cada documento; en el *Manual de Disciplina*, la letra *ṭ* deja de asemejarse a un 6 y aparece abierta.

9. Período herodiano (siglos I A.C. y I D.C.?). El grupo formado por los rollos 1QIsa, *Guerra de los hijos de la luz*, *Génesis apócrifo*, el *Comentario de Habacuc* y los *Himnos de acción de gracias* tienen letras de carácter formal, no cursivo; el desarrollo de las letras es distinto en cada uno de ellos, aunque pueden proceder todos de una misma escuela; el *ṭ* ya no tiene forma de 6 y en el



Transcripción de diversos óstraca hebreos de Samaría con escritura cursiva. Principios del siglo VIII A.C.

rollo de la *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* aparece por vez primera con la base recta; el *ṣ* en el *Péšer* está abierto, la *l* tiene un engrosamiento o cabeza arriba; el *b* en 1QH tiene base recta que pasa del palo vertical y el palo izquierdo diagonal del *m* ha pasado a ser el techo de la letra. El otro grupo del período herodiano está formado por las inscripciones funerarias halladas a centenares en los alrededores de Jerusalén, unas en lengua hebrea y otras en aramea; se pueden distinguir dos tipos: uno monumental, de marcado carácter anguloso, elegante, y otro cursivo, obra de gentes poco acostumbradas a escribir. Las letras varían grandemente de una inscripción a otra y aun dentro de una misma. El *h* unas veces se asemeja al del período persa y otras aparece ya con el palo vertical izquierdo separado; al *ʾālef* le falta el palo inferior izquierdo o toma forma de ángulo recto con el vértice arriba y a la izquierda; el *b* presenta forma de 2 y de corchete; el *ḥ* es como una *k* al revés; el *l* con un solo palo; el *m* oval o triangular y el *t* con lazo a la izquierda. Según Birnbaum el *ʾālef*, *b*, *h*, *l*, *m*, *t* aquí reseñados constituyen la escritura del Négeb, pero Avigad defiende su origen en Judea.

10. PERÍODO DE BAR KŌKĔBAʾ (SIGLOS II-III D.C.). El material documental procede de Wādī Murabbaʿāt (fragmento de Éxodo, carta a Bar Kōkĕbā, carta de Bēt Mašku) y el contrato judeo-arameo de Kefar Bebayu datado en el año 134 D.C. En general puede decirse que las partes escritas por buenos escribas ya exhiben letras cuadradas, semejantes a la medievales y modernas, mientras que las cursivas de las firmas guardan gran parecido con las del período precedente.

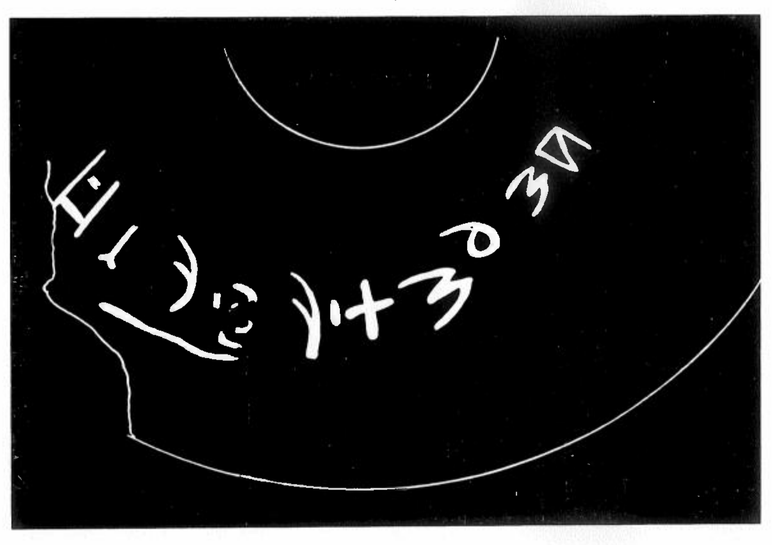
11. PERÍODO DE DURA EUROPOS (SIGLOS III-IV D.C.). Un rollo hallado en las ruinas de Dura, anterior al asedio de 256, muestra claramente la tendencia a evitar ligaturas propia de la escritura cuadrada; contemporáneo pudieran ser las dos pinturas del sarcófago encontrado en Bēt Šĕʿārīm que muestran semejanza con los caracteres de los osarios de Jerusalén y la cursiva de los rollos del mar Muerto; en otro sarcófago, también de Bēt Šĕʿārīm una inscripción muestra los caracteres cuadrados angulares corrientes en las sinagogas de los siglos III y IV.

12. PERÍODO MEDIEVAL. Los mss. muestran los caracteres del alefato como actualmente los conocemos. Es de destacar la identidad de las letras a lo largo de los siglos, de tal manera que paleográficamente no se distinguen unos manuscritos de otros separados por centenares de años. Según el abultamiento, la angulosidad o la longitud de las letras, cabe distinguir variantes regionales; las más importantes son las de los tipos orientales, romanos, españoles, germanos... La escritura cuadrada se usó para los mss. bíblicos, mientras que para los documentos profanos se prefirieron sus respectivas cursivas, entre las cuales está la cursiva rabínica española.

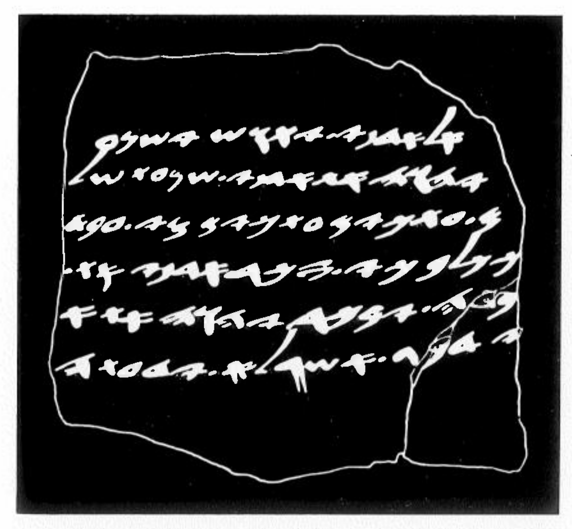
13. EL NOMBRE DE LAS LETRAS. No hay testimonio antiguo sobre el nombre de las letras del alefato. Los traductores griegos de la Biblia conocidos por los LXX dan el primer testimonio al traducir el Salmo 119. Este salmo está dividido en estrofas, cada una de las cuales empieza por una letra y los LXX encabezaron cada estrofa con el nombre en griego de dicha letra, pero tales nombres son una imitación de los nombres de las letras griegas, que a su vez están tomados de los fenicios. Gardiner sostuvo que estos nombres tradicionales grecofenicios se remonta a los orígenes de la escritura cananea y se corresponden con la figura que en su origen tuvieron las letras, basándose en las inscripciones protosinaíticas (teoría acrofónico-pictográfica), de modo que *ʾālef* (→ **A**) se llamó así porque su forma primitiva era la cabeza de un buey (*ʾālef* en semítico) y *bēt* por tener forma de casa (→ **B**) (*báyit* en semítico), etc. La teoría de Gardiner ha de ser hoy abandonada: en primer lugar, hasta 1100 A.C., las inscripciones protosinaíticas no toman su forma definitiva y en segundo lugar tan sólo la mitad de las letras podrían derivar su nombre de las pictografías con relativa facilidad. Para Driver, los nombres que concuerdan con la figura pictográfica son los primitivos y los demás son secundarios, dados posteriormente; el que unos nombres se transparenten como fenicios, otros como hebreos y otros como arameos, prueba que son anteriores a la diferenciación de estas lenguas semíticas; también opina Driver que el nombre precedió al signo: en el caso de los nombres monosilábicos, el sonido

Cerámica hallada en Lākīš estrato II, con una inscripción en escritura cursiva. En la ilustración sólo aparece la parte derecha de la inscripción. (Foto Archivo Termes)

representado y la figura correspondiente surgieron espontáneamente, pero como los monosílabos que signifiquen algo en semítico son muy escasos, pronto hubo que acudir a monosílabos que terminaran con la misma consonante que empezaban, aunque nada significaran (*wāw*, *mēm*, *nūn*), o bien a darles una terminación que le prestara una forma pseudosemítica (*zayin*, *ʿayn*, *šīn*, *bēt*, *ḥēt*, *ṭēt*). o bien una palabra corriente cualquiera que empezara por el sonido de la letra que se quería representar y entonces trazaron la figura correspondiente a tal palabra, eligiendo la figura ya dada en la escritura egipcia, aunque en egipcio, tal figura tuviera otro valor fonético. Según Gelb, el nombre tradicional del alfabeto es secundario y carece de base querer remontarlo a la invención misma de sus signos: las letras originariamente tendrían un nombre cualquiera, con tal de que empezara por la consonante correspondiente: a este respecto es elocuente la falta de testimonios sobre los nombres greco-fenicios de las letras en las fechas cercanas a la invención del alfabeto. Tampoco la Biblia hebrea menciona el nombre de las letras. Recientemente Hallo, basándose en un abecedario ugarítico en el que las letras de Ugarit



La inscripción de Lākīš de la figura anterior completamente transcrita. (Foto Archivo Termes)



Transcripción de la segunda carta de Lākīš — en realidad un óstraca en cursiva —, de la época del asedio de la ciudad por Nabucodonosor. Va dirigida a «Mi señor Yaʾōš», probablemente el comandante de la fortaleza de Lākīš. (Foto Archivo Termes)

van acompañadas de su transcripción en caracteres cuneiformes mesopotámicos, ha rechazado incluso la necesidad de un nombre cualquiera para las letras: bastaba la consonante correspondiente más cualquiera vocal para determinar una letra. Los hebreos eligieron + *āw*, como aún se trasparenta en los nombres tradicionales *tāw* y *wāw*, lo cual se confirma en Isaías 28,9-13, donde a las letras *ṣādī* y *qōf* se les llama *ṣāw* y *qāw*; es más, incluso algunas palabras hebreas podrían haberse derivado del nombre de las letras, tomando la significación de la figura que tales letras adquirieron: por ser la letra *tāw* una cruz, que es la marca por excelencia, la palabra *tāw* tomó significación de «marca», «señal»; igualmente de la figura de la letra *wāw*, la palabra *wāw* pasó a significar «joroba», y, probablemente de la figura de la letra *g*, *gāw* > *gab*, tomó la significación de «espalda», «convexidad».

14. El orden de las letras. La difusión del alfabeto semítico se debió a la facilidad de aprendizaje que supuso el que cada letra tuviera un nombre propio y el que todas siguieran un mismo orden. El orden de las letras es tan antiguo como su invención: los abecedarios ugaríticos hallados en 1939, 1949 y 1955 siguen el orden

ʾ b g ḫ d h w z ḥ ṭ y k š l m ḏ n z s ʿ p ṣ q r ṯ ǵ t ʾ i ʾ u ś

anterior al orden hebreofenicio

ʾ b g d h w z ḥ ṭ y k l m n s ʿ p ṣ q r š t

de 22 signos, por otra parte muy semejante, que es el predecesor del orden del alfabeto griego antiguo como se deduce del valor numérico atribuido a sus letras en el siglo VIII A.C. Las marcas de cantero del palacio de Lākīš exhiben las cinco primeras letras del alefato fenicio ya en el mismo orden del tradicional recogido en los salmos acrósticos (Sal; 37; 111; 112; 119; 145; Prov 31,10-31; Lam 1 y, con un ligerísimo trastueque de *p* por ʿ en Lam 2; 3; 4, y de *q* por *r* en Sal 25). El alfabeto árabe sigue el mismo orden del hebreo, pero añade al final más letras. En orden distinto corre el abecedario arameo del siglo V A.C., hallado en 1946 en Wādī Hammāmāt. El abecedario sudarábigo de Timnah hallado en 1951 pertenece al siglo III A.C.; diverge del orden hebreo como igualmente los alfabetos coptos (derivados de los sudarábigos) del siglo IV A.C. En resumen, se puede decir que no existe unanimidad en el orden de las letras en los diversos alfabetos, como tampoco la hay en sus nombres, pero el orden actual del alefato puede remontarse a su propio origen.

15. La difusión de la escritura entre los antiguos hebreos. Está atestiguada por los recibos de impuesto de Samaría (siglo VIII A.C.), por las cartas de Lākīš (siglos VII-VI A.C.) y por el hecho de que la mitad de los sellos con inscripción hallados en Palestina son hebreos; la Biblia también hace frecuentes alusiones a la escritura: el verbo *kātab* y sus derivados es mencionado muchas veces; el escriba, *sōfēr*, era un alto funcionario[1]; había escribas rápidos[2] y familias de escribas, lo que hace suponer que el oficio era hereditario[3]. Referencias a documentos escritos perdidos tenemos: la *Crónica de los Reyes de Judá* [4] y la *Crónica de los Reyes de Israel*[5].

[1] 2 Sm 8,17; 20,25; 1 Re 4,3; Jer 36,12; 52,25. [2] Sal 45,2. [3] Jue 5,14. [4] 1 Re 22,39. [5] 1 Re 22,46.

16. Materiales de escritura. El dedo de Dios escribe sobre tablas de piedra el Decálogo entregado a Moisés en el Sinaí; para inscribir sobre objetos muy duros se usaba una pluma de hierro con punta de diamante[1]; en Job 19,24 «buril de hierro y plomo» ha de entenderse que el plomo entra como elemento de aleación[2]; el estilete o buril tiene el nombre de *ḥéreṭ* y quizás para distinguirlo del dedo de Dios o de la pluma del escriba se le llama *ḥéreṭ ʾĕnōš* o «estilete de hombre». La pluma *ʿēṭ* del escriba era generalmente de caña (Jer 8,8) y se mojaba ligeramente en tinta *dĕyō*[3], hecha de carbón y goma o aceite, si se escribía sobre piel, o de sustancias metálicas si se escribía sobre papiro. El Talmūd distingue ambas tintas. El cortaplumas, *táʿar ha-sōfĕrīm*, servía para afilar la pluma, raspar las superficies y, sobre todo, para cortar las tiras de papiro según conviniera. Aunque no hay en el AT referencia a la piel o papiro como objetos de escritura, han de sobreentenderse en *mĕgillāt sēfer*[4], pues *mĕgillāh* es rollo, escrito por lo general por la parte interior, en columnas, *dĕlātōt*[5], que van de derecha a izquierda y sólo la piel o el papiro pueden enrollarse o desenrollarse para su lectura. El *qéśet ha-sōfĕrīm* es, bien un portaplumas, bien una paleta con dos agujeros para verter en ellos la tinta negra y la roja; es palabra de origen egipcio. En el AT no hay ninguna alusión a las tablillas de arcilla como se usaban en Babilonia; la palabra hebrea para designar tablillas es *lūaḥ*, probablemente derivada del acadio *liʾu*, tablilla de madera y también de arcilla; tales tablillas *lūḥōt* eran de piedra[6]; Job, en 19,24, habla de palabras grabadas en la roca y en algunos casos las piedras antes de escribir sobre ellas se enlucían de cal[7]. La existencia de tablillas dobles, al modo romano no está aclarada; *gillāyōn*[8], mejor que una gran tablilla debe de significar superficie en blanco



Reverso del papiro n.º 1 de Elefantina (líns. 18-30). Es un memorial de la comunidad a Bagoas. La escritura, en arameo, tiende a la forma cuadrada. (Foto Archivo Termes)

para escribir, pues en la Mišnāh esta palabra tiene la significación de margen. Se escribiría también sobre ladrillos (*lĕbēnāh*)[9] y madera (*ʿēṣ*)[10]. Para las notas rápidas se usaban los óstraca de los que las excavaciones nos han proporcionado muchos; eran tejas o tiestos sobre los que se escribía con tinta. El *sēfer* («volumen») podía ser enrollado[11], y equivale a *ʾiggéret*, «carta», «documento»[12] o a «inscripción» como en fenicio y arameo[13]; en el sentido de libro equivale a una colección de poemas o relatos[14], lista genealógica[15], Crónicas[16], libro de la Alianza[17] o las Escrituras[18], según las palabras con que se construya.

[1]Jer 17,1. [2]Ez 22,20. [3]Jer 36,18. [4]Sal 40,7. [5]Jer 36,23. [6]Éx 34,1. [7]Dt 27,2-4. [8]Is 8,1. [9]Ez 4,1. [10]Ez 37,16. [11]Is 34,4. [12]Est 9,25.26; Job 31,35. [13]Éx 17,14; Job 19,23. [14]Nm 21,14; Jos 10,13. 2 Sm 1,18. [15]Gn 5,1. [16]1 Re 14,19. [17]Éx 24,7; Dt 28,61. [18]Dn 9,2.

Bibl.: Recomendamos en general las revistas: *IEJ*, *Syr*, *BASOR BA*, Sef (elenco de artículos de revista). G. R. DRIVER *Semitic Writing*, Londres 1948. D. DIRINGER, *Early Hebrew Writing*, en *BA*, 13 (1950), págs. 74-95. A. REIFENBERG, *Ancient Hebrew Seals* Londres 1950. I. J. GELB, *A Study of Writing*, Chicago 1952 J. T. MILIK - F.M. CROSS, *Inscribed Javelin-heads from the Period of the Judges*, en *BASOR*, 134 (1954), pág. 5 y sigs. F.M. CROSS, *The Evolution of the Proto-canaanite Alphabet*, en *BASOR*, 134 (1954) pág. 15 y sigs. N. AVIGAD, *The Paleography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents*, en *Scripta Hierosolymitana*, 4, Jerusalén 1958. S. YEIVIN, *Note sur une pointe de flèche inscrite provenant de la Beqaa*, en *RB* (1958), pág. 585. W. W. HALLO, *Isaiah 28,9-13 and the Ugaritic Abecedaires*, en *JBL*, 77 (1958), págs. 324-338.

F. DÍAZ

HEBREAS, Versiones del NT. Una traducción del evangelio según san Mateo, hecha por el judío de Tudela, Isaac Sem Tob ben Saprut a mediados del siglo XIV, fue publicada por primera vez en 1537; se hicieron nuevas ediciones, añadiendo a una de ellas la epístola a los Hebreos. Elías Hutter dedicó su vida a publicar poliglotas: una de ellas ofrece el NT en doce lenguas, incluido el hebreo; la publicó en 1599 en Nüremberg, y sirvió de base a nuevas revisiones; notable la de W. Robertson en 1661. El judío convertido Juan Bautista Giona tradujo los evangelios (Roma 1668). Del siglo pasado tenemos tres: de la Sociedad Judía Inglesa, preparada por T. Fry y G. B. Collyer (Londres 1817), revisada en 1831 e incluida en la Políglota de Bagster; de nuevo revisada en 1838 y 1866. La de Isaac Salkinson (Londres 1883), completada por Christian Ginsburg.

Y la sobresaliente de Franz Delitzsch, que trabajó durante cincuenta años en ella, y la publicó en 1877 en Leipzig; ésta ha tenido muchas ediciones, y actualmente, la está revisando J. N. P. Bauchet en Jerusalén. Recientemente, H. J. Schonfield ha publicado en Londres (1955) otra, titulada *The Authentic New Testament*.

Bibl.: F. Vigouroux, en *DB*, III, col. 513. J. Schmid, en *ZKTh*, 82 (1960), pág. 321.

J. L. ALONSO SCHÖKEL

HEBREO BÍBLICO. Para exponer sumariamente las principales características de la lengua hebrea de la Biblia es preciso tener en cuenta dos hechos fundamentales:

1.º El hebreo bíblico constituye una unidad lingüística dentro de la rama noroccidental de la gran familia de las lenguas semíticas, de aquí que su historia deba exponerse en relación con las formas paralelas de las demás lenguas semíticas, en especial las más próximas.

2.º El hebreo bíblico del que aquí se trata es el contenido en la Biblia masorética que hoy se posee, fruto de largos estudios realizados por los masoretas sobre los textos bíblicos, que se escribieron desde los primeros siglos de la historia de Israel hasta después del Destierro. Esta actividad impuso en ellos una regulación de las diferencias lingüísticas que indudablemente existían en textos de diversas épocas y distintas regiones (norte-sur). La máxima presión de dicha regularización se manifiesta en la uniformidad de la vocalización y, en grado cada vez menor, en la morfología, el vocabulario, la fraseología y la sintaxis. La consecuencia es que en el hebreo bíblico no es fácil reconocer la historia de la lengua hebrea.

Las *vocales* primitivas (*a*, *i*, *u*) tienen una evolución peculiar en hebreo bíblico. Cuando son largas por naturaleza, se mantienen largas: *ī*, *ū*, mientras que la *ā* se cierra en *ō*, lo cual ocurre ya en la etapa que pudiera llamarse cananea de la lengua (antes de la entrada de Israel en Palestina). Las vocales breves (*a*, *i*, *u*) reciben diferente tratamiento según su posición (si se hallan en sílaba cerrada o abierta), y según el acento (si figuran en sílaba tónica o átona). Así, pues, los masoretas han desarrollado el sistema vocálico tiberiense haciéndolo más rico, pero a la vez más complicado, aunque regulado por leyes que en general se observan debidamente.

I. Morfología. El *sustantivo* sin desinencias especiales puede ser de género masculino o femenino. Existen desinencias femeninas para el sustantivo y para el adjetivo; sin embargo, es preciso distinguir cuidadosamente el género real de la desinencia del género. En efecto, pueden darse nombres masculinos con desinencia femenina (p. ej., el plural de «padre», *ʾāb*, es *ʾābōt*, con desinencia femenina) y viceversa (p. ej., el plural de «año», *šānā(h)*, es *šānīm*, con desinencia masculina).

En singular, la desinencia femenina más frecuente es *at* (que en estado absoluto — es decir, cuando no rige un genitivo o algo así como un genitivo — generalmente pasa a *āh*); siguen luego *īt*, *ūt* y otras menos frecuentes. El neutro no existe, pero se puede expresar por medio del femenino.

Los *números* son tres: singular, dual y plural. El *singular* carece de desinencia especial. El *dual* (que, al igual que ocurre en griego, tiende a desaparecer con el correr del tiempo), suele usarse para las cosas concebidas como dobles; su desinencia es *áyim* en el estado absoluto masculino y femenino. El *plural* masculino absoluto lleva la desinencia *īm* (en el hebreo de la estela de Mēšaʿ es *īn*); el femenino plural absoluto acaba en *ōt*. La adición de estas desinencias suele ocasionar cambios en las vocales que preceden, como consecuencia del desplazamiento del acento.

Para expresar los *casos*, originalmente existían desinencias: *u* para el nominativo, *i* para el genitivo, *a* para el acusativo. En hebreo bíblico, estas desinencias han desaparecido y sólo han dejado algunos rastros en determinadas terminaciones. Ahora, el *nominativo* en estado absoluto se reconoce por el sentido y a las veces por la forma verbal. Para el *genitivo* se recurre al estado constructo, que también se da en las demás lenguas semíticas. Consiste en la estrecha unión entre un nombre regente y un nombre regido (nuestro genitivo). Por ejemplo, en la expresión «la palabra de Dios», «la palabra» es el nombre regente y «de Dios» es el nombre regido.

Ahora bien, la consecuencia de esta estrecha unión afecta, no al nombre regido (el que nosotros ponemos en genitivo: «de Dios», en latín con su terminación propia: *Dei*), sino al nombre regente, y consiste en que el acento principal tiende a desplazarse del nombre regente al nombre regido. Consecuencia de ello es que el nombre regente presenta una tendencia a abreviarse o a perder las vocales (algunas). De manera semejante, el femenino singular en *āh*; el dual y el plural masculino toman distinta desinencia, a saber: la desinencia del femenino constructo singular es el primitivo *at*; la del dual y del plural masculino es el diptongo *ay*, que se contrae en *ē* y generalmente se escribe también el *yōd* mudo *ē(y)*. La desinencia *ōt* del femenino plural no cambia en el estado constructo, pero las vocales que preceden a dicha desinencia tienden a abreviarse o a caer de acuerdo con las reglas fonéticas generales.

En cuanto al *acusativo*, actualmente se le reconoce por el sentido y muy a menudo, cuando el nombre está determinado, por la partícula *ʾēt* colocada delante del nombre que va en acusativo.

La *determinación* también puede expresarse por medio del artículo *ha* — su origen es objeto de discusión: *han* o *hal* —, que se antepone al nombre (sustantivo, adjetivo, participio, etc.) y ejerce presión sobre la consonante que le sigue, la cual de resultas de ello queda duplicada (*dāgēš* fuerte). El nombre también se considera determinado cuando se halla en estado constructo y en tal caso no lleva artículo.

El hebreo bíblico, como las demás lenguas semíticas y con formas básicamente semejantes, posee *pronombres personales* aislados (es decir, no unidos a la palabra siguiente), con función de sujeto y más raramente de objeto (acusativo). La característica más destacada consiste en el uso frecuentísimo de los *pronombres sufijos* para expresar la idea de nuestro posesivo y de los casos oblicuos de los pronombres. Por ejemplo, «rey» = *mé-*

lek > «mi rey» = *malkī*; la preposición *lĕ* para indicar el dativo: «a ti» = *lĕkā*, etc.

Existe un *pronombre demostrativo*: masculino singular *zeh*, femenino *zōʾt*; plural común *ʾēlleh*. Como se ve, las dos formas (singular y plural) no tienen la misma raíz. Hay otras formas, menos usadas, de pronombre demostrativo.

El *relativo*, igual para el singular y para el plural, tanto para el masculino como para el femenino, se presenta bajo dos formas: una de ellas, *ʾăšer*, es, con mucho, la más frecuente en hebreo bíblico, mientras que la otra, *še* (prefija y con vocalización variable), no es menos antigua que *ʾăšer*, aunque en hebreo bíblico es rara y quizá represente una peculiaridad del habla septentrional. Dado que el relativo es invariable, para expresar los distintos casos se recurre a los pronombres sufijos colocados en el caso en que debiera estar el relativo, el cual figura al principio de la oración. Así, para decir «Dios, *cuyo* trono está en los cielos...», la frase deberá construirse así: «Dios, *que* el trono *suyo* (*de Él*) está en los cielos...»

El hebreo bíblico posee algunos pronombres más (interrogativos, indefinidos). Para expresar algunas de nuestras ideas pronominales, reflexivas, recíprocas, etc., a menudo ha de utilizar sustantivos, como «alma», «hombre», «hermano», «prójimo», etc. Por ejemplo, «se separaron el *uno del otro*» = «se separaron *hombre de su hermano* (o *prójimo*)».

En hebreo bíblico, el *verbo* posee un esquema esencialmente igual al de las demás lenguas semíticas occidentales. Sin embargo, como consecuencia de la caída de las vocales finales, se aprecia un empobrecimiento de los *modos*, y sólo la sintaxis o las otras lenguas afines (el árabe sobre todo) permiten adivinar la existencia de ciertas formas morfológicas más antiguas.

Se parte de una *raíz* que en la inmensa mayoría de casos es triconsonántica; sobre ésta, que en su forma más sencilla (*qal*) suele expresar el sentido primario (o sin modificaciones) del verbo, y mediante uno de los siguientes expedientes: cambio de vocales, duplicación de la segunda radical o adición de determinados prefijos, se obtienen las llamadas *conjugaciones* o *formas derivadas*. Estas conjugaciones no deben entenderse en el sentido, por ejemplo, de las latinas, en las que el verbo no acostumbra pasar de una conjugación a otra para lograr una modificación de significado. Quizás podría señalarse cierta analogía en el paso de significado de sencillo a intensivo, como se da en el latín *rogo* y *rogito*. Por lo tanto, las conjugaciones hebreas expresan generalmente una modificación que se añade al sentido más sencillo de la raíz.

Las conjugaciones o formas derivadas son las siguientes:

1.ª *Qal* (o simple): activo = *qāṭal*, pasivo = *quṭil*. (En hebreo bíblico esta última forma, a causa de determinadas leyes fonéticas, pasa a ser *quṭṭal* y se confunde, y de hecho se confundió, en el perfecto con el pasivo de la conjugación intensiva, y en el imperfecto con el pasivo de la conjugación causativa).

2.ª *Modificación con el prefijo n*: conjugación *nifʿal* o *niqṭal*. Originalmente es la reflexiva de la conjugación simple o *qal*. A menudo pasa a tener el sentido de pasiva de *qal*.

3.ª *Modificación mediante duplicación de la segunda radical*: conjugación *piʿēl* o *qiṭṭēl* (activo), *puʿal* o *quṭṭal* (pasivo). Añade el sentido de intensidad a la forma *qal*. Sin embargo, es preciso señalar que esta intensidad puede consistir, bien en la frecuencia, repetición o duración de la acción, bien en la multiplicidad de sujetos u objetos del verbo. En algunos casos tiene también el sentido causativo propio de la conjugación *hifʿīl*.

4.ª *Modificación mediante el prefijo t* (que luego pasó a *hit*) y *con duplicación de la segunda radical*: conjugación *hitpaʿēl* o *hitqaṭṭēl*). En general tiene el sentido de reflexiva de la conjugación *piʿēl*.

5.ª *Modificación con el prefijo h*: conjugación *hifʿīl* o *hiqṭīl* (activo), *hŏfʿal* o *hŏqṭal* (pasivo). Sentido principal: causativo, p. ej., *qal*, «salir», > *hifʿīl*, «hacer salir». Los verbos que en *qal* son transitivos, a menudo tienen dos acusativos en *hifʿīl*, p. ej., *qal*, «ver algo», > *hifʿīl*, «hacer ver algo (a) alguien», «mostrar algo a alguien». Los verbos que son intransitivos en *qal* pueden convertirse en transitivos en *hifʿīl*, por ejemplo, *qal*, «ser alto», > *hifʿīl*, «hacer alto a alguien (o algo)», «erigir», etc. O bien, la acción producida queda en el sujeto: *qal*, «ser rojo», > *hifʿīl*, «ponerse rojo». Existen otros significados menos frecuentes.

Es preciso tener mucho cuidado al aplicar *a priori* estos significados fundamentales a cada verbo en sus distintas conjugaciones. En la práctica, el sentido concreto de un verbo en las citadas formas verbales debe proporcionarlo el diccionario.

Aparte estas conjugaciones, existen algunas más, más raras, que en general se dan en los verbos irregulares.

Los *tiempos* que conoce el hebreo bíblico son dos: el perfecto (*qāṭal*) y el llamado imperfecto o futuro (*yiqṭōl*), que se dan en todas las conjugaciones. En el perfecto *qal* se distinguen tres tipos: *qāṭal*, *qāṭēl* (del primitivo *qaṭil*) y *qāṭōl* (del primitivo *qaṭul*). El primer tipo, *qāṭal*, es propio de los numerosísimos verbos que indican una acción (incluso no transitiva), un movimiento, un *fieri* y se les denomina verbos *activos*; los tipos *qāṭēl* y *qāṭōl* son propios de los verbos que indican una manera de ser, una cualidad, un estado, y se les designa con el nombre de verbos *estativos*. En el imperfecto *qal* existen dos tipos: uno para los verbos activos, *yiqṭōl* (del primitivo *yaqṭul*; existe también un tipo activo más raro: *yantin*, que pasa a *yittēn* en el verbo *nātan*, «dar», y en los verbos activos de primera radical originalmente *wāw*) y otro para los verbos estativos (único para las dos formas del perfecto), *yikbād* (del primitivo *yikbad*, en perfecto *kābēd*, «ser pesado»). El valor de estos tiempos no corresponde de una manera tan clara a los nombres de perfecto y futuro o imperfecto que normalmente se les aplica. La sintaxis se encargará de darles el valor que les corresponde.

Los *modos*. Según la opinión de gramáticos dignos de crédito, en el llamado futuro o imperfecto (que mejor sería denominar sencillamente *yiqṭōl*, para no prejuzgar en la cuestión del valor de esta forma), pueden darse cuatro modos: a) *indicativo* (*yiqṭōl*, *yāqūm* del verbo

qūm); b) *yusivo* (con posible vocal breve: *yāqōm*, del primitivo *yāqum*) para las terceras personas y a veces para las segundas personas; c) *cohortativo* (con desinencia tónica *ā[h]* y cambio de vocales) para las primeras personas: *ʾeqṭĕlā(h)* (sing.), *niqṭĕlā(h)* (pl.); d) forma *versiva* o *narrativa* (con posible desplazamiento del acento hacia el principio de la palabra y abreviación de vocales) para todas las personas: *wa-yiqṭōl*, *wa-yāqem* (= imperfecto versivo *hifʿīl* de *qūm*, *et fecit surgere*). Análogamente al imperfecto versivo *(wa-yiqṭōl)*, el perfecto posee también una forma versiva: *wĕ-qāṭal*, *wĕ-qāṭaltī*.

Existen además el imperativo, el participio y los infinitivos constructo y absoluto.

Se ha discutido mucho acerca del origen de los dos tiempos. Algunos gramáticos creen que su origen fue el siguiente: el perfecto o *qāṭal* surgió de un tema nominal (tipo: *qaṭil*, *qaṭul*, *qaṭal*) mediante la adición de los pronombres personales aislados, los cuales, con el correr del tiempo, se unieron al tema y todavía se reconocen bastante bien. El futuro *yiqṭōl* habría surgido de un tema típicamente verbal (*qĕṭul*), precedido de los mismos pronombres personales aislados, que más tarde se unieron a él, pero que hoy son mucho más difíciles de reconocer.

Las dos formas, con prefijo y con sufijo, es posible que originalmente no tuvieran ninguna relación con la cuestión del valor temporal (pasado, presente, futuro). Algún autor (Christian, pág. 54) opina que únicamente servían para expresar el concepto de acción (*yiqṭōl*) y el concepto de estado (*qāṭal*).

Los verbos son *regulares* cuando sus tres radicales son fuertes, es decir, cuando no son ninguna de las consonantes débiles de las que se habla más adelante. La conjugación de estos verbos se denomina regular porque se desarrolla a partir del tipo primitivo (como, por ejemplo, se aprecia aún hoy en árabe), teniendo en cuenta los fenómenos fonéticos propios del hebreo bíblico (desaparición de vocales finales, timbre distinto y alargamiento de las vocales breves primitivas a causa de su posición privilegiada, caída — según los casos — de vocales en posición pretónica o antepretónica, y otros fenómenos), sin perder jamás ninguna de las radicales a lo largo de la conjugación.

Los verbos se llaman *guturales* cuando al menos una de sus tres radicales es una de las siguientes consonantes: *ʾālef*, *hēʾ*, *ḥēt*, *ʿayin*, *rēš*. Los verbos de tercera radical *ʾālef* o *hēʾ* no se consideran guturales. Los verbos guturales tienen una vocalización anómala, porque las guturales evitan tomar *šĕwāʾ* sencillo (es decir, una brevísima *e* que unas veces se pronuncia y otras no): normalmente exigen que el *šĕwāʾ* sea compuesto, con otra vocal. Asimismo, no pueden duplicarse, o sea llevar *dāgēš* fuerte (lo cual debiera ocurrir en *piʿēl* e *hitpaʿēl*), con la consiguiente posibilidad de alteración de la vocal que precede.

Conjugación del verbo regular hebreo

	QAL	NIFʿAL	PIʿĒL	PUʿAL	HIFʿĪL	HŎFʿAL	HITPAʿĒL
Perfecto							
Sing. 3.ª per. masc.	*qāṭal*	*niqṭal*	*qiṭṭēl*	*quṭṭal*	*hiqṭīl*	*hŏqṭal*	*hitqaṭṭēl*
fem.	*qāṭĕlāh*	*niqṭĕlāh*	*qiṭṭĕlāh*	*quṭṭĕlāh*	*hiqṭīlāh*	*hŏqṭĕlāh*	*hitqaṭṭĕlāh*
2.ª per. masc.	*qāṭaltā*	*niqṭaltā*	*qiṭṭaltā*	*quṭṭaltā*	*hiqṭaltā*	*hŏqṭaltā*	*hitqaṭṭaltā*
fem.	*qāṭaltĕ*	*niqṭaltĕ*	*qiṭṭaltĕ*	*quṭṭaltĕ*	*hiqṭaltĕ*	*hŏqṭaltĕ*	*hitqaṭṭaltĕ*
1.ª per. com.	*qāṭaltī*	*niqṭaltī*	*qiṭṭaltī*	*quṭṭaltī*	*hiqṭaltī*	*hŏqṭaltī*	*hitqaṭṭaltī*
Pl. 3.ª per. com.	*qāṭĕlū*	*niqṭĕlū*	*qiṭṭĕlū*	*quṭṭĕlū*	*hiqṭīlū*	*hŏqṭĕlū*	*hitqaṭṭĕlū*
2.ª per. masc.	*qĕṭaltem*	*niqṭaltem*	*qiṭṭaltem*	*quṭṭaltem*	*hiqṭaltem*	*hŏqṭaltem*	*hitqaṭṭaltem*
fem.	*qĕṭalten*	*niqṭalten*	*qiṭṭalten*	*quṭṭalten*	*hiqṭalten*	*hŏqṭalten*	*hitqaṭṭalten*
1.ª per. com.	*qāṭalnū*	*niqṭalnū*	*qiṭṭalnū*	*quṭṭalnū*	*hiqṭalnū*	*hŏqṭalnū*	*hitqaṭṭalnū*
Imperfecto							
Sing. 3.ª per. masc.	*yiqṭōl*	*yiqqāṭēl*	*yĕqaṭṭēl*	*yĕquṭṭal*	*yaqṭīl*	*yŏqṭal*	*yitqaṭṭēl*
fem.	*tiqṭōl*	*tiqqāṭēl*	*tĕqṭaṭĕl*	*tĕquṭṭal*	*taqṭīl*	*tŏqṭal*	*titqaṭṭēl*
2.ª per. masc.	*tiqṭōl*	*tiqqāṭēl*	*tĕqaṭṭēl*	*tĕquṭṭal*	*taqṭīl*	*tŏqṭal*	*titqaṭṭēl*
fem.	*tiqṭĕlī*	*tiqqāṭĕlī*	*téqaṭṭĕlī*	*tĕquṭṭĕlī*	*taqṭīlī*	*tŏqṭĕlī*	*titqaṭṭĕlī*
1.ª per. com.	*ʾeqṭōl*	*ʾeqqāṭēl*	*ʾăqaṭṭēl*	*ʾăquṭṭal*	*ʾaqṭīl*	*ʾŏqṭal*	*ʾetqaṭṭēl*
Pl. 3.ª per. masc.	*yiqṭĕlū*	*yiqqāṭĕlū*	*yĕqaṭṭĕlū*	*yĕquṭṭĕlū*	*yaqṭīlū*	*yŏqṭĕlū*	*yitqaṭṭélū*
fem.	*tiqṭōlnāh*	*tiqqāṭalnāh*	*tĕqaṭṭēlnāh*	*tĕquṭṭalnāh*	*taqṭēlĕnāh*	*tŏqṭalnāh*	*titqaṭṭalnāh*
2.ª per. masc.	*tiqṭĕlū*	*tiqqāṭĕlū*	*tĕqaṭṭĕlū*	*tĕquṭṭĕlū*	*taqṭīlū*	*tŏqṭĕlū*	*titqaṭṭĕlū*
fem.	*tiqṭōlnāh*	*tiqqāṭalnāh*	*téqaṭṭēlnāh*	*tĕquṭṭalnāh*	*taqṭēlĕnāh*	*tŏqṭalnāh*	*titqaṭṭalnāh*
1.ª per. com.	*niqṭōl*	*niqqāṭēl*	*nĕqaṭṭēl*	*nĕquṭṭal*	*naqṭīl*	*nŏqṭṭal*	*nitqaṭṭēl*
Imperativo							
Sing. masc.	*qĕṭōl*	*hiqqāṭēl*	*qaṭṭēl*		*haqṭēl*		*hitqaṭṭēl*
fem.	*qiṭlī*	*hiqqāṭĕlī*	*qaṭṭĕlī*		*haqṭīlī*		*hitqaṭṭĕlī*
Pl. masc.	*qiṭlū*	*hiqqāṭĕlū*	*qaṭṭĕlū*		*haqṭīlū*		*hitqaṭṭĕlū*
fem.	*qĕṭōlnāh*	*hiqqāṭalnāh*	*qaṭṭēlnāh*		*haqṭēlĕnāh*		*hitqaṭṭalnāh*
Infinitivo absoluto	*qāṭōl*	*hiqqāṭōl, niqṭōl*	*(qaṭṭōl)*	*quṭṭōl*	*haqṭēl*	*hŏqṭēl*	
Infinitivo constructo	*qĕṭōl*	*hiqqāṭēl*	*qaṭṭēl*		*haqṭīl*	(*hŏqṭal*)	*hitqaṭṭēl*
Participio activo	*qōṭēl*	*niqṭal*	*mĕqaṭṭēl*		*maqṭīl*		*mitqaṭṭēl*
Participio pasivo	*qāṭūl*			*mĕquṭṭāl*		*muqṭal*(*mŏq-*)	

Los verbos reciben el nombre de *irregulares* o débiles cuando pertenezcan al menos a una de las siguientes clases:

1. *La primera radical es nūn* (denominación convencional: *pē*ʾ/*nūn*). En determinados casos, el *nūn* se asimila a la segunda radical, mientras que en otros (al principio de la forma verbal) desaparece. Existe un verbo de la radical *lāmed* (*lāqaḥ*, «coger»), que se trata como si fuese un *pē*ʾ/*nūn*.

2. *La primera radical es originariamente un wāw*, que en ciertas formas es suplantado por un *yōd* (denominación convencional: verbos *pē*ʾ/*yōd*, *pē*ʾ/*wāw*). En otras formas, el *wāw* primitivo reaparece y se contrae con la vocal *a* o bien *u* que le pueden preceder (en *nifʿal*, *hifʿīl* y *hŏfʿal*), dando origen a una *ō* o a una *ū*.

3. *La primera radical es un yōd primitivo* (denominación convencional: *pē*ʾ/*yōd*). Este *yōd* se contrae con la *a* o con la *i* que le precede respectivamente en *ē*(*y*) o *ī*.

4. *La segunda radical es un wāw o un yōd* (denominación convencional: *ʿayin*/*wāw* o *ʿayin*/*yōd*). Así suele decirse corrientemente. En realidad se trata de verbos biconsonánticos con vocal *ū* o *ī* larga entre las dos radicales. En la conjugación, estos verbos pueden presentarse de la siguiente manera: en estado normal (es decir, con la citada vocal larga, p. ej., futuro *qal* de *qūm* > *yāqūm*, de *dīn* > *yādīn*); en estado abreviado (es decir, con la citada vocal breve, p. ej., yusivo *qal*: *yāqōm* del primitivo *yāqum*, o bien *yādēn* del primitivo *yādin*) o en estado consonántico (por ejemplo, la forma *piʿēl* del verbo *ʿūd* es *ʿiwwēd*). En las gramáticas podrán encontrarse otras características de la conjugación de estos verbos.

5. *La tercera radical es un yōd o un wāw primitivo* (denominación convencional: *lāmed*/*hē*ʾ o *lāmed*/*yōd*). Los verbos *lāmed*/*wāw* han sido suplantados en la conjugación por los verbos *lāmed*/*yōd*. En el desarrolo de la conjugación, este *yōd* aparece (p. ej., part. pas. *qal*: *gālūy*, del verbo *gālā[h]*), está latente en una contracción (p. ej., primera pers. sing. del perfecto *qal* es *gālītī*, del primitivo *gāliytī*, en el que el *yōd* radical se ha contraído con la vocal *i* breve precedente), ha desaparecido (p. ej., perfecto *qal*, tercera pl. *gālū*, así como en los frecuentes yusivos o versivos apocopados: *yireb* del verbo *rābā[h]*, *wā-yifen* del verbo *pānā[h]*) o está quiescente (no se pronuncia, p. ej., en el perfecto *qal*, tercera sing. masc., donde en vez de *yōd* se escribe una *hē*ʾ muda, razón por la cual estos verbos se llaman también verbos *lāmed*/*hē*ʾ: *gālā[h]*). Aquí no se puede entrar en más detalles.

6. *La tercera radical es ʾālef* (denominación convencional: *lāmed*/*ʾālef*). Estos verbos a veces se tratan como los *lāmed*/*yōd* (lo cual es lo normal en arameo); en caso contrario, el *ʾālef* queda quiescente en la conjugación (no se pronuncia, con la consiguiente repercusión en la vocal que precede).

7. *La segunda y la tercera radical son iguales* (denominación convencional: *ʿayin*/*ʿayin*). Son en sí verbos biconsonánticos, en los que la segunda radical es larga (por duplicación). Pueden presentarse: en estado normal (es decir, con la citada consonante larga — lleva *dāgēš* fuerte —, p. ej., imperfecto *qal*, tercera pl. *yāsōbbū* de la raíz *sbb*), en estado abreviado (cuando la segunda radical no aparece duplicada con *dāgēš* fuerte, por ejemplo, imperfecto *qal*, tercera sing. masc. *yāsōb*, también de la raíz *sbb*) o en estado disociado (cuando la segunda radical se escribe dos veces con intercalación de vocal, por ejemplo, perfecto *qal*, tercera sing. masc. *sābab*). Asimismo, en este caso debe acudirse a las gramáticas para más detalles.

8. *Algunos verbos de primera radical ʾālef*. En algunas formas, este *ʾālef* se contrae con una vocal precedente *a* en la vocal *ō* (p. ej. el conocidísimo *wa-yōʾmer*, «y dijo», deriva del primitivo *wa-yaʾmur*, de la raíz *ʾāmar*).

Los *numerales* del hebreo bíblico suelen tener una forma primitiva, que es casi igual en las demás lenguas semíticas. También coinciden con ellas en la curiosa propiedad de que para los números del 3 al 10, la forma morfológica femenina de los mismos se usa cuando el nombre a que se refiere el número es masculino y viceversa.

Las *preposiciones* en general no ofrecen diferencias sustanciales respecto de las demás lenguas semíticas occidentales. Algunas se usan siempre como partículas prefijadas. Son: *b*, «en», *k*, «como», *l*, «a». La preposición *min*, «de», «desde» etc., en general va prefijada y en tal caso, según las leyes fonéticas, el *nūn* se asimila o no a la consonante que le sigue. Otras veces, la preposición *min* se conserva intacta ante el nombre (pronombre, infinitivo constructo); pero entonces se escribe tras ella una línea de unión llamada *maqqēf*. Otras preposiciones van siempre aisladas ante nombres, pronombres e infinitivos.

Los adverbios son: a) primitivos, p. ej., *lō*ʾ, «no», *šām*, «allí»; b) derivados de sustantivos, especialmente con la terminación *ām*, p. ej., *yōmām*, «de día»; c) sustantivos, adjetivos, infinitos absolutos, usados con valor adverbial.

II. Sintaxis. Como es lógico, en pocas líneas no es posible estudiar de manera exhaustiva los fenómenos sintácticos. Por ello, se expondrán aquí algunas características de la sintaxis del verbo, que constituyen parte muy importante de la sintaxis. Se tratará sucesivamente de los tiempos hebreos, de las formas versivas, de los modos volitivos, del infinito absoluto y del llamado *wāw* de apódosis, que son de gran interés para la sintáxis propiamente dicha.

Los tiempos. Aunque originalmente, los dos «tiempos» pudieron tener no valor temporal, sino valor de modalidad de la acción o aspecto (acción acabada, *qāṭal*; acción inacabada, *yiqṭōl*), es indudable que en hebreo bíblico tiene también valor temporal (presente, pasado y futuro), a menudo asociado al valor de aspecto; a veces, sólo el valor de aspecto. En hebreo bíblico, este aspecto es el de la acción instantánea o única para *qāṭal*, y de acción continua o reiterada para *yiqṭōl*.

Qāṭal posee distinto valor en los verbos estativos y en los verbos activos. En los estativos tiene ante todo valor de presente. Dado que, según una opinión bastante probable, *qāṭal* es una combinación de un tema de adjetivo, y más tarde de sustantivo (*qāṭal* para los verbos

activos), con los pronombres personales, es evidente que el sentido primario de una expresión como ésta «bueno yo, tú, él», etc., sea «yo *soy* bueno», «tú *eres* bueno», etcétera. Si el ámbito de este *qāṭal* estativo es el pasado (lo que viene determinado por el contexto), su sentido será el de imperfecto: «yo *era* bueno». Más tarde, pasa a tener también el sentido de perfecto, «yo *fui* bueno», igual que en los verbos activos.

En efecto, éstos poseen el *qāṭal*, pero la formación de éste parece ser secundaria, y por analogía con los verbos estativos. Es decir, que se trataría de una expresión de este tipo: «yo (soy) matador». Ahora bien, para que esta expresión sea cierta, es preciso que yo haya matado y, por consiguiente, se dice: *maté*. Por eso, en los verbos activos, *qāṭal* tiene valor del perfecto (latino) con aspecto de acción única o instantánea. En determinadas circunstancias, se pasa al sentido de presente (en los *verba dicendi*) y también al de futuro; pero el hecho es que el hebreo bíblico, incluso en estos últimos casos, concibe la acción, que realmente es futura, como si ocurriera mientras se habla y por eso para él pertenece el pasado.

Algunas veces, *qāṭal* tiene valor de futuro perfecto (es decir, de acción futura en sí, pero que se considera *pasada* respecto a otra acción venidera). Entonces, expresa únicamente el sentido de pasado (respecto a la principal acción futura); la «futuridad» depende del contexto (o sea del otro verbo futuro).

Yiqṭōl. Según los gramáticos Bauer y Leander, originalmente esta forma verbal debió de tener valor *zeitlos* («atemporal»), o mejor, como ellos mismos dicen inmeditamente, *allzeitig* («omnitemporal»). Esta posibilidad de expresar las distintas diferencias de tiempo (pasado, presente y futuro), puede reconocerse aún en ciertos usos bíblicos de dicha forma (sobre todo — creemos — en el uso de la forma versiva *wa-yiqṭōl*, prácticamente un *yiqṭōl* que tiene acepción de *qāṭal*). En hebreo bíblico resulta muy claro que el valor de *yiqṭōl* es menos definido que el de *qāṭal*. Y esto quizás dependa precisamente de la indeterminación original de *yiqṭōl* (*allzeitig*).

He aquí, pues, lo que a grandes rasgos puede señalarse sobre el uso de este tiempo en hebreo bíblico: 1.º En los verbos estativos *yiqṭōl* tiene sentido de futuro. 2.º En los verbos activos puede utilizarse: *a*) para el futuro, en cuyo caso el valor de aspecto en sí es indiferente: el contexto será el que indique si *yiqṭōl*, además del sentido de futuro, encierra también aspecto de acción única o de acción continua (puede hallarse *yiqṭōl* con valor de futuro perfecto, pero entonces indica tan sólo el futuro: la anterioridad se desprende del contexto); *b*) para el presente, e incluye también el aspecto de acción continua o repetida; *c*) para el pasado (imperfecto), y entonces *yiqṭōl* sólo indica en sí el aspecto (duración o repetición), mientras que el sentido temporal lo da el contexto.

A veces, *yiqṭōl* expresa de manera elegante nuestros verbos serviles o modales: *poder*, *querer*, *deber* (hacer, decir, ir, etc.) sobre todo en el ámbito del futuro y del presente, y luego del pasado.

Ésta es la serie de valores normales de *yiqṭōl*. Como ocurre en todas las lenguas, hay casos difíciles de explicar, en los que cabría esperar un *qāṭal* y en cambio se halla un *yiqṭōl*.

Formas versivas. En hebreo bíblico un *yiqṭōl* precedido de *wāw* (partícula copulativa «y»), con duplicación de la consonante siguiente, si ésta no es gutural — si lo es, no podrá haber duplicación, pero habrá prolongación de la vocal del *wāw* —, se convierte en *wa-yiqṭōl* y posee valor temporal *inverso* respecto al de *yiqṭōl*, es decir, tiene el sentido de *qāṭal* (pasado con aspecto de acción único o instantánea), y se subraya el hecho de que la acción expresada por este verbo es posterior a la expresada por el verbo precedente. Se trata de una característica del idioma hebreo. En las lenguas próximas, el fenómeno no se da en estas proporciones, aunque existen algunos ejemplos en fenicio (inscripción de Kara Tepe), en las cartas de Tell el-ʿAmārnah y en ugarítico (en el que, al parecer, sólo se hallan ejemplos de *yiqṭōl*, sin *wāw* prefijado, que siguen a un *qāṭal* con el mismo valor que éste)[A]. Hay también otras muestras aisladas de este uso. En arameo y en árabe no aparece el empleo de los tiempos versivos como se da en hebreo. Este uso ha tenido una importante consecuencia: en los contextos narrativos del hebreo bíblico (es decir, en los que es normal que se relaten hechos sucesivos), el verbo se halla corrientemente al principio de la oración, precediendo al sujeto si éste está expresado. En cambio, en arameo, lengua en la que no existen formas versivas, el sujeto tiende a hallarse al principio de la oración.

No resulta fácil explicar las formas versivas de manera completamente clara y aceptada por todos. Podría emitirse la siguiente hipótesis: dado que en hebreo bíblico *wa-yiqṭōl* propende a desplazar el acento del final de la forma verbal hacia el principio de la misma (por ejemplo, *yāqūm*, «*surget*», *wa-yāqōm*, «*et surrexit*»), y a abreviar, cuando es posible, la vocal postónica, quizás en determinado momento hubo una doble forma con doble significado temporal. Es decir, del primitivo *yāqūmū* se obtuvo, por pérdida de la vocal final, *yāqūm* (= presente, futuro), y más tarde, con retroceso del acento y abreviación de la vocal: *yāqum* (con valor de pasado).

Esta inversión del valor temporal no depende, como parece, del *wāw*. De este sistema primitivo, el hebreo bíblico ha conservado algunos indicios; *yiqṭōl* tiene aún el sentido de pasado, pero sólo cuando va unido al *wāw* y con la idea de posterioridad (generalmente). Pero es preciso añadir que en hebreo bíblico, el desplazamiento del acento y la reducción de la vocal no se realizan por completo. En efecto, sólo en los verbos *ʿayin/wāw* y *ʿayin/yōd*, en *qal* y en *hifʿīl*, pueden presentarse los dos fenómenos mencionados, p. ej., *qal*, *wa-yāqōm*, *wa-yāden* (de la raíz *dīn*); *hifʿil*, *wa-yāqem*, *wa-yābōn* (de la raíz *bīn*). En cambio, en los verbos regulares, en *qal* no se da retroceso del acento y, por consiguiente, la última vocal sigue siendo larga por posición: *wa-yiqṭōl* (y no *wa-yiqṭol*), mientras que en *hifʿīl* puede observarse la reducción de vocal larga por naturaleza o vocal larga por posición, sin desplazamiento del acento: *wa-yakšēl*.

Análogamente al *wa-yiqṭol*, ocurrió la formación del perfecto versivo *wĕ-qāṭaltī*, con sentido inverso respecto a *qāṭal* y, por lo tanto, con acepción de *yiqṭōl* (en todos

los posibles sentidos de este último), y con la adición de una idea de posteridad. En el caso del perfecto versivo se da también una tendencia al desplazamiento del acento desde el principio hacia el fin de la forma verbal, que, sin embargo, se verifica únicamente (y no siempre) en la primera y segunda persona del singular.

Esta explicación acerca del origen de la forma versiva es sólo una hipótesis que, no obstante, se basa en un hecho real, a saber, en la tendencia — a menudo realizada — de conseguir una acentuación distinta (y vocales más breves) cuando se debe invertir el sentido. Para ulteriores explicaciones acerca del origen de estas formas, así como sobre las demás hipótesis emitidas, es preciso acudir a las gramáticas históricas de la lengua hebrea.

Estas dos formas versivas se emplean, respectivamente, en las narraciones de acontecimientos pasados y en las descripciones de cosas futuras, con tal frecuencia, que podría decirse que el *wa-yiqṭōl* es por antonomasia el tiempo de las narraciones históricas y el *wĕ-qāṭaltī* el de las cosas futuras. De ahí se pasó al uso de las formas versivas simplemente para el tiempo pasado o para el futuro, sin tener en cuenta que el *wāw* debería relacionar la forma verbal con algo precedente. Estas formas se usaron al comienzo absoluto o relativo de alguna narración. Y así hay algunos libros bíblicos que empiezan por un *wa-yiqṭōl*, al igual que hay, para acontecimientos futuros, descripciones que se inician con un *wĕ-qāṭaltī*.

[A] Cf. C. H. GORDON, *Ugaritic Manual*, Roma 1955, págs. 13,28., C. VIROLLEAUD, *Palais Royal d'Ugarit*, II, Paris 1955, pág. 29, texto 13, lín. 17.

Modos volitivos directos e indirectos. Se trata de una terminología que acostumbra a utilizarse en la sintaxis (y en la morfología) hebrea, y de las demás lenguas semíticas, para indicar determinadas formas verbales que expresan de una manera general una actitud de la voluntad. Se llaman modos volitivos ciertas modificaciones de *yiqṭōl* para la primera y tercera personas (*ʾeqṭĕlā[h]*, primera per. sing.; *niqṭĕlā[h]*, primera per. pl.; *yāqōm*, tercera per. sing.; *yāqūmū*, tercera per. pl.; en este caso, no hay ninguna modificación morfológica respecto a la forma del indicativo), así como el imperativo positivo para la segunda persona. En general, el sentido de estos modos volitivos es la manifestación de cualquier matiz de la voluntad propia, o el apelar a la voluntad de otros. Ya hemos señalado que para la primera y la tercera personas se producen modificaciones de *yiqṭōl*. Sin embargo, es preciso tener muy en cuenta que una cosa es la forma volitiva morfológica (modificación de *yiqṭōl*) y otra el modo (sentido) volitivo (sintáctico). En efecto, muy a menudo puede darse el modo volitivo sintáctico sin forma volitiva externa. La sintaxis nos indicará que en determinadas circunstancias hay un valor volitivo, aunque no haya una forma volitiva.

Estos modos se denominan *directos* si se hallan en la oración principal y no dependen de otro verbo en forma de subordinación. Se llaman *indirectos* si expresan la finalidad o la consecuencia (oraciones finales o consecutivas): *a fin de que, de manera que yo, tú, él mate.* Para expresar estas ideas pueden utilizarse elegantemente los tres modos volitivos mencionados, precedidos de un *wāw* (vocalizado *wĕ* o *ū*, según los casos), que entonces tiene valor subordinativo (*ut*) y no simplemente coordinativo (*et*). En la oración principal, generalmente figura otro modo volitivo (directo); por ejemplo, en la frase siguiente: «*Tráeme* la comida *para que yo coma*», en la oración principal tendremos un imperativo directo y en la oración final un cohortativo indirecto.

Infinitivo absoluto. Este infinitivo, desde el punto de vista sintáctico, tiene un uso bastante característico en hebreo bíblico, y sirve para expresar ciertos matices que difícilmente encuentran paralelo perfecto en las lenguas occidentales.

El infinitivo absoluto es una especie de nombre verbal: de acción de los verbos activos; de estado en los verbos estativos. Es como si se utilizara el sustantivo «oblación de víctimas», que equivale y puede ser sustituido por la forma verbal «*ofrecer* (víctimas)». De un modo semejante, para los verbos estativos: «la escucha» equivale a «escuchar», que en hebreo es un verbo estativo.

El infinitivo absoluto tiene en *qal* una forma primitiva *qāṭāl*, que normalmente pasa a *qāṭōl*, y es totalmente distinta del infinitivo constructo *qĕṭul* que pasa a *qĕṭōl*. En las demás conjugaciones, la distinción de las dos formas morfológicas de los infinitivos es menos rígida.

Dado que el infinitivo absoluto es algo que participa a la vez de la categoría de sustantivo y de verbo, en hebreo bíblico hay dos usos: uno nominal y otro verbal. Como nombre se utiliza principalmente como acusativo interno del mismo verbo usado en forma temporal, por ejemplo, *mōt tāmūt*, «*morte morieris*», expresión que en hebreo comprende un infinitivo absoluto (*mōt*). Puede colocarse delante o detrás de la forma verbal temporal; cuando se coloca delante, el énfasis es mayor (como ocurre en latín cuando el acusativo se antepone al verbo: «*patrem amabis*»); cuando va detrás, el énfasis es menor. Los sentidos que puede tener este infinitivo son múltiples; entre ellos destaca el de una afirmación enérgica, como en la frase antes mencionada, que debe traducirse por «*ciertamente* morirás». Otros sentidos son los de duda, condición, oposición, etc.

Cuando se coloca detrás de la forma verbal, tiene más o menos los mismos valores que el infinitivo antepuesto, pero es menos enfático y menos frecuente.

Como verbo, puede hallarse al principio de una oración, en cuyo caso, el sentido a menudo es el de imperativo, de modo análogo a algunos de nuestros usos: «callar» = «calla». También es bastante frecuente el valor de futuro de mandato. Asimismo, puede ir después de una forma temporal (de otro verbo) y normalmente precedido por un *wāw*. Entonces, el infinitivo absoluto continúa la forma temporal precedente y por ello tiene valor de tiempo; entonces el *wāw* puede tener el sentido de un simple «y» o el de posteridad: «y luego» (equivaldría, por consiguiente, a una forma versiva).

Wāw de apódosis. El origen de esta expresión se halla en el período hipotético, período que comprende dos oraciones: una principal y otra dependiente. La dependiente (oración condicional o prótasis) se expresa generalmente en primer lugar y va precedida de un «si», mientras que la principal, o apódosis, acostumbra enunciarse en segundo lugar, después de la prótasis; por ejemplo, «*si vienes* (oración dependiente, que

expresa una condición, prótasis), *verás* la gloria de Dios» (oración principal, que expresa lo condicionado, apódosis). Ahora bien; en hebreo bíblico es bastante frecuente introducir la apódosis con un *wāw*, que suele preceder al verbo, y, por lo tanto, se tiene una forma versiva (*wa-yiqṭōl*, si se trata del pasado y *wĕ-qāṭaltī*, si se trata del futuro). Evidentemente, en las lenguas occidentales este *wāw* no se traduce, ya que no conocen esta peculiaridad sintáctica, este *wāw* de apódosis. A partir del *wāw* de apódosis (es decir, el que se halla delante de una verdadera apódosis), el hebreo bíblico aplica este uso a ciertos casos que presentan analogía con la apódosis del período hipotético. En otras palabras, el *wāw* de apódosis es casi un *wāw* de reanudación después de una parte secundaria de la oración, en la que en cierto modo el sentido queda en suspenso. Ahora bien; esta interrupción del sentido se da en otros casos: en la oración temporal, cuando precede (por ejemplo, «cuando vengas, verás la gloria de Dios»); en la oración causal (siempre que ésta se halle al principio del período, por ejemplo, «porque has hecho esto, te daré la tierra»); en la oración relativa cuando precede (por ejemplo, «todos los *que vean*, dirán...») y en otros casos especiales. En estos períodos (no hipotéticos), la oración principal se introduce en hebreo bíblico como si se tratara de una apódosis y se llama *cuasi-apódosis*. Es decir, también en este caso se está ante un *wāw* de apódosis anterior a la forma verbal versiva. Es preciso señalar que, a pesar de que se trata de un elegante rasgo estilístico muy característico del hebreo bíblico, dista mucho de ser una ley férrea: en las mismas circunstancias puede no aparecer el *wāw* de apódosis; entonces la forma verbal, como es lógico, no será versiva, porque no irá precedida de *wāw*.

Cabe señalar otra característica del estilo hebreo: cuando el período empieza por una prótasis, por una oración temporal, causal o relativa (menos frecuente), el hebreo bíblico antepone gustoso una fórmula de introducción (muy conocida de quienes leen la Biblia en la Vulgata): *y ocurrió* (si se trata del pasado), *y ocurrirá* (si se trata de futuro). De esta manera se tiene un período dispuesto de manera típicamente hebrea: «y ocurrirá que cuando vengan (y) verás la gloria de Dios».

El *wāw* de apódosis ha dejado huellas evidentes en los escritos del NT; por ejemplo, en Lc 19,15, la Vg. dice: *Et factum est «ut rediret»* (= *«quando rediit»*, como más claramente se ve en griego) *accepto regno, et iussit «vocari servos»*... El empleo del *wāw* de apódosis es evidente en el *et iussit*, que es la oración principal después de una temporal, la cual, a su vez, va precedida de la fórmula introductoria: *et factum est*.

Bibl.: I. PIZZI, *Elementa grammaticae hebraicae*, Turín 1901 (las ediciones se han sucedido hasta nuestros días). A.B. DAVIDSON, *Hebrew Syntax*, Edimburgo 1902. W. GESENIUS, *Hebräische Grammatik*, 28.ª ed., Leipzig 1909. A.E. COWLEY, *Gesenius Hebrew Grammar*, 2.ª ed., Oxford 1910 (trad. ing.). A.B. DAVIDSON, *An Introductory Hebrew Grammar*, 19.ª ed., Edimburgo 1911. J. TOUZARD, *Grammaire hébraique abregée*, 3.ª ed., Paris 1911. G. BERGSTRÄSSER, *Hebräische Grammatik*, 1.ª parte, Leipzig 1918; 2.ª parte, ibíd. 1929. H. BAUER - P. LEANDER, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Halle 1932. A. RAMÍREZ, *Nociones de gramática hebrea y crestomatía bíblica*, Bilbao 1924. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 2.ª ed., Roma 1947. B. UBACH, *Legisne Toram? Grammatica practica linguae hebraicae*, 3.ª ed., Montserrat-Roma 1947. A. CARROZZINI, *Grammatica della lingua ebraica*, Turín 1950. C. F. JEAN, *Frammaire hébraique élémentaire*, 3.ª ed., Paris 1950. O. GRETHER, *Hebraische Grammatik für den akademischen Unterricht*, Munich 1951. V. CHRISTIAN, *Untersuchungen zur Laut- und Formenlehre des Hebräischen*, Viena 1953. P. DUNCKER, *Compendium grammaticae linguae hebraicae biblicae*, Roma 1964.

J. BOCACCCIO

HEBREO, Gramática histórica del. 1. Al paso que la gramática descriptiva ha de ser orientada para facilitar al principiante el acceso a la parte del idioma que haya alcanzado validez general y sirva, por ende, de fundamento para la ilustración, constituye el objeto de la gramática histórica la exposición del desarollo histórico del idioma retrotraído a sus principios conocidos.

Valga, pues, para la exposición de la historia de la lengua hebrea que los cuatro decenios que han transcurrido desde el proyecto inacabado de gramática histórica de H. Bauer y de P. Leander (1922) han abocado a nuevos conocimientos de carácter revolucionario. Por una parte, las fuentes, empezando por los textos ugaríticos para llegar hasta los ininterrumpidos hallazgos de manuscritos en el desierto de Judá, han aumentado en gran escala y, por la otra, las investigaciones de P. Kahle, con sus nuevas directrices, acreditan que, en el sistema tiberiense hoy aceptado, en modo alguno se refleja con seguridad la historia del hebreo.

Así, el sistema de vocalización y de acentuación tiberiense (que como sistema de Ben ʾĀšēr, aunque no sin influencia de Ben Neftalí, se había impuesto mercerd a la autoridad de Maimónides, que vivió en 1135-1204 D.C.) es secundario al respecto de la tendencia dominante de acentuación en la sílaba final de la palabra. Por el contrario, la pronunciación babilónica más antigua y en otro tiempo ampliamente difundida conoce la presión sobre la penúltima sílaba como courre aún en el samaritano — aquí evidentemente en forma más estancada — y como se desprende en parte de las transcripciones griegas del hebreo en la Segunda de Orígenes. Asimismo, la evolución tiberiense del sonido gutural no corresponde sin más a la evolución histórica, porque se basa en una restitución gutural que al parecer se ve apoyada por la lectura arábiga del Corán. Las tradiciones fonéticas más antiguas, el tratado babilónico y palestino, el samaritano y la Segunda de Orígenes aluden a una elisión o articulación suave del sonido gutural, que venía de varios siglos antes. Es importante en orden a la historia del idioma, que esta restitución del sonido gutural no coincide con el hecho auténtico del idioma hablado en la época de referencia; por ejemplo, ya no se establece distinción entre *ḥēt* y *hāʾ* o entre *ʿayin* y *gayn*, y se introduce un llamado *pátaḥ* furtivo para hacer resonar el sonido gutural de articulación suave. Asimismo, el dominio del vocalismo en *o*, expresado mediante el signo *qāmēṣ* (ָ), constituido por integración del *pátaḥ* y el *ḥōlem*, no corresponde tampoco en modo alguno a la fonética primitiva. Y ya que apuntamos a la vocalización pretiberiense, la evolución cananea de la *ā* acentuada a la *ō* no ha prevalecido en el área total de difusión del hebreo, y el samaritano ha conservado, como el babilonio, la vocalización en *a*, con lo cual, a través de la pronunciación sefardí, ha resultado decididamente influída la forma del hebreo

que se habla actualmente en el nuevo estado de Israel.

2. Los sistemas concretos de pronunciación explicados hasta aquí, corresponden al I milenio de la era cristiana. Sus promotores fueron consiguientemente judíos que desde hacía mucho tiempo no se servían del hebreo como lengua materna o habitual y cuya pronunciación y hábitos fonéticos resultaban determinados en función de la época y del lugar por el arameo, el griego o el árabe. Consiguientemente, tales sistemas corresponden más a la historia tardía del hebreo que a su desarrollo vivo, y así los textos hebreos de Qumrān representan un importante avance en el seno de la era precristiana. De tales manuscritos no se desprende, en tanto se trata de los escritos de lo que fue posteriormente denominado canon bíblico, ni el texto masorético fijado por el sínodo de Jamnia ni la norma posterior relacionada con forma hablada y el carácter de letra. Pertenecientes a una época comprendida aproximadamente entre 200 A.C. y 70 D.C., reflejan una modalidad idiomática que, por una parte, se halla relacionada con los sistemas fonéticos pretiberienses ya difundidos y las transcripciones de nombres propios en la traducción de los LXX, pero que, por otra, contiene formas y peculiaridades sintácticas arcaizantes, las cuales se retrotraen presumiblemente a la antigua lengua popular de los habitantes de Israel y de Judá, subdividida en dialectos. Claro está que entre Qumrān y la lengua viva popular antigua median los siglos de la Cautividad en los cuales pasó el arameo a ser idioma común. A este respecto tenemos ante nosotros en Qumrān un idioma tan poco puro como lo es el acadio tardío. Sin embargo, el valor de los textos de Qumrān en orden a la historia del idioma es indiscutible.

3. Para determinar la forma de la lengua hebrea de aquella época en la cual era lengua tanto popular como oficial, hay que intentar coordinar lo que antecede en relación con el proceso del semítico nordoccidental en el II y el I milenios antes de nuestra era. El hebreo, y más exactamente el hebreo antiguo de la época clásica, junto con el moabita, el feniciopúnico, el cananeo oriental y meridional y también, en contra de muchas opiniones, el ugarítico, pertenece a la familia del cananeo. Ya en Isaías 19,18 la lengua de Israel es llamada «lengua de Canaán», en tanto que la voz «hebreo» para designar el idioma es relativamente reciente (Eclesiástico, prólogo, lín. 22).

Dentro del ámbito cananeo, el hebreo, como grupo de dialectos comarcales, tiene larga prehistoria y protohistoria de acusadas características, debido a que el cananeo, en el transcurso del II milenio antes de nuestra era y en todo caso antes de la conquista de los israelitas, había experimentado un tránsito del semítico occidental antiguo al semítico occidental moderno, tal como puede observarse en la actualidad en el ugarítico y resulta sobremanera patente en la construcción verbal.

El sustrato semítico occidental arcaico del ugarítico muestra en la conjugación preformativa un sistema sintácticamente cerrado que contiene los modos siguientes: modo narrativo (indicativo/narrativo) = *yaqtulu*, con el cual hay conexo probablemente un presente/futuro = *yaqa*(*t*)*tal*, que perdura todavía en Qumrān y en el samaritano. Además el consecutivo (subjuntivo) = = *yaqtula*; un modo breve usado con carácter narrativo-pretérito-yusivo = *yaqtul*; el enérgico = *yaqtulan*(*na*) y el infinitivo/imperativo = *qtul* (*qutl*). Por el contrario, la conjugación aformativa = *qatala* se usa sólo estáticamente.

El tránsito del semítico occidental antiguo al nuevo está caracterizado por la circunstancia de que el aformativo *qatala* irrumpe en la conjugación preformativa. Por ello se encuentra en lo sucesivo, por ejemplo, *qatala* con el narrativo *yaqtulu*, antes o después del narrativo (*wa-*)*yaqtul*, así como con el yusivo *yaqtul*. Simultáneamente corresponde a ello una desintegración de los límites modales.

4. Fue en este grado de desarrollo cuando los israelitas, que presumiblemente empleaban con anterioridad a la conquista de una lengua aramea antigua, adoptaron la lengua de su nueva patria. Tocante a los verbos, ocurrió la génesis de un sistema dimensional. El aformativo *qatala* > *qāṭal* asumió progresivamente la función narrativa del antiguo indicativo/narrativo *yaqtulu* y se usó en muchas ocasiones en términos de pretérito («perfecto»), mientras que el preformativo *yaqtulu* > *yiqṭōl*, que coincidía sintácticamente con *yaqa*(*t*)*tal*, hacía las veces de presente/futuro («imperfecto»). Coexistieron innúmeros procesos morfológicos y sintácticos de estadios anteriores de la lengua cananea. Baste a modo de ejemplo el tiempo consecutivo (imperfecto y perfecto consecutivo), terminaciones rudimentarias de indicativo y residuos del presente/futuro del semítico occidental antiguo que, en cuanto no es asimilado con carácter secundario en el tronco intensivo (*piʿēl*), perdurarán indicios suyos en el samaritano y en el hebreo de Qumrān.

5. Desde el siglo VI A.C., el hebreo sucumbió progresivamente a la lengua común aramea. Por influjo de ésta perdióse (excluida la literatura y la lengua litúrgica) el antiguo consecutivo del verbo, y el sistema modal evolucionó hacia un sistema temporal de tres grados o escalones con el perfecto *qāṭal* como pretérito, el imperfecto *yiqṭōl* como presente/futuro, así como el participio que, sin cópula, cumplía la función de durativo de presente, mientras que con *hāwāh*, «era», hacía de durativo de pretérito.

Esta fase del idioma, que (considerado como unidad en el orden de la historia de su evolución) aparece por una parte en Eclesiastés, Tobit y el Eclesiástico, así como en algunos textos extrabíblicos de Qumrān, y por otra en la Mišnāh, en la Tōsĕftāʾ, en los Midrāšīm tannaíticos y en los textos de Murabbaʿāt, es conocida con el nombre de «hebreo medio», en contraposición al hebreo moderno de la actualidad. En orden a la historia del idioma (pero es asimismo importante en orden a la exégesis), a cuyo respecto se ha perpetuado un cierto afecto hacia las peculiaridades idiomáticas de la lengua clásica de los profetas y antiguos cronistas, el desarrollo ulterior del hebreo y su historia posterior hasta la época tiberiense puede haber perdido mucho o haber derivado hacia tendencias originariamente imprevisibles.

Bibl.: H. BAUER - P. LEANDER, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments* (con la colaboración de

P. Kahle), I, Halle 1922, con bibliografía. G. BEER - R. MEYER, *Hebräische Grammatik*, I, 2.ª ed., Berlín 1952; II, ibíd., 1955 (en preparación, una nueva edición). P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, 2.ª ed., Oxford 1959. G. GARBINI, *Il Semitico di Nord Ovest*, Roma 1960. R. MEYER, *Textbuch zur hebräischen Grammatik*, Berlín 1960.

R. MEYER

HEBREO PALESTINO, Gramática del. Hebreo palestino se entiende aquí el de los textos extrabíblicos escritos en hebreo

I. LOS FONEMAS Y SUS SIGNOS. 1. LAS CONSONANTES. Los signos consonánticos son los que utiliza el hebreo (cf. *infra* § 3), pero su pronunciación difiere no sólo de la tiberiense, sino entre los distintos representantes del hebreo palestino. En primer lugar, algunos manuscritos antiguos permiten presuponer la quiescencia de las letras guturales (se aplica aquí esta denominación a las consonantes que se articulan más próximas a la garganta que las velares), puesto que éstas ostentan por lo regular un signo vocálico colocado encima de la letra y no sobre los intervalos de la misma, que es lo normal. Incluso se omite en algunos pocos casos. Sin embargo, la mayoría de los mss. da a entender cierta forma de pronunciación de las guturales, al menos las que se transcriben convencionalmente por ᶜ y *ḥ*. En segundo lugar, resulta difícil precisar hasta qué punto se aspiraban las *begad-kefat*, pero si se juzga por el hecho de que en un manuscrito el signo *w* se usó por el de *b*, incluso tras consonante evocálica, y en otro *b* llevó el signo de duplicación en la misma posición, hay que concluir que el uso variaba en este caso, quizá debido a la influencia del hebreo tiberiense. Además, las dos consonantes enfáticas *ṭ* y *q* llevan de vez en cuando signos que parecen apuntar que incluso ellas podían aspirarse. Signos análogos, prescindiendo de otros, se emplean para indicar la doble pronunciación de ש = *š* y *ś*. Por último, *m* tuvo también aparentemente dos pronunciaciones.

2. LAS VOCALES. Según parece, al principio se notaron solamente cuatro vocales: *a*, *e*, *i* y *o*/*u*; no obstante, los dos últimos sonidos se distinguen en casi todos los manuscritos. Asimismo, en algunos de ellos aparecen dos modalidades de *e*, que, como suele creerse, acaso signifiquen una acentuación y una cantidad distintas, o únicamente cierta diferencia de tono o de acentuación, aunque casi siempre sin obedecer a reglas discernibles. Pero la cantidad no se indica aparentemente por medio de signos, salvo en lo que atañe a un ms. reciente, en que una línea vertical (ˌ) quizá represente de modo constante la *a* larga, y una rayita horizontal (‗) la *a* breve; en otros textos se utiliza de manera promiscua para indicar cualquier clase de *a*, si bien el signo vertical acostumbra emplearse para denotar más la larga que la breve. El símbolo más corriente de la *e* son dos puntos oblicuos trazados de derecha a izquierda (⁘); en la posición inversa (⁘) se utiliza en ocasiones para señalar una *e* en apariencia más breve (más abierta?), o más larga o más acentuada, o tal vez ambas cosas simultáneamente (y más cerrada?). Con la primera función se halla en un ms. incluso un trazado oblicuo (⁄). La *i* se indica con dos puntos verticales (:), la *o* se representa con tres puntos (∴), y la *u*, cuando se distingue, es la misma combinación invertida (∵) o dos puntos horizontales (¨); esta última figura es la más corriente. Los símbolos de *o* y *u* se intercambian en ocasiones.

3. LOS SIGNOS DIACRÍTICOS. Pueden dividirse en los que denotan intensificación y los que destacan la pronunciación más débil o más relajada de ciertas consonantes. El más frecuente del primer tipo es un angulito con el vértice dirigido hacia abajo y a la izquierda, cuya posición es de tarde en tarde más o menos horizontal o vertical. Se emplea incluso encima del ש para indicar su pronunciación de *ś*, aunque se usan con el mismo fin otros signos, tales como un ס pequeño encima de la letra, o un punto entre el trazo medio y el de la derecha; en ocasiones, el punto se coloca debajo del trazo derecho o incluso sobre el izquierdo: en este último caso obedece aparentemente a influencia del hebreo tiberiense. En unos cuantos mss. se utiliza a veces con tal función, y en distintas posiciones, el signo que indica por lo regular la pronunciación suave de una consonante o *rāfeh*. Este signo es /\ o se parece más a menudo a un acento circunflejo ^; en otros mss. es horizontal, con el ángulo hacia la derecha: >. También señala la pronunciación del ש como *š* un punto debajo del trazo izquierdo o entre éste y el central; puede indicar lo mismo un ש pequeño sobre la letra o la mitad del mismo en distintas posiciones. Los otros signos son inseguros.

4. LA ACENTUACIÓN. Hay fenómenos, p. ej., la vocalización de los segolados en raíces en que una vocal representa la tercera radical, la de nombres femeninos en estado absoluto y la de ciertas formas sufijadas, que revelan que el tono recaía en la penúltima sílaba más a menudo que en el hebreo tiberiense. Se dan incluso diferencias a este respecto en distintos mss. Pueden distinguirse no menos de tres sistemas diferentes de signos comúnmente llamados acentos, pero ninguno de ellos, al menos en principio, parece haberse usado para marcar el tono; por lo tanto, se prescinde de ellos aquí en ese aspecto. Una *-a* secundaria final se agrega a algunas formas nominales y verbales tal vez a causa del ritmo del recitado.

II. MORFOLOGÍA. En esta exposición no se indican la cantidad de las vocales, ni la posible aspiración de las finales, ni la quiescencia de las guturales, dado que hay inseguridad y discrepancias en cuanto a ellas en los diferentes mss.

1. LOS PRONOMBRES. *a*) *Pronombres personales.* Las formas aisladas son: Sing. 1.ª per. *ᵓani*, *ᵓanoki*, la última de las cuales se usa sólo en contextos solemnes y casi siempre se aplica a Dios (aparte de los textos bíblicos, naturalmente); 2.ª masc. *ᵓattah*; 3.ª masc. *huᵓ* y a veces *hoᵓ*, incluso cuando se distinguen *o* y *u*; 3.ª fem. *hiᵓ*. Pl. 1.ª per. *ᵓanaḥnu*; 2.ª masc. *ᵓattem*; 3.ª masc. *hem*, raramente *hemma*; 3.ª fem. *hen*.

Las *formas sufijadas*: La 1.ª per. sing. distingue una forma complemento *-ni* de la forma sujeto que aparece como *-i* tras una palabra en sing. terminada en consonante, y en los demás casos como *-(a)y* o, por lo menos parcialmente, vocalizada a veces como

-(*a*)*i*. En ocasiones, la forma sujeto sustituye a la forma complemento u objetiva, incluso tras un tiempo finito del verbo. Otros sufijos en número sing. son: 2.ª masc. y fem. *-k*, aunque en algunos textos bíblicos, y en muy pocas otras ocasiones, la per. masc. es *-ka*; 3.ª masc. es, tras una consonante, *-o*, que diptonga también una *a* precedente, tras una vocal *-hu*, contadas veces *-ho* (cf. el pronombre aislado), y, tras nombres en pl. y en casos análogos, -(*a*)*w*; 3.ª fem. *-h* y muy raramente, después de un nombre monosílabo, *-ha*. Pl., 1.ª per. *-nu*; 2.ª masc. *-kem*; 3.ª masc. *-m* y, menos frecuentemente, *-hem*, *-mo* (var. *-mu*); 3.ª fem. *-n*.

b) *Pronombres demostrativos*. Los que indican personas y cosas cercanas son: Sing., masc. *zeh*; *fem. zo't*. Pl., *'elleh* y, en muy pocas ocasiones, *'ellu*. Los que denotan cosas y personas lejanas son *laz* para el sing. masc., y el pronombre personal de 3.ª per.

c) *Artículo*. La forma normal es *ha-*. A veces ante guturales, bien que sin reglas fijas, sobre todo delante de *h* y *ḥ*, es *he-*.

d) *Pronombre interrogativo*. Para personas es *mi*; y para cosas o neutro es *mah* y ante gutural, aunque sea muy raro, *meh*. Se emplea incluso con la función de pronombre indefinido.

e) *Pronombre relativo*. La forma normal es *'ašer*, con la variante *'ešer*; y las formas raras: *ša-*; *še-*; *zu*; *mi*.

2. El verbo. Se atestigua la existencia de las formas *qal*, *nif'al*, *hif'īl* y *hŏf-'al*, *pi'el* y *pu'al*, *polel* y *polal hitpa'el*, *nitpa'el*, *hitpolal*, *qetaltal* activa y pasiva, y unas pocas de cuatro radicales. La siguientes aparecen en los verbos regulares:

Qal

Perfecto: Sing., 1.ª per. *qaṭalti*; 2ª masc. *qaṭaltah* (en algunos mss. *qaṭalt*;) 3.ª masc. *qaṭal*; 3.ª fem. *qaṭlah* (pausa *qaṭalah*; var. *qaṭlat*). Pl., 1.ª per. *qaṭalnu*; 2.ª masc. *qaṭaltem*; 3.ª *qaṭlu* (var. *qaṭelu*).

Imperfeerto: Sing., 1.ª per. *'eqṭol*; 2.ª masc. *tiqṭol* (var. *tiqaṭol*); 3.ª masc. *yiqṭol* (var. *yiqaṭal*, en algunas raíces defectivas); 1.ª fem. *tiqṭol*. Pl., 3.ª masc. *yiqṭlu* (var. *-elu*, *-alu*, *-olu*); 3.ª fem. *tiqṭalnah*.

Imperativo: Sing., 2.ª masc. *qeṭol*, *qaṭol*, *qeṭal*, *qiṭlah*; 2.ª fem. *qiṭli*. Pl., 2.ª masc. *qiṭlu*.

Infinitivo absoluto: *qaṭol*.

Infinitivo constructo: *qeṭol*, *qaṭol*; *liqṭol*, *liqṭal*.

Participio activo: Sing., masc. *qoṭel*; fem. *qoṭelet* (*qoṭelah* en textos bíblicos). Pl., masc. *qotlim* (var. *qoṭalim*), *qoṭle* (var. *qoṭele qoṭale*); fem. *qoṭlot*, *qoṭelot*.

Participio pasivo: Sing., mas. *qaṭul*, masc. const. *qaṭul*, *qeṭul*; fem. *qeṭulah* (var. *qa-*, *qe-*), fem. const. *qeṭulat*. Pl., masc. *qeṭulim*, masc. const *qeṭule*; fem. *qeṭulot* (var. como la del fem. sing.).

Nif'al

Perfecto: Sing., 3.ª masc. *niqṭal*. Pl., 1.ª per. *niqaṭalnu*, etc. (cf. *qal*).

Imperfecto: Sing., 3.ª masc. *yiqqṭel*. Pl., 2.ª masc. *tiqqaṭelu* (en pausa); 3.ª masc. *yiqqaṭlu*, etc.

Imperativo: Pl., *hiqqaṭlu*.

Infinitivo constructo: *hiqqaṭel*.

Participio: Sing., masc. *niqṭal*, *niqaṭal*. Pl., masc. *niqṭalim*, *niqaṭalim*.

Hif'īl

Perfecto: Sing., 3.ª masc. *hiqṭil*. Pl., 3.ª masc. *hiqṭilu*, etc.

Imperfecto: Sing., 3.ª masc. *yaqṭil* (var. *yaqaṭil*). Pl. 3.ª masc. *yaqṭilu*, etc.

Imperativo: Sing., masc. *haqṭel*; fem. *haqṭili*. Pl., masc. *haqṭilu*.

Infinitivo absoluto: *haqṭel*.

Infinitivo constructo: *le-hahṭil*.

Participio: Sing., masc. *maqṭil*; fem. *maqṭelet*. Pl., masc. *maqṭilim*, masc. const. *maqṭile* (var. *maqaṭile*).

Hŏf'al

Perfecto: Sing., 3.ª masc. *hoqṭal* (var. *hu-*). Pl., 3.ª masc. *hoqṭalu*.

Imperfecto: Sing., 3.ª masc. *yoqṭal*. Pl., 3.ª masc. *yoqṭalu*.

Participio: Sing., masc. *muqṭal*.

Pi'ēl

Perfecto: Sing., 1.ª per. *qiṭṭalti*; 3.ª masc. *qiṭṭel*; 3.ª fem. *qiṭṭelah*, *qiṭṭalah*. Pl., 2.ª masc. *qiṭṭaltem* (var. *-il-* ?); 3.ª per. *qiṭṭelu*, etc.

Imperfecto: Sing., 1.ª per. *'aqqaṭṭel*; 2.ª masc. *taqaṭṭel*; 3.ª masc. *yiqaṭṭel*; 3.ª fem. *teqaṭṭel*. Pl., 2.ª masc. *teqaṭṭalu*; 3.ª masc. *yaqaṭṭelu* (en pausa), etc.

Imperativo: Sing., masc. *qaṭṭel*; fem. *qaṭṭali*. Pl., masc. *qaṭṭelu* (*qaṭlu*?).

Infinitivo constructo: *le-qaṭṭel*.

Participio: Sing., masc. *meqaṭṭel* (var. *ma-*). Pl., masc. *meqaṭṭelim*.

Pu'al

Perfecto: Sing., 3.ª masc. *quṭṭal*; 3.ª fem. *quṭṭalah*, etc.

Imperfecto: Sing., 3.ª masc. *yequṭṭal*. Pl., *yequṭṭalu*, etc.

Participio: Sing., fem. *mequṭṭelet*. Pl., masc. *mequṭṭalim*, etc.

Hitpa'ēl y Nitpa'ēl

Perfecto: Sing., 2.ª masc. *nitqaṭṭaltah*; 3.ª masc. *hitqaṭṭal*. Pl., 3.ª per. *nitqaṭṭelu*, etc.

Imperfecto: Sing., 3.ª masc. *yitqaṭṭel*; 3.ª fem. *titqaṭṭal*, etc.

Imperativo: Sing., masc. *hitqaṭṭel*.

Infinitivo constructo: *le-hitqaṭṭel*.

Participio: Sing., masc. *mitqaṭṭel*; fem. *mitqaṭṭelet*. Pl., masc. *mitaqaṭṭalim*, *mitqaṭlim*.

Qetaltal pasiva

Perfecto: Sing., 3.ª masc. *qeṭalṭal*.

Verbos cuadrilíteros

Perfecto: Sing., 1.ª per. *qiṭlalti*; 3.ª masc. *qiṭlel*.

Imperfecto: Sing., 2.ª masc. *teqaṭlel*.

Infinitivo constructo: *le-qaṭlel*.

Participio: Sing., fem. *meqaṭlelet*.

Los verbos irregulares siguen normalmente el modelo del verbo regular, salvo la radical débil, que motiva los fenómenos propios de su naturaleza.

Los verbos con una radical gutural suelen preferir el sonido *a* en vez de *e* u *o* (*qal*, imperfecto: *yiṣʿan*, *tišalaḥ*; *piʿēl*, imperfecto: *tewaddaʿ*, etc.), y el de *e* o *a* en lugar de *i* breve (*qal*, imperfecto: *teʿrab*, *yehmu*, *teḥdaš*, *taʿpod*, *naʿseh*, etc.). En las raíces *ʾkl* y *ʾmr*, la *o* se presenta como en el hebreo tiberiense.

Los verbos *pēʾlnūn* asimilan el *nūn* por lo general (*qal*, imperfecto: *yiggaš*, *tiqqaḥ*); en el imperativo y en el infinitico constructo, la *n* se omite com en la Biblia (*gaš*, *tet*), aunque hay algunas excepciones, e incluso en el perfecto (1.ª per. *tatti*).

Los verbos *pēʾ/yōd* son también comparables al hebrero tiberiense, bien que haya asimismo excepciones no muy frecuentes. Ostentan, por lo tanto, la siguiente conjugación: *qal*, imperfecto: *wa-yerad*, *tiraʾ*, infinitivo constructo: *be-redet*; *hifʿīl*, perfecto: *hobil*, etc.

Otro tanto ocurre con los verbos *lāmed/hēʾ*: *qal*, perfecto: *galah*, *reṣitem*, *galu*; imperfecto: *yigle*; imperativo: *heyeh*; participio: *roṣeh*, *zonah*, *homiyyah*, *bokim*, etcétera. Son muy raras las formas del perfecto más abreviado: *ḥaz* (2.ª masc.), *paṣtah*, etc. Y con los verbos cóncavos y sordos: *qal*, perfecto: *tarti*, *qam*, *nasnu*, *met*, *baʾtah*, *barar*, *sakku*; imperfecto: *yašub*, *yabin*, *yašubu*, *yebošu*, *teṣar*; imperativo: *sur*, *bin*, *ḥusah*, *sol·lu*; *nifʿal*, participio: *nakon*; *hifʿīl*, perfecto: *hekin*, *heqamtah*, *heḥel*, *hemarnu*, etc. En lugar de *piʿēl*, y las formas derivadas de ella, aparecen casi siempre *polel*, perfecto: *romanti*, *konen*; imperfecto: *tekonen*, *yesoḥeḥ*, *yešobebu*, *nesobeb*; imperativo: *nobeb*, *ronni*; infinitivo constructo: *le-ḥopep*; nombre agente: *mašoṭeṭ*, *meḥoqeq*, *metopepet*, etc.; *polal*, imperfecto: *teholal*; *hitpolel*, imperfecto: *wetitlo/nu*; imperativo: *hitbon/nu*; participio: *mitʾon/n*, *mitqom/mim*; algunas formas quizá sean contractas. Además, aparece otra especie de verbos *reduplicados*, perfecto: *hirher*, *kilkal*, *kilakalti*; imperfecto: *taṭalṭel*; infinitivo constructo: *le-ṣ(a)ḥṣeḥ*; participio: *masalselim*. *Reduplicados* pasivos, perfecto: *tuʾtaʾu*, *ḥulḥalu*; imperfecto: *teṣulṣal*.

En los verbos con sufijos pronominales, la vocal que los une, en caso de necesidad, es *a* en el perfecto y el infinito constructo, y *e* en el imperfecto y el imperativo, salvo el sufijo de segunda per. sing. masc. que emplea *a* por doquier, probablemente para distinguirse de la segunda per. fem., la cual, sin embargo, no ha sido atestiguada. Perfecto: *keparanu*, *ḥenanto*, *peditam*, *zekarnuk*; imperfecto: *we-yeśimeh*, *tilḥaṣennu*, *tiraṭem*, *taʿzbuhu*, *yazkirak*; imperativo (*hifʿīl*)[1] *hašibe-*, *nu*, *dirašuhu*; infinitivo constructo: *la-zokro*; pero se da incluso *le-malko*. El participio sigue la pauta nominal.

c) *El nombre*. No pueden enumerarse aquí todos los paradigmas nominales para evitar la prolijidad; baste decir que los que aparecen dentro del campo limitadp del hebreo palestino, todos son conocidos por la Biblia. El tipo más corriente es *qeṭel*, que corresponde a los tiberienses *qœṭœl* y *qeṭœl*; por consiguiente, se utiliza en estas líneas como el principal paradigma: masc. sing. *qeṭel* y, de vez en cuando en pausa, *qaṭel* (estado constructo arcaico *qaṭali*); fem. sing. *qaṭlah*, *qeṭlah*, estado constructo *qaṭlat*, *qeṭlat*, *qiṭlat*; masc. pl. *qṭalim*, *qeṭalim*, *qaṭalim*, estado constructo *qa-*, *qe-*, *qiṭle*, *qiṭale*; fem. pl. *qaṭalot*; dual *qal·layim*, const. *qal·le*; con sufijos: *qaṭli*, *qiṭalak*, *qeṭlo*, *qaṭlenu*, *qeṭlam*, *qaṭlatak* *qiṭlatak*, *qeṭlatenu*, *qaṭlatan*, *qṭalek*, *qaṭalaw*, *qiṭlehem*, *qaṭlutenu*, *qaṭlaw*, *qaṭlenu*. La influencia de las radicales débiles es similar a la que se da en el hebreo tiberiense, pero no pueden presentarse sus reglas exactas.

Hay otros tipos que conservan inalterable su segunda vocal en la mayoría de las formas: masc. sing. *qaṭal*; fem. sing. *qaṭalah*; masc. pl. *qeṭalim*; fem. pl. *qaṭalot*; con sufijo, *qeṭali*, etc.; pero el fem. constructo sing. *qiṭlat*; masc. pl. constructo *qiṭle* (junto a *qaṭale*); fem. sing. con sufijo *qeṭlatak*, etc. (junto a *qeṭalato*); y hay asimismo otros que la conservan siempre, p. ej.: masc. sing. *qaṭol*; fem. sing. *qaṭul·lah*, constructo *qeṭul·lat*; masc. pl. *qaṭul·lim*; fem. pl. *qṭul·lot*; fem. sing. con sufijo *qaṭul·lato*; y existen otros que conservan ambas vocales, p. ej.: *qoṭal*; plural *qoṭalim*; fem. pl. *qoṭalot*; con sufijo *qoṭalam*. El tipo de palabras individuales casi no puede reconocerce sin la ayuda de los dialectos e idiomas emparentados, a causa de la puntuación defectiva.

3. Las partículas. Las formas de las mismas, tal como se conocen al presente, corresponden a las del hebreo tiberiense, aparte de la conjunción *w-*, que parece mantener su pronunciación consonántica incluso ante letras labiales en los textos que no sufren la influencia del hebreo bíblico, p. ej. *we-ba-mišor*.

No es posible establecer una sintaxis del hebreo palestino, debido a la índole peculiar de los textos extrabíblicos y a su extensión relativamente reducida.

A. MURTONEN

HEBREO, Pueblo. La caracterización antropológica total de los hebreos está en gran parte conectada con la definición de los semitas. En las dos alternativas, el problema es lingüístico, étnico y racial.

1. Bajo el aspecto lingüístico, la autonomía del semítico es objeto de discusión, con una tendencia a ampliar el área geográfica para incluir al libiobereber[A] y — esta vez con más objetividad —, un substrato del camítico[B]. En tal caso se trataría más bien de semítico fuera de área, sin perder éste entonces su autonomía e individualidad[C]. Lingüísticamente, los hebreos son semíticos, pero ligados al grupo nordoccidental. Los textos de Mari dan numerosas isoglosas y nombres propios y de lugar de cuño amorreo, aunque este semítico del noroeste se conoce mejor por sus dialectos de la segunda parte del II milenio: ugarítico, cananeo de el-ʿAmārnah, arameo, fenicio, hebreo, etc.[CH] Algunos piensan que el amorreo era una forma de protoarameo, con el que estaría muy ligado el hebreo.[D]

[A] Cf. O. Rössler, en *Or*, 20 (1951), págs. 101-7,366-73; íd., en *ZA*, 50 (1962), págs. 121-150. M. Cohen, en *BO*, 10 (1953), págs. 88-90. [B] Cf. W. Leslau, *Semitic and Egyptian Comparisons*, en *JNES*, 21 (1962), págs. 44-49. W. A. Ward, *Comparative Studies in Egyptian and Ugaritic*, en *JNES*, 20 (1961), págs. 31-40. G. Castellino, *The Akkadian Personal Pronouns and Verbal System in the Light of Semitic and Hamitic*, Leiden 1962. J. H. Greenberg, en *JAOS*, 72 (1952), págs. 1-9. A. Klingenheben, en *MIOD*, 4 (1956), págs.

211-277, etc. [C]S. Moscati, *Chi furono i semiti?*, en *Lincei, Memorie*, 8,8,1, Roma 1957, págs. 20-21, sobre el semítico en general. C. Brockelmann, *Semitistik*, Leiden 1953. [CH]Cf. los trabajos recientes de I. J. Gelb, *La lingua degli Amoriti*, en *AANL*, 8,13 (1958), págs. 143-164; íd., en *JCS*, 15 (1961), págs. 27-47. G. Garbini, *El semiitco di Nord-ovest*, Nápoles 1960. W. L. Moran, *The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background*, en *Fest. W. F. Albright*, Nueva York 1961, págs. 54-72, etc. [D]M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israels im Lichte neuer Quellen*, Colonia-Opladen 1961. G. Garbini, *op. cit.*, pág. 175 y sigs.

2. El aspecto étnico es, de por sí, independiente del lingüístico. Con todo, la unidad semítica está insinuada por la lengua y por el área geográfica, a la que deben sumarse diversos elementos comunes del proceso histórico-cultural. Cabe suponer un origen común a todos los pueblos semitas, cuyos grupos mayores están constituidos por los acadios, los semitas del noroeste y los árabes. La teoría que hace salir a todos del desierto siroarábigo y en olas sucesivas (acadios, amorreos, arameos, árabes)[A] se basa en demasiados presupuestos[B]. Los antropólogos, por otra parte, tienden en la hora presente a rechazar el esquema de beduinos sedentarios. Las culturas avanzadas del mesolítico (ʿAin Mallaḥah o ʿĒnān, en el norte de Palestina[C]; Beldibi en Anatolia[CH]) y del neolítico (Jericó en el valle del Jordán[D]; Ǧarmō al norooeste de Mesopotamia[E]; Haçilar y Çatal Hüyük al suroeste de Anatolia[F]), sin enumerar las grandes realizaciones humanas del calcolítico y del bronce, hacen pensar que el nomadismo es una forma secundaria (o, a lo más, paralela) del hombre pospaleolítico. Lo mismo se puede afirmar de los semitas[G]. Términos que suponen la agricultura (trigo, cebada, arar, moler, etc.) o la sedentarización (casa, ladrillo, columna, etcétera) son comunes a todas las lenguas semíticas[H].

Los primeros hebreos son caracterizados como pastores en muchos textos bíblicos[1]. Que hayan sido comerciantes caravaneros[I], dedicados al oficio de *tamkārūtum* o comercio exterior, puede discutirse[J], sobre todo porque no hay fundamento para la ecuación *ḫabiru* (e *ʿibrīm* = «hebreos»), «caravaneros»[K]; pero hay más indicios contra la identificación hebreos-beduinos. El calificativo de «pastores trashumantes» (concepto que puede connotar la actividad comercial) expresa mejor la realidad reflejada por el dato bíblico y antropológico. En algunas circunstancias podían los hebreos ser considerados y actuar como *ḫabiru* («extranjeros»; «refugiados»; «comerciantes»; «esclavos»; «soldados mercenarios»). Hasta fines del II milenio los hebreos son más un clan (*ʿam*) que un pueblo (*gōy*)[L]. Pero es ilegítimo sostener que entonces hubiesen cambiado su condición de nómadas por la de sedentarios. Por lo menos, no hay que generalizar. Puede ser incluso que debamos ampliar nuestro concepto de «conquista» de Canaán. Se puede pensar en algunos grupos semitas (¿siempre?) de agricultores pastores trashumantes que en el Delta, en Transjordania y sobre todo en Canaán del sur se rebelaron también contra el orden social existente, convirtiéndose así en *ḫabiru* y uniéndose con el vínculo religioso común mediante el pacto con Yahweh (Sinaí, Moab, Siquem)[LL]. Ese proceso de independización que no excluye intervalos de nomadismo temporario (vgr. las tribus que estuvieron en Egipto) pudo haber durado varios siglos, desde tal vez el XIV hasta el XI. Después los israelitas dejaron de ser «hebreos», para consolidarse en un estado independiente de los cananeos y amoreos.

[A]Cf. últimamente S. Moscati, art. cit., pág. 24 y sigs.; íd., *Semites in Ancient History*, Londres 1959, pág. 72 y sigs. [B]Cf. la crítica de J. M. Grinitz, *On the Original Home of the Semites*, en *JNES*, 21 (1962), págs. 186-206. [C]J. Perrot, en *IEJ*, 10 (1960), págs. 12-22, 257-258. [CH]J. Mellaart, en *AnSt*, 10 (1960), págs. 84, 88-89. [D]Cf. K. M. Kenyon, *Arqueología de Tierra Santa*, Barcelona 1963, caps. 2 y 3; D. Kirkbride, en *PEQ*, 92 (1961), págs. 114-119. A. Anati, en *BASOR*, 167 (1962), págs. 25-31; sobre la datación por el C 14, cf. últimamente R. Stuckenrath y H. Baker - J. Mackay, en *Radiocarbon*, 5 (1963), págs. 83-84, 106-107. [E]R. J. Braidwood, en *BASOR*, 124 (1951), págs. 12-18. R. J. Braidwood - B. Howe, *Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdistan*, Chicago 1960. [F]J. Mellaart, en *AnSt*, 8 (1958), págs. 127-156 hasta 11 (1961), págs. 39-45 y 159-184; 12 (1962), págs. 41-65. [G]Cf. G. Widengren, en *JSS*, 5 (1960), pág. 254 y sigs. K. J. Nau, en *Historia Mundi*, 2 (1953), pág. 97 y sigs. [H]Cf. J. M. Grinitz, art. cit., pág. 196 y sigs., y P. Fonzaroli, *Le origini dei semiti come problema storico*, en *AANL*, 8,15 (1960), págs. 348-380. [I]Cf. C. H. Gordon, *Abraham and the Mercants of Ur*, en *JNES*, 17 (1958), págs. 28-31. W. F. Albright, *Abram the Hebrew*, en *BASOR*, 163 (1961), págs. 36-54. [J]Cf. E. A. Speiser, en *BASOR*, 164 (1961), págs. 23-28. [K]Contra W. F. Albright, art. cit. [L]Sobre estos conceptos, ver E. A. Speiser, en *JBL*, 79 (1960), págs. 157-163. [LL]Cf. G. E. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*, en *BA*, 25 (1962), págs. 66-87.

[1]Gn 13,2.7 (Abraham); 26,14 (Isaac); 30,29 y sigs. (Lābān); 36,6-7 (Esaú); 30,43; 31,17 (Jacob); 34,5; 46,32.34; 47,16 y sigs. (hijos de Jacob).

3. El aspecto racial del problema semítico no es convertible con el lingüístico y el étnico ya estudiados. Se ha pensado un tiempo que los semitas pertenecen al tipo mediterráneo dolicocéfalo, y que los israelitas, que en un 60 a 80 % son braquicéfalos, se mezclaron con otras razas de tipo armenoide. El tipo semita se deduce a veces de las figuraciones egipcias: nariz prominente y arqueada, barba llena terminada en punta, cabello caído sobre la espalda, etc. Mas algunos de estos rasgos no son somáticos, o se dan también en otros grupos étnicos (vgr. hititas, libios)[A]. De ahí que muchos antropólogos renuncien al término raza semítica[B] y prefieran dividir las razas del Asia occidental en un grupo oriental o iranio (Arabia, Mesopotamia centromeridional, Irán) y otro armenoide (Anatolia), con elementos mezclados en Siria-Palestina y norte de Mesopotamia[C]. Pero las conclusiones de la paleoantropología sugieren una prevalencia absoluta (¡desde el mesolítico!) del tipo dolicocéfalo. El tipo armenoide se impone en Anatolia y Siria-Palestina durante el II milenio, sin que podamos por ello afirmar su novedad total, pues se difunde ya en el calcolítico y Bronce Antiguo, si es que no tiene antecedentes mesolíticos[CH]. Cabe notar, además, que el tipo braquicéfalo no cubre toda el área lingüística y étnicamente «semítica» y que, por otra parte, incluye zonas no semíticas (vgr. Anatolia). Igual reflexión debe hacerse respecto del grupo oriental o iranio[D]. Moscati, entretanto, y en razón de su tesis panarabista, coloca a los semitas en el grupo iranio o dolicocéfalo, o subdistingue en éste a los «arábidas» por algunos rasgos faciales[E]. Grintz, por otro lado, cree que los semitas, y los hebreos desde luego, son braquicéfalos desde sus orígenes, mientras que los árabes del norte (¡dolicocéfalos!) no serían semitas[F]. El material antropológico analizado por este autor es más completo y convincente. Retengamos, en fin, que el

semita no puede definirse racialmente, aunque puede ser incluido en el grupo general de braquicéfalos.

La Biblia no contiene ningún elemento positivo para localizar el origen de los semitas. Respecto de los hebreos, diversos indicios[1] sugieren fuertemente que su origen debe ser Nahăráyim (zona de Harrán especialmente), si bien ha de tenerse en cuenta la tradición sobre ʾŪr de los Caldeos. Conviene señalar, finalmente, que la pureza de la raza hebrea no es un dato que pueda fundarse en la Biblia[2]. Se trata de un fenómeno rastreable desde la redacción deuteronomista (siglos VIII-VII)[3] y desde el postexílico[4], con muchas excepciones que suponen los mismos textos.

[A] S. Moscati, *I predecessori d'Israele*, Roma 1956, págs. 21-28. [B] Cf. R. Biasutti, *Le razze e i popoli della terra*, 2.ª ed., Turín 1954, págs. 449-480. [C] Cf. M. R. Sauter, *Les races brachycéphales du Proche-Orient, des origines à nos jours*, en *Archives Suisses d'Anthropologie* (1945), págs. 68-131. B. Lundman, *Einige kritische Bemerkungen zur Anthropologie Vorderasiens*, Upsala 1954, págs. 105-218; cf. también, con diferencias, H. Field, *Ancient and Modern Man in South-Western Asia*, Coral Gables 1956. [CH] Cf. D. Ferembach, en *IEJ*, 9 (1959), págs. 65-73. [D] Cf. S. Moscati, *Chi furono...*, pág. 32. [E] Ibíd., pág. 33. [F] Art. cit., pág. 199 y sigs.

[1] Gn 24,4.10; 28,2; 11,20-26 y la toponimia de Mari que se refiere a la zona de Harrán. Jos 24,2. [2] Cf. Gn 30,1 y sigs.; 41,45.50 y sigs.; 46,10; Éx 2,21; Nm 25,1; Rut 1,4; 4,13-22; 2 Sm 11,3; 12,24; 1 Re 11,3-13, etc. [3] Cf. Dt 7,3 (pero cf. Éx 34,16). [4] Esdr 9,12; Neh 10,31; 13,3.23-27.

S. CROATTO

HEBREOS, Epístola a los. La carta a los hebreos es definida por su autor (13,22) como un discurso u homilia de exhortación y consolación (λόγος τῆς παρακλήσεως), fin común a otros muchos libros del AT y NT (libros de los Macabeos y Apocalipsis, p. ej.). Todo el ambiente de la carta nos la muestra dirigida a un grupo de judeocristianos probados en su fe y con una cierta nostalgia del culto jerosolimitano, al que contraponen la sencillez del primitivo culto cristiano. Diríamos modernamente que sienten complejo de inferioridad ante el esplandor del culto judío. El autor quiere sostener su fe por medio de una dócil aceptación de la palabra de Dios y por una comparación constante entre la antigua y nueva economía, cuya superioridad pone singularmente de relieve con varios argumentos.

Si la carta a los Romanos puede llamarse «soteriológica» por excelencia, ya que trata de la salud que Cristo nos trajo, la de los Gálatas la carta de la libertad y la primera a los Corintios la carta de la caridad, la carta a los Hebreos pudiera decirse la de la fe, en las múltiples acepciones de esta palabra, como aceptación de la palabra de Dios y fidelidad confiada y perseverante en su providencia.

El plan de la carta (se ha repetido por mucho tiempo) sería el general de las epístolas paulinas: parte dogmática y parte moral. Pero esta división global, si es ya algo vaga y artificiosa en varias cartas paulinas, donde moral y dogma se entremezclan maravillosamente, más lo es en nuestra carta. Ha sido L. Vaganay, a quien han seguido muchos modernos, el que ha intentado un análisis más real del contenido de la carta. Ésta, con un método parecido al propuesto para la carta a los Romanos por S. Lyonnet, se desarrolla más bien por una serie de temas, que se anuncian primero y luego se enuncian por medio de frases-broches al principio y fin de su desarrollo, como para abrir y cerrar: es el proceso llamado de inclusión y concatenación. Así, según Vaganay y Spicq, los cuatro temas de nuestra carta serían: *a*) El Hijo de Dios encarnado es Rey universal (1,4-2,8). *b*) Jesús es el gran sacerdote, fiel y compasivo (3,1-5,10). *c*) El sacerdocio auténtico (7,1-10,18). *d*) La fe perseverante (10,19-12,29).

Precede un prólogo cristológico que se enlaza con el primer tema, y siguen en el cap. 13 varias exhortaciones prácticas. Éstas además se van esparciendo entre un tema y otro, y aun dentro de los desarrollos más doctrinales del tema, como disgresiones o aplicaciones prácticas.

El familiarizado con el *corpus paulinum* advierte en seguida, al leer esta carta, diferencias notables con las otras, no sólo en la terminología y léxico, sino en la mentalidad y forma de expresar de algunas ideas. Tal diferencia la advirtieron ya los autores de los primeros siglos cristianos. Recuérdese, p. ej., la ausencia del δικαιόω, «juzgar», de la expresión «en Cristo Jesús» típica de todas las cartas paulinas y usada varias veces aun en las breves como en la carta a Filemón; el menor relieve de la pneumatología y eclesiología; lo mismo se diga de la paternidad de Dios (Dios es llamado Padre sólo dos veces en citas del AT[1]); la concepción algo distinta de la πίστις, «fe» (6,1) y del origen de la doctrina enseñada[2]. Su teología tiene un acento cultual, litúrgico y sacerdotal, casi ausente de las otras cartas paulinas (en éstas nunca Cristo es llamado sacerdote o sumo sacerdote), donde prevalece una concepción mística.

Sería prematuro deducir conclusiones de estos hechos: un juicio completo ha de tener cuenta también de las semejanzas de terminología y afinidades doctrinales y psicológicas[3]. Es además notable en Hebreos y en el *corpus paulinum* el relieve de la obediencia de Cristo en relación con su sacrificio, la abrogación de la ley por Cristo...

Se ha advertido además (y el estudio de C. Spicq [I, págs. 39-91] nos parece en este aspecto definitivo) el influjo de Filón en la carta. No es sólo el vocabulario, sino las metáforas, los temas, la forma de argüir y la psicología del autor, los que imponen una dependencia de Filón, hasta el punto de que Spicq llega tras una análisis cuidadísimo a la conclusión de que el autor es «un filoniano convertido al cristianismo».

[1] Heb 1,5; 12,9; cf. 2 Sm 7,14 y Sal 2,7. [2] Cf. Heb 2,3 con Gál 1,12. [3] Cf. Heb 5,2 con Gál 6,1 y Heb 13,18 con 2 Cor 1,12.

1. Autor. Supuestos todos estos datos, hay que plantear la cuestión del autor y de la autenticidad. ¿Hasta qué punto la carta es paulina y qué colaboración de otro escritor hay que admitir?

La respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica (año 1914)[A] es orientadora. Mientras se afirma por un lado que pertenece a las genuinas epístolas de Pablo, se permite defender, *salvo ulteriore Eclesiae iudicio*, que no es de Pablo la forma con que se presenta, pues resuelve *negative* la pregunta: *Utrum Paulus... ita huius epistolae auctor censendus sit, ut necessario affirmari debeat, ipsum... ea forma donasse qua prostat* («Si Pablo... de tal modo ha de creerse que es el autor de esta carta que

necesariamente se haya de afirmar que él mismo la dio le forma que tiene»). La forma con que se presenta puede, pues, no ser de Pablo. El decreto tiene en cuenta la larga historia, que comienza ya en los primeros siglos sobre la autenticidad y canonicidad de la carta. La canonicidad, un tiempo discutida[B], hoy no puede negarse. La atribución a san Pablo (sobre la que se suscitaron dudas en los primeros siglos), admite varias explicaciones, sobre las que la respuesta no se decide. La misma palabra, forma, es suficientemente vaga para dar cabida a varias interpretaciones. No hay que reducirla necesariamente a una mera redacción estilística de las ideas desarrolladas por otro. El análisis atento de la carta y su comparación con las otras del *corpus paulinum* aconsejan la colaboración de una fuerte personalidad, distinta de la de Pablo, que refleja, además de la mentalidad de éste, la suya propia. Y esta opinión (en la que aún caben variadas modalidades) se va repitiendo en los comentarios católicos recientes, como conforme a las normas de la Pontificia Comisión Bíblica y al estado actual de los estudios.

Mayor incertidumbre ha sido siempre respecto a la persona concreta que colaboró con Pablo. Desde Orígenes y Tertuliano se han ido dando varios nombres: Clemente Romano, Lucas, Bernabé, etc. Recientemente Spicq ha resucitado la opinión[C], sostenida por Lutero en 1537, de que el colaborador o coautor pudo ser Apolo. Las cualidades, que por el análisis de la carta hay que atribuir al colaborador, se encontrarían en la descripción que de él nos da Lucas[1]; opinión ingeniosa que no carece de dificultades, sobre todo lo reciente de su identificación y la posibilidad de que tales rasgos puedan darse también en otras personas; pero que puede mantenerse como hipótesis, por lo menos a falta de otra mejor.

[A] *Enchiridion Biblicum*, 2.ª ed., n.º 416-418. [B] C. Spicq, I, págs. 169-196. [C] Íd., I, págs. 209-219.

[1] Act 18,24-28.

2. Destinatarios. Tan incierta como la cuestión del autor es la de los destinatarios. El carecer de la inscripción típica de todas las otras cartas paulinas hizo pensar a algunos, si se trataría de una carta encíclica dirigida a *todos* los cristianos. Pero el examen interno de la carta, que supone unas circunstancias bien concretas y no comunes a todas las iglesias antiguas, y el título *ad Hebraeos* con que desde antiguo se designó, desaconsejan tal extensión. Los destinatarios conocen el AT, pasaron al cristianismo desde el judaísmo (por eso les habla de sus padres, los patriarcas), conocen el ritual judío, y por las persecuciones de varios géneros que han soportado están en peligro de apostatar. Fuera de esto nada más puede deducirse ni de la carta ni de los antiguos documentos que se despreocupan de tales destinatarios. Recientemente Spicq ha intentado designarlos, diciendo que podrían ser aquella «gran muchedumbre de sacerdotes»[1], que, convertidos al cristianismo y por ello perseguidos en la persecución en que fue martirizado Esteban, huirían de Jerusalén y vivirían juntos en un lugar de Palestina no determinado. La hipótesis, ingeniosa sin duda, es atrevida por ser poco sólida. Por eso preferimos no determinar más.

[1] Act 6,7.

3. Fecha. El tiempo en que se escribió la carta puede sólo determinarse aproximadamente. Se trata, no de la primera generación cristiana sino de fieles que han pasado un largo proceso dentro del cristianismo. En 13,7 se ha querido ver además una alusión al martirio de Santiago el Menor, obispo de Jerusalén. Por otra parte, el Templo jerosolimitano debe continuar aún su culto (de lo contrario no tendrían sentido las nostalgias de los destinatarios), lo que nos lleva a los años anteriores al 70; y admitido el origen paulino de la carta, a los años que precedieron a su muerte. Se escribiría, pues, terminada la primera cautividad romana de Pablo, inmediatamente antes o después de su viaje a España, lo que nos conduce a los años 64-66.

4. Lugar. Sobre el lugar donde se escribió no tenemos documentos ni tradiciones fidedignas. La salutación de 13,24: «Os saludan los hermanos de Italia», aconsejan Roma o una localidad próxima.

5. Lengua. El lenguaje y aspecto literario de la carta, no sólo con su dicción escogida, sino con formas retóricas elegantes, nos hacen pensar en la lengua griega original. Por otra parte, un texto semítico de la carta nos es absolutamente desconocido. Únicamente Delitzsch ha querido replantear el problema de la lengua original y hasta intentó «retraducirla» al hebreo, con lo que pretendía dejar resueltas algunas expresiones difíciles de la carta. Pero surgían con ello nuevos problemas. La lectura espontánea y reflexiva de la carta griega deja una impresión, difícilmente reformable, de que estamos ante un original griego de gran valor literario, difícilmente superado por los autores del NT, a no ser por algunos fragmentos lucanos en que el tercer evangelista escribe por propio impulso y sin traducir documentos.

6. Doctrina. La doctrina de la carta, de cuño paulino por una parte, tiene por otra rasgos característicos que la distinguen de la teología paulina en las otras trece cartas. A la doctrina soteriológica y de unión mística con Cristo de ellas, se añade aquí un aspecto cultual y litúrgico, que apenas aparece en las otras. Spicq (I, págs. 266-329) ha resumido la doctrina de la carta, partiendo de dos textos combinados de la misma carta: 13, 13 y 6,19. «Salgamos fuera del campamento... hasta lo interior del velo».

a) El pueblo de Dios (la Iglesia) es un *peregrino*, como lo fue el pueblo israelítico en el desierto. Comienza nuestra peregrinación, como comenzó la de los israelitas, por una promesa divina, cuya firmeza debe volvernos inconmovibles. Dios en esta peregrinación de la vida nos quiere probar, y aun nos castiga —como a los israelitas en el desierto—, si no superamos la tentación. La virtud del peregrino ha de ser la fidelidad a Dios que le ha mandado salir.

b) No caminamos por la vida como viajeros o turistas, sino que formamos una procesión litúrgica o cortejo religioso los que en comunidad buscamos el acceso a Dios: *accedentes*, o προσερχόμενοι, será para nuestro autor una definición y designación del cristiano en parangón con el judío, que no tenía acceso a Dios.

c) El gran obstáculo para impedir el sentido santo de nuestra peregrinación es el pecado, principalmente la impaciencia o desaliento, y la incredulidad a las promesas divinas.

d) Para librarnos de la servidumbre del pecado e introducirnos «hasta lo interior del velo»[1] tenemos como jefe y guía a Jesús, Hijo de Dios, que es superior a todos los guías (Moisés) y aun a todos los seres, incluidos los ángeles; pues Él es la irradiación esplendorosa (ἀπαύγασμα) de la gloria de Dios, creador de todo, sacerdote perfecto, celeste y eterno.

e) Para unirnos todos a sí, Cristo no sólo nos reveló los arcanos de Dios, sino que se ofreció a sí mismo como víctima, para inaugurar con este sacrificio una alianza perfecta y eterna, en oposición a la temporal y provisional de la antigua economía.

f) Esta liturgia de nuestra peregrinación se completa en el «reposo sabático» o cielo, donde Cristo, sacerdote del templo no construido con manos humanas[2], está siempre viviente para interceder a nuestro favor[3]. Esta creencia es para el cristiano el fundamento de las virtudes del peregrino, fe y esperanza, puestas de relieve en nuestra carta, aún más que la caridad, en las que consiste toda la vida cristiana.

g) El término de nuestra peregrinación es Dios, que será contemplado por nosotros después que bajo la guía de Cristo lleguemos hasta el interior del velo.

Es clara en esta exposición la superioridad de nuestra liturgia, terrestre y celestial a la vez, en parangón con la del Templo jerosolimitano: argumento convincente para vencer el estado de desaliento y de pesimismo en que se encontraban los destinatarios de la carta.

[1]Heb 6,19. [2]Heb 9,24. [3]Heb 7,25.

Bibl.: Comentarios *vid.* C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, I, París 1952-1953, págs. 379-411, tiene una bibl. amplísima relacionada con Hebreos. Literatura: FR. DELITZSCH, *Über Verfasser und Leser des Hebräerbrifs*, en *Zeitschr. für die Luther. Theologie*, 1849, pág. 259 y sigs. B. THALHOFER, *Das Opfer des alten und des neuen Bundes mit besonderen Rucksicht auf den Hebräerbrief...*, Regensburgo 1870. E. MENEGOZ, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, París 1894. S. ROSADINI, *De Christi sacerdotio in ep. ad Hebraeos*, Roma 1921, págs. 285-290. F. BUCHSEL, *Die Christologie des Hebräerbriefes*, Gütersloh 1922. A. M. VITTI, *L'ambiente vero della lettera agli Ebrei*, en *Miscellanea Biblica*, II, Roma 1934, págs. 245-276; íd., *Le bellezze stilistiche della lettera agli Ebrei*, en *Bibl* (1936), págs. 137-166. J. M. BOVER, *La esperanza en la epístola a los Hebreos*, Roma 1938, págs. 110-120. W. LEONARD, *Authorship of the Epistle to the Hebrews. Critical Problem and Use of the O.T.*, Roma 1939. E. KAESEMAN, *Das Wandernde Gottesvolk*, Gotinga 1939. L. VAGANAY, *Le plan de l'Épître aux Hébreux*, en *Memorial Lagrange*, París 1940, págs. 269-277. T. DA CASTEL SAN PIETRO, *La Chiesa nella lettera agli Ebrei*, Turín 1945. E. M. ESTEVE, *De caelesti mediatione sacerdotali Christi...*, Madrid 1948. S. SPICQ, *Le philonisme de l'Épître aux Hébreux*, en *RB*, 56 (1949), págs. 542-572; 57 (1950), págs. 212-244; íd., *Alexandrinismes dans l'Epitre aux Hébreux*, en *RB*, 58 (1951), págs. 481-502. D. G. MAESO, *Lengua original, autor y estilo en la Epístola a los Hebreos*, en CB, 12 (1955), págs. 146-151. S. LYONNET, *Les Épîtres aux Galates et aux Romains*, en *LSB*, París 1959. J. M. BOVER, *Teología de san Pablo*, 3.ª ed., Madrid 1961, págs. 18-41.

F. PUZO

HEBREOS, Evangelio de los. Obra que se conserva en fragmentos dispersos, a veces difíciles de coordinar, encontrados en las obras de los Padres. Se compuso en la primera mitad del siglo I y mediado el siglo II, probablemente en arameo, y tanto el contenido como los testimonios acusan un ambiente judeocristiano. No debe clasificarse entre los libros heréticos. Schmidtke lo considera, y parece ser lo más razonable, como una traducción libre o targūm del Mateo canónico, evangelio usado por los nazarenos, cristianos ortodoxos, si bien aferrados a sus tradiciones. Parece que el *Evangelio de los Nazarenos* debe identificarse con éste.

Bibl.: E. B. NICHOLSON, *The Gospel according to the Hebrews*, Londres 1879. R. HANDMANN, *Das Hebräerevangelium*, Leipzig 1888. A. SCHMIDTKE, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristl. Evangelien*, Leipzig 1911. H. WAITZ, *Neue Untersuchungen über die sogenannten judenchristl. Evangelien*, en *ZNW*, 36 (1937), págs. 60-81. P. PARKER, *A Proto-Lukan Basis for the Gospel according to the Hebrews*, en *JBL*, 59 (1940), págs. 471-478. G. BARDY, *St. Jérôme et l'Évangile selon les Hébreux*, en *MSR*, 3 (1946), págs. 5-36.

A. DE SANTOS OTERO

HEBRI. Levita de la estirpe de Mĕrārī que vivió en tiempos de David. → **ʿIbrī**.

HEBRÓN (heb. *ḥebrōn*, «asociación», «liga»; Χεβρών, Χεβρώμ; Vg. *Hebron*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Descendiente de Leví y tercer hijo de Qĕhāt[1]. Tuvo cuatro hijos llamados Yĕriyyāhū, ʾĂamaryāh(ū), Yĕḥăzīʾēl y Yĕqamʿām[2], que se citan en la organización sacerdotal y levítica llevada a cabo en el reinado de David[3]. De él procede la familia o el clan de los hebronitas (heb. *bĕnē ḥebrōn, ha-ḥebrōnī*; δῆμος ὁ Χεβρών, δῆμος ὁ Χεβρωνί; Vg. *Hebronitae, Hebroni*)[4], de los cuales era jefe ʿĔlīʾēl en la época davídica[5]. El rey David los constituyó sobre los rubenitas, los gaditas y la media tribu de Manasés transjordánica, en lo referente a las cuestiones religiosas y civiles, al mando de Ḥăšabyāhū y de Yĕriyyāh[6].

2. Hijo de Mārēšāh, citado en la genealogía de Caleb. Fue padre de Qōraḥ, Tappūaḥ, Réqem y Šémaʾ, algunos de los cuales fundaron poblaciones que llevan sus nombres[7].

[1]Éx 6,18; Nm 3,19; 1 Cr 6,2.18; 23,12. [2]1 Cr 23,19. [3]1 Cr 24,23. [4]Nm 3,27; 26,58; 1 Cr 26,23. [5]1 Cr 15,9. [6]1 Cr 26,30-32. [7]1 Cr 2,42-43.

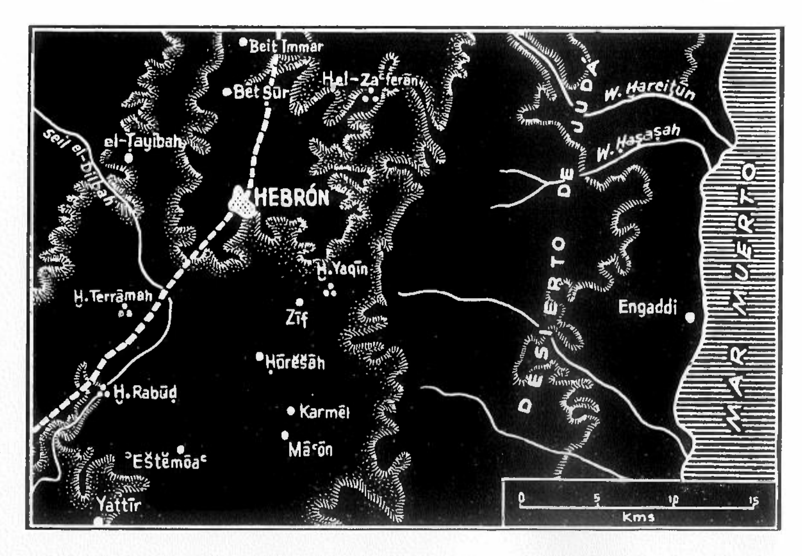
Bibl.: NOTH, 451, pág. 222.

M. MÍNGUEZ

HEBRÓN (heb. *ḥebrōn*; χεβρών, χεβρώμ; Vg. *Hebron*). Ciudad de la tribu de Judá, denominada actualmente por los árabes el-Ḫalīl («el amigo de Dios»), calificativo de Abraham (cf. Is 41,8; Sant 2,23). Antiguamente era conocida con el nombre de Qiryat ʾArbaʿ («tetrápolis»), o sea «ciudad de cuatro» tribus confederadas de la raza de los ʿănāqīm, de los cuales era ella la metrópoli.

Es una de las ciudades más antiguas del mundo, ya que, según Nm 11,23 fue fundada siete años antes que Tanis, antigua capital del Bajo Egipto; y ya por el 1850 A.C. Abraham, que se había establecido en sus cercanías, adquirió de ʿEfrōn el hitita una doble caverna (→ **Makpēlāh**) destinada a enterrar a su esposa Sara y a ser más tarde sepultura suya y de su familia.

Hebrón está situada en la meseta más alta de la región montañosa de la Palestina meridional, a 850 m sobre el



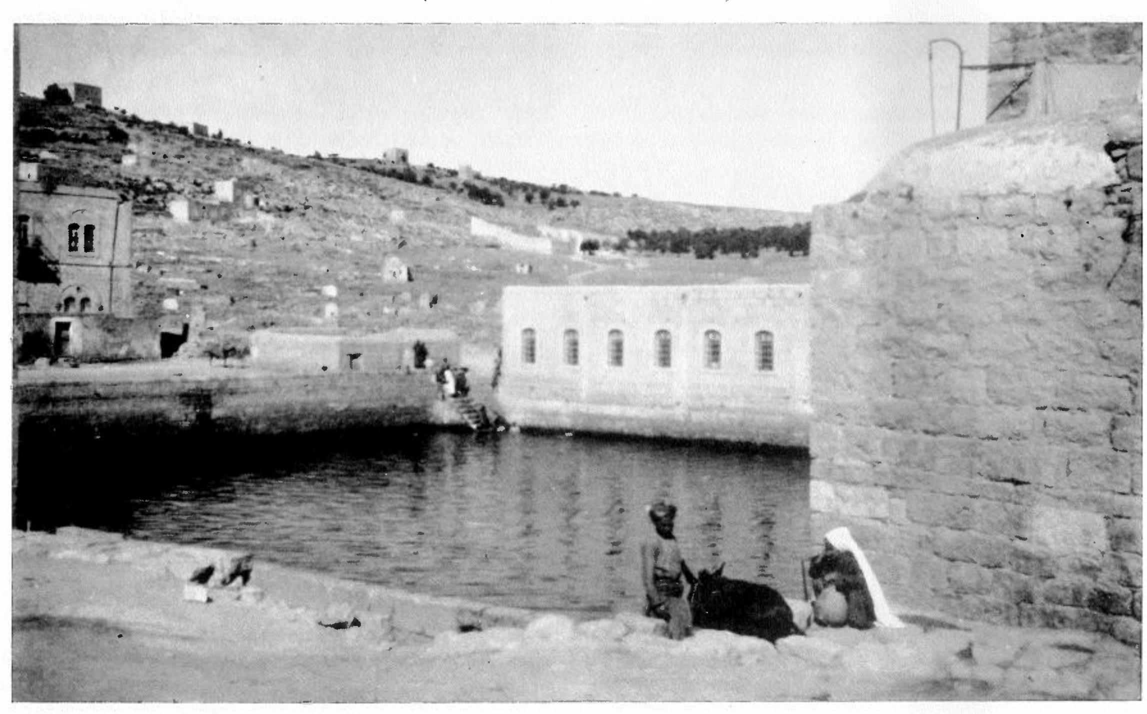
Mapa de Hebrón y sus alrededores. Esta región tuvo gran importancia en la vida de los patriarcas y en las gestas de David

nivel del Mediterráneo y en el kilómetro 35 de la carretera que parte de Jerusalén, se extiende de noroeste a sudeste a lo largo de un gracioso valle cubierto de viñedos, granados y toda suerte de árboles frutales.

Su principal monumento es el Ḥarām el-Ḫalīl, mezquita que encierra el sepulcro de los patriarcas. Merced a su importancia y celebridad, la ciudad primitiva, emplazada en la colina occidental de enfrente, llamada Deir el-Arbaʿin, cubierta hoy de frondosos olivares y de antiguas ruinas, y en cuyo suelo se hallan fragmentos de cerámica del Bronce III y Hierro I, fue paulatinamente desertando de la posición que había ocupado durante tantos siglos, para venir a agruparse junto a él y en sus alrededores.

A la entrada de Israel en Canaán, Josué se apoderó de la ciudad y pasó a filo de espada a su rey y a todos sus habitantes[1]; pronto, empero, fue repoblada por los calebitas[2]. A partir de este hecho, Hebrón empezó a ejercer un papel preponderante, ya como ciudad de refugio[3], ya como capital de David durante siete años y medio[4]. Allí fue sepultado ʾAbnēr después que Joab lo hubo asesinado[5]. Y junto a la piscina, que aún hoy subsiste con el nombre de Birket el-Sulṭān, fueron colgados por David los asesinos de ʾĪšbōšet[6] y fue teatro de la rebelión de Absalón contra su padre David[7]. En tiempo de la cautividad de Babilonia estuvo en poder de los idumeos hasta que Judas Macabeo la arrebató de sus manos[8]. Incendiada por Cerealis, lugarteniente de Tito durante la guerra judaica, decayó sensiblemente hasta la conquista árabe en 634, y, en atención a Abraham, fue considerada una de las cuatro ciudades sagradas del islam, permaneciendo desde aquella fecha en

Hebrón. Birket el-Sulṭān, piscina junto a la cual fueron colgados los asesinos de ʿĪšbōšet, hijo de Saúl. (Foto Monasterio de Montserrat)





Vista panorámica de Hebrón. A la izquierda la parte norte de la ciudad, vista en dirección oeste-este; a la derecha,

su poder, a excepción de una interrupción de diecinueve años en que fue ocupada por los cruzados.

[1]Jos 10,36-39. [2]Jue 1,20. [3]Jos 20,7. [4]2 Sm 2,11. [5]2 Sm 3,19-39. [6]2 Sm 4,8-12. [7]2 Sm 15,7-10. [8]1 Mac 5,65.

Bibl.: F. Vigouroux, en *DB*, III, cols. 554-562. V. Guérin, *Description de la Palestine*, III, págs. 241- 256. H. Vincent, E. J. McKay y F. M. Abel, *Hebron, Le Haram el-Khalil*, París 1923. Abel, II, págs. 345-347. B. Ubach, en *Bíblia de Montserrat, Il·lustració*, I, Montserrat 1929, págs. 172-173.

B. UBACH

HEBRONA. Estación de los israelitas durante el Éxodo. → **ᶜAbrōnāh.**

HEBRONITA (heb. *ha-ḥebrōnī*ʾ, *bĕnē ḥebrōn*; ὁ Χεβρωνίς, υἱοὶ Χεβρών; Vg. *Hebronita, Hebroni, filii Hebron*). Familia de levitas, descendientes de Hebrón, hijo de Qĕhāt[1]. En el momento del traslado del Arca a Jerusalén, en tiempo de David, → **ʾĔlīʾēl** era su jefe[2]. Por orden del mismo rey, mil setecientos hebronitas, al mando de → **Ḥăšabyāhū**, gobernaron a los israelitas de la Palestina occidental, y dos mil setecientos, de quienes era jefe → **Yĕriyyāh**, fueron constituidos por David, sobre los rubenitas, gaditas y la media tribu de Manasés en Transjordania, por escribas y jueces[3].

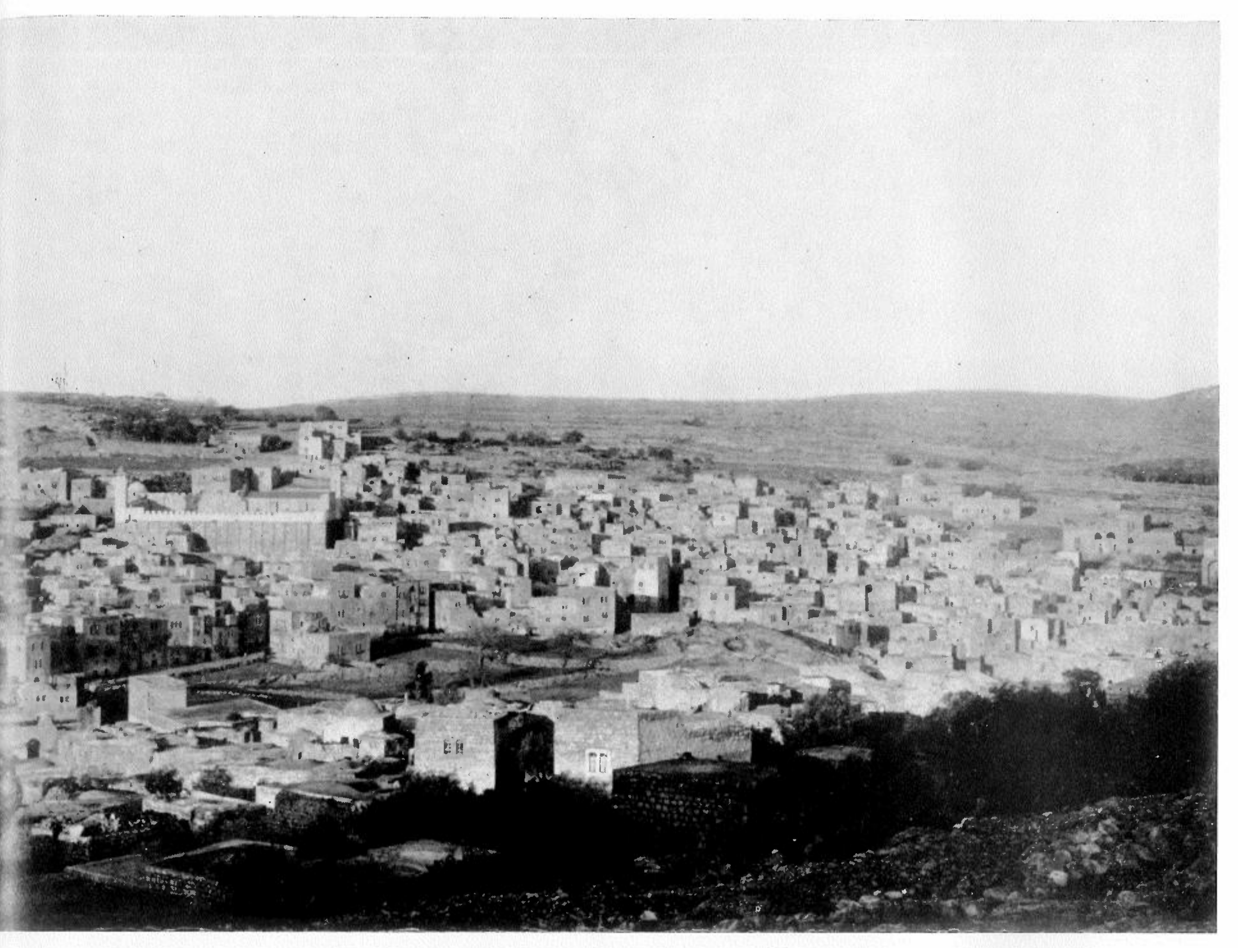
[1]Nm 3,27; 26,58; 1 Cr 26,23. [2]1 Cr 15,9. [3]1 Cr 26,30-32.

D. VIDAL

HECHICERÍA (heb. *mĕkaššĕfīm*, *ḥarṭummīm*; φάρμακα, φαρμακοί; Vg. *malefici, venefici*). El problema de vocabulario de la → **magia** y → **adivinación** no está todavía resuelto con precisión en cuanto a la especialidad de cada uno de los elementos que integraban estas artes misteriosas.

Parece ser que los hechiceros, que junto a los encantadores figuran en el grupo de los magos de Egipto[1], eran los que obraban cosas maravillosas para alejar los males. En la legislación más antigua de Israel por primera vez se habla de «hechicera»[2]. Más tarde ya se habla de «hechiceros» o de «hechizos» que no son exclusivos de mujeres[3]. Estaba prescrito su exterminio[4] sin duda por ser tenidos como incitadores a la idolatría de la que eran los corifeos en los pueblos orientales.

En el Apocalipsis vienen mencionados varias veces y siempre como pecadores que, con los homicidas y fornicarios, han contaminado la tierra, son recs de la



la parte sur de la ciudad, en donde puede observarse el recinto de Ḥarām el-Ḫalīl. (Foto Monasterio de Montserrat)

segunda muerte en el estanque de azufre y son excluidos de la Jerusalén celestial[5]. Sin duda aparecen como personificación de la idolatría que se opone al cristianismo. También san Pablo, entre las obras de la carne, enumera los hechizos[6].

[1]Éx 7,11. [2]Éx 22,17. [3]Is 47,12; Dan 2,2; Miq 5,11. [4]Éx 22,17. [5]Ap 9,21; 18,23; 21,8; 22,15. [6]Gál 5,20.

C. GANCHO

HECHOS DE LOS APÓSTOLES (Πρᾶξις Ἀποστόλων; Vg. *Actus Apostolorum*). 1. CONTENIDO. Se indica sumariamente en 1,8. Después de haber sido revestidos de fuerza por el Espíritu Santo, los apóstoles dan testimonio de la resurrección de Cristo, primero en Jerusalén, luego en Judea y Samaría, y hasta en los confines de la tierra. Pueden distinguirse dos grandes partes: la primera termina con las decisiones del concilio de Jerusalén y la segunda con la llegada de Pablo a Roma; cada parte se subdivide en tres secciones.

La primera sección describe el ministerio de los apóstoles en Jerusalén[1]. Tras recibir las últimas recomendaciones de Jesús y elegido Matías en sustitución de Judas[2], desciende a ellos el Espíritu Santo y la predicación de Pedro obra las primeras conversiones[3]; la curación milagrosa de un cojo de nacimiento da motivo a una nueva predicación[4], a la que siguen luego las disputas con el sanedrín, ante el cual Pedro declara su fe con seguridad[5]; el relato está jalonado de descripciones de la primera comunidad, que practica con fervor las enseñanzas del Maestro bajo la dirección de los apóstoles.

La segunda sección[6] revela la existencia de un grupo de cristianos de habla griega, al que los apóstoles conceden una organización especial; en él se distingue de modo particular Esteban, predicador intrépido y clarividente, que recibe la corona del martirio[7]. Felipe, otro personaje notable del mismo grupo, evangeliza con éxito Samaría[8]. Otros fundarán la Iglesia de Antioquía[9]. Mientras tanto, Saulo, el perseguidor, se ha convertido en apóstol de Cristo[10]; Pedro se incorpora al movimiento misionero, sigue a Felipe en Samaría[11], evangeliza la llanura de la costa[12] y bautiza a un centurión romano en Cesarea[13].

La tercera sección[14] refiere el primer viaje misional de Pablo, acompañado de Bernabé; saliendo de Antioquía, los dos misioneros convierten a numerosos paganos, lo que, a su regreso, reclama el establecimiento oficial del

estatuto de los gentiles en la Iglesia. Se congrega una asamblea en Jerusalén y, gracias a la intervención de Pedro y de Santiago, se decide solemnemente a favor de la libertad de los gentiles respecto a la observancia de la Ley, mediando algunas reservas destinadas a facilitar las relaciones entre judeocristianos y helenocristianos.

En la segunda parte del libro, se consagra una primera sección[15] a las grandes misiones de Pablo, que funda las Iglesias de Macedonia, de Corinto y de Éfeso; en el centro de la misma figura el discurso a los areopagitas de Atenas[16].

La segunda sección[17] señala el fin de este período de evangelización. Pablo se despide de sus fundaciones (el punto culminante lo constituye el discurso de adiós a los ancianos de Éfeso[18]), para dirigirse a Jerusalén, donde sabe que le esperan grandes pruebas.

La última sección[19] narra su llegada a Jerusalén, su arresto y el proceso que, tras muchas peripecias y un viaje accidentado, le llevará hasta Roma. El relato está pautado por tres grandes apologías de Pablo; ante la población de Jerusalén[20], ante el gobernador romano[21] y ante el rey Agripa[22]. La obra termina con una idea general de la predicación paulina en Roma.

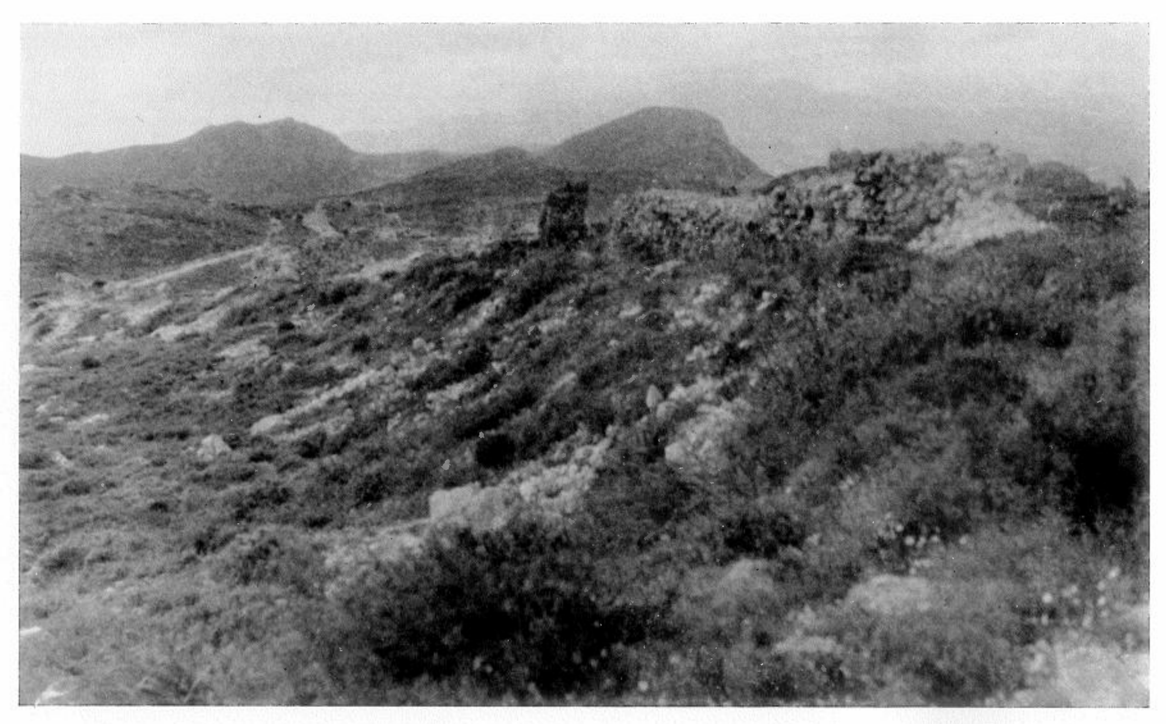
[1]Caps. 1-5. [2]Cap. 1. [3]Cap. 2. [4]Cap. 3. [5]Caps. 4-5. [6]Caps. 6-12. [7]Caps. 6-7. [8]Cap. 8. [9]11,19 y sigs. [10]1-30. [11]8,14 y sigs. [12]9,32-43. [13]10,1-11,18. [14]Caps. 13,15. [15]15,36-19,20. [16]17,23-31. [17]19,21-21,14. [18]20,18-35. [19]21,15-28,32. [20]22,1-24. [21]24,10-21. [22]26,2-23.

2. FIN. La intención a que el libro responde no se comprenderá sin tener en cuenta el lazo que le une al tercer evangelio. Son, en efecto, dos tomos de una misma obra: *Ad Theophilum*[1] (los títulos *Evangelio según Lucas* y *Hechos de los Apóstoles* son probablemente posteriores). Los Hechos constituyen la prolongación del evangelio y su contenido es aún la buena nueva de la salvación.

La razón que hacía necesario este complemento se indica en Lc 24,46 y sigs.: «Estaba escrito que Cristo padeciese y resucitase de entre los muertos al tercer día; y que se predicase en su nombre el arrepentimiento y la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén»; el mismo resumen de las profecías mesiánicas se oye en boca de san Pablo: «Las cosas que los Profetas y Moisés dijeron que habían de venir; que Cristo padecería y que, siendo el primero en resucitar de entre los muertos, anunciaría la luz al pueblo y a las naciones paganas»[2]. Para que Jesús apareciese plenamente como el Mesías que anunciaron

Samaría. Foro de época romana. Esta ciudad, según narra el libro de los Hechos, fue evangelizada por el diácono Felipe y los apóstoles Pedro y Juan. (Foto P. Termes)





Antioquía de Siria. Restos de las murallas en las alturas de la acrópolis. Esta ciudad, aparece mencionada repetidamente en el libro de los Hechos, como sede de la actividad apostólica de Pablo y Bernabé. (Foto P. Termes)

los Profetas, no bastaba mostrar que había obrado la salvación con su muerte y resurrección, sino era menester evidenciar también que, por el ministerio de sus apóstoles, beneficiaba con tal salvación a todos los hombres, tanto a los paganos como a los judíos. Isaías había anunciado que el mensaje alcanzaría «hasta los extremos de la tierra»[3] y que «toda carne vería la salvación de Dios»[4]. Los Hechos quieren referir el modo como se efectuaron, en la edad apostólica, las profecías que anunciaban la función universal del Mesías, Salvador de las naciones paganas. En ello estriba la importancia que se concede al ministerio paulino, y la que se da al episodio de la conversión de Cornelio[5] y a la asamblea de Jerusalén[6]; de aquí procede asimismo el interés que tiene el número de pueblos que figuran en el auditorio de Pentecostés[7] y el cuidado en destacar las perspectivas universalistas en que se inician los primeros discursos de Jesús[8] y Pedro[9]. Los Hechos tienen por objeto primordial el dar a conocer las circunstancias en que, según la voluntad de Dios y bajo la guía del Espíritu Santo, la evangelización de los gentiles cumplió las promesas de las Escrituras, conforme a las cuales Cristo aportaría la salvación a las naciones paganas.

Esta intención principal no excluye otras preocupaciones secundarias, como revelar el pleno acuerdo existente entre Pedro y Pablo, justificar la conducta del segundo y enseñar que el cristianismo es el verdadero judaísmo fiel a sí mismo y que no representa para los poderes públicos ningún peligro que justifique la suspicacia o la persecución. Nos parece que demasiado a menudo se ha sobrestimado la importancia de estas consideraciones apologéticas, perdiendo de vista el fin esencialmente «evangélico» de la historia que se relata en los Hechos.

[1] Lc 1,3; Act 1,1. [2] Act 26,22-23. [3] Is 49,6; Act 1,8; 13,47. [4] Is 40,5; Lc 3,6; Act 28,28. [5] Act 10,1-11,18. [6] Act cap. 15. [7] Act 2, 5-11. [8] Lc 4,25-27. [9] Act 2,39; 3,26.

3. Fuentes. Las fuentes del libro de los Hechos suscitan un problema particularmente difícil. Ciertamente, el autor dispone de una abundante documentación; pero no proporciona ningún informe sobre ella, y su trabajo no es el de un simple compilador, ya que no sólo impone su propio estilo a los materiales, sino que les obliga a concurrir a la formación de la imagen personal que se ha forjado de los acontecimientos que narra. Un análisis minucioso permite llevar a cabo algunas observaciones:

a) Al parecer, en el marco de los Hechos, varios relatos tienen un alcance que no coincide exactamente con el propuesto originalmente. Así 9,32-42 narra dos milagros que Pedro llevó a cabo y que en la economía de los Hechos han de caracterizar la expansión del cristianismo en la llanura litoral de Palestina[1]. La historia de Pentecostés interpreta un carisma de glosolalia[2] en el sentido de un milagro de multiplicación de las lenguas[3]. La historia del centurión Cornelio llama la atención tanto sobre la hospitalidad que Pedro recibió en casa de un pagano[4], como sobre el hecho de que él le concedió el bautismo[5].

b) En numerosos pasajes, dispersos en todo el libro, se comprueban faltas de continuidad, que resultan de

la inserción de elementos suplementarios en un contexto que no los contenía en un principio. El caso más notable es el de los «sumarios», o pequeños cuadros que recapitulan circunstancias de la vida de la primera comunidad: en 2,42-47 los vers. 43-45 parecen ser una reiteración, y otro tanto puede decirse del ver. 32 en 4,32-35, y 12 b-14 en 5,12-46. Se tiene la impresión de que Act 1,6 debería seguir inmediatamente a Lc 24, 49; que Act 2,1 se relaciona con 1,14; 7,55 con 6,15; 12, 25 con 11,30; 14,21 con 14,7; 15,35 con 14,28; 18,18 con 18,11; 20,1 con 19,22; 22,23 con 21,36; 27,12 con 27,8 etc.

c) Junto a estas supuestas adiciones, se pueden descubrir ciertos indicios de supresiones. El eslabonamiento entre 10,36 y 10,38 se comprendería mejor si la cita de Is 52,7 fuese seguida de una cita más explícita de Is 61,1: los dos textos se emparentan por el empleo del mismo verbo εὐαγγελίζομαι. La historia de Pentecostés hace sospechar un paralelismo con la teofanía del Sinaí, de la que pudiera creerse que fue más explícita en una forma anterior del relato.

d) El autor utiliza normalmente la Biblia en la versión de los LXX. Hay, sin embargo, excepciones, y las alusiones del discurso de Esteban a la historia bíblica suponen tradiciones palestinenses extrabíblicas.

Todas estas observaciones han llevado a los exegetas a diversas hipótesis. Los Hechos, al menos en su primera mitad, traducen un escrito arameo; o los Hechos son la recensión corregida de una obra más antigua; o los Hechos resultan de la combinación de fuentes copiosas (fuente jerosolimitana, fuente antioquena, diario de viaje, etc.). Pero estas hipótesis no aportan argumentos convincentes. En el estado actual de las investigaciones, lo más prudente será admitir que el autor dispuso de una documentación ya parcialmente redactada.

[1]Cf. Act 9,35 y 42. [2]Act 2,4.12-16. [3]Act 2,6-11. [4]Cf. Act 10, 28; 11,3. [5]Cf. Act 11,1.18.

4. Autor. El del libro de los Hechos: *a*) es el mismo autor del tercer evangelio. Así se echa de ver no sólo por la referencia explícita del prólogo de los Hechos, sino también por el estrecho parentesco de lengua, estilo y espíritu que une a ambos libros.

b) Una tradición antiquísima y unánime llama a este autor Lucas. Dicha tradición se remonta, por lo menos, a la primera mitad del siglo II, época en que el primer *Libro a Teófilo* se intituló *Evangelio según Lucas*.

c) En el prefacio de su obra Lc 1,3 (παρηκολουθηκότι), el autor emite la afirmación de haber asistido personalmente a una parte de los sucesos que refiere. Al redactar en primera persona («nosotros») muchas secciones de los Hechos, da a entender, de modo discreto, pero con claridad, que acompañó a Pablo en una parte de sus viajes[1].

d) Las epístolas indican la presencia, junto al apóstol, de un discípulo llamado Lucas, que no era de origen judío y ejercía la profesión de médico[2]. No hay motivo para recusar estas indicaciones concordantes. Explican el interés que el autor concede a la persona y a la obra de san Pablo, y el conocimiento que tiene de su doctrina, sin necesidad de recurrir a las epístolas. Y aclaran al unísono su tendencia a la observación clínica y a las notaciones psicológicas.

5. Fecha. La fecha exacta de la composición de la obra es motivo de discusiones. Esta cuestión es bastante secundaria desde que se admite que Lucas fue compañero de san Pablo. La tradición más antigua, que se remonta a fines del siglo II, cree saber que Lucas llevó a cabo su trabajo en Grecia, después del martirio de Pedro y Pablo. Más tarde, al preguntarse por qué Lucas no contó la vida de Pablo hasta el fin, Eusebio de Cesarea conjetura que concluyó el libro en el momento en que termina el relato, limitando de esta forma su historia al tiempo que había estado con el apóstol de las Gentes[A]. Jerónimo recogió esta hipótesis en su *De viris illustribus* (392): *Aliud quoque edidit volumen egregium, quod titulo apostolicorum* πράξεων *praenotatur, cuius historia usque ad biennium Romae commorantis Pauli pervenit, id est, usque ad quartum Neronis annum. Ex quo intelligimus, in eadem urbe librum esse compositum* («Publicó también otro volumen egregio, que va encabezado con el título de *Hechos de los Apóstoles*, cuya narración llega hasta el bienio en que Pablo moró en Roma, es decir, hasta el cuarto año de Nerón. De lo cual entendemos que el libro fue compuesto en esa misma ciudad»)[B]. San Jerónimo no se atuvo a esta opinión. Volviendo sobre la cuestión en el Prefacio de su Comentario sobre Mateo (398), recaba la tradición antigua: *In Achaiae Boeotiaeque partibus volumen condidit* («Compuso el volumen en las regiones de Acaya y Beocia»). La hipótesis erudita de Eusebio y de Jerónimo ha sido repetida a menudo más tarde. Un decreto de la Comisión Bíblica (12 de junio de 1913), que no pretende poner fin a las investigaciones científicas, la recomienda a los exegetas católicos.

De hecho, la cuestión sigue en liza, aun entre los exegetas católicos. Ninguno de los argumentos internos que se invocan en pro de una u otra opinión parece concluyente: el brusco final de los Hechos no prueba que Lucas escribiese antes del término del proceso de Pablo, pues concluye su programa con la llegada del apóstol a Roma y la solemne declaración de Act 28, 25-28, que constituye la verdadera conclusión de la obra. La manera cómo el evangelio describe el asedio de Jerusalén no prueba que Lucas retoque a Marcos en función de los sucesos del año 70, pues, si se separa de Marcos, es para obedecer a otra fuente, probablemente antigua. En el estado actual de los estudios, será prudente reducirse a decir que los Hechos se compusieron entre el 60 y el 80.

[A]Eusebio, *Hist. Eccl.*, 2,22,6. [B]Ibid., 14,1,11.

[1]Act 16,10-17; 20,5-21,18; 27,1-28,16. [2]Col 4,14; 2 Tim 4,11; Flm 24.

6. Valor histórico. El valor histórico del libro de los Hechos aparece de modo favorable. Lucas, compañero de Pablo, tuvo ocasión de reunir informes de primera mano (estancias en Jerusalén y Cesarea). Se puede juzgar la manera cómo usó la documentación atendiendo a su forma de emplear las fuentes de su evangelio: introduce su estilo y su acento personal sin deformar lo que se le transmite. En cuanto a los datos que se refieren a san Pablo, las epístolas permiten suponer numerosos recortes. Se advierte que Lucas simplifica mucho los sucesos; así, por ejemplo,



Listra. Vista de la cima de la colina en donde se hallaba la acrópolis en época paulina. De aquí se llevó Pablo a Timoteo, el más fiel y predilecto colaborador del apóstol de las Gentes. (Foto P. Termes)

en 2 Cor 11,24-25, Pablo menciona que recibió de los judíos cinco veces treinta y nueve latigazos, que se le flageló en tres ocasiones, se le lapidó una y naufragó tres. De todo ello, los Hechos sólo retienen la lapidación[1] y una flagelación[2].

La confrontación con la parte autobiográfica de la epístola a los Gálatas plantea problemas más delicados, pues no sólo los Hechos omiten la estancia de Pablo en Arabia[3] y el conflicto que le enfrentó a Pedro en Antioquía[4], sino que presentan sobre los viajes de Pablo a Jerusalén y los debates de la asamblea apostólica informes que concuerdan mal con los de la epístola. La manera que Lucas tiene de comprender su tarea de historiador, se acomoda a ciertas simplificaciones y determinados recortes o presentaciones esquemáticas, que un historiador moderno no se atrevería a utilizar. La documentación profana, literaria o epigráfica, así como el conocimiento de los lugares, permite igualmente la comprobación de una multitud de detalles que proporcionan los Hechos. El resultado honra a Lucas, que prueba poseer una información sorprendente sobre las cuestiones más dispares.

Todo ello es motivo de confianza. Lucas no lo ha contado todo y no le arredra proceder a veces por aproximación (compárese los tres relatos de la vocación de Pablo)[5]. Por lo menos, supo ver y destacar el sentido de la historia que vivió la Iglesia apostólica, captó su mensaje y comprendió que ella misma era a su vez un anuncio, el de la obra de Dios, que manifiesta las dimensiones universales de la salvación, que otorga a los hombres por medio de Cristo.

[1] Act 14,19. [2] Act 16,22. [3] Gál 1 17. [4] Gál 2,11-14. [5] Act 9,1-19; 22,3-21; 26,9-20.

7. El texto. El texto de los Hechos ha llegado hasta nosotros en dos formas sensiblemente diferentes: la llamada «neutra», que representan principalmente los grandes testigos alejandrinos (B, S, A, C, P^{45}) y la denominada «occidental», representada por la antigua versión latina, un antiguo testigo siríaco, los autores eclesiásticos latinos, algunos fragmentos de papiros (P^{38} y P^{48}) y el códice D. Ciertos autores se declaran partidarios de una de las dos formas, rechazando la otra por alterada. F. Blas atribuía las dos a Lucas: la forma «occidental» representaría una primera edición y la «neutra» una edición revisada y corregida.

La forma «occidental», por lo general más desarrollada, parece haberse originado de una recensión bastante

libre efectuada en la primera mitad del siglo II; pretende aclarar el texto, añadiendo explicaciones, y acentúa preferentemente la nota religiosa.

Más breve y mejor escrito, el texto «neutro» parece ser resultado de una recensión que se propone corregir un texto mal transmitido. En conjunto, este texto mejorado refleja sin duda más acertadamente el tenor original; pero no sería prudente seguirlo a ciegas, descuidando las variantes del texto «occidental» que, a pesar de sus glosas, contiene lecciones muy antiguas e indudablemente, en más de una ocasión, primitivas (por ejemplo, Jonatás, 4,6).

Bibl.: Sobre los Hechos de los Apóstoles, véanse los siguientes comentarios: T. ZAHN, Leipzig 1919 y 1921. A. LOISY, París 1920. F. J. FOSKES JACKSON - K. LAKE, Londres 1920-1933. E. JACQUIER, París 1926. J. M. RIERA, Montserrat 1933. A. STEINMANN, 4.ª ed., Bonn 1934. C. LATTEY, Londres 1936. O. BAUERNFEIND, Leipzig 1939. J. RENIÉ, París 1949. F. F. BRUCE, Londres 1951. G. RICCIOTTI, Roma 1951. G. H. C. MCGREGOR, Nueva York-Nashville 1954. A. WIKENHAUSER, 3.ª ed., Regensburgo 1956. H. W. BEYER, 8.ª ed., Gotinga 1957. C. S. C. WILLIAMS, Londres 1957. L. CERFAUX - J. DUPONT, 2.ª ed., París 1958. E. HAENCHEN, Gotinga 1959.

Bibliografía general: W. G. KÜMMEL, *Das Urchristentum*, en *ThR*, 14 (1942), págs. 81-95, 155-163; 17 (1948), págs. 3-5, 103-142; 18 (1950), págs. 138-170, 191-211. J. DUPONT, *Les Problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents*, en *AnLov*, II, 17 (1950). J. M. GETTYS, *Studia Biblica: The Book of Acts*, en *Interpr*, 5 (1951), págs. 216-230. F. LO BUE, *Gli Atti degli Apostoli in alcuni studi recenti*, en *Prot*, 7 (1952), págs. 131-137.

2. La intención: Cf. J. DUPONT, *Le salut des Gentils et la signification théologique du Livre des Actes*, en *NTS*, 6 (1959-1960).

3. Las fuentes: Cf. P. BENOIT, *Remarques sur les sommaires de Actes 2,42 à 5*, en *Aux sources de la Tradition chrétienne, Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel-París 1950, págs. 1-10. E. HAENCHEN, *Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte*, en *ZThK*, 52 (1955), págs. 205-225. R. BULTMANN, *Zur Frage nach den Quelle der Apostelgeschichte*, en *New Testament Essays T. W. Manson*, Manchester 1959, págs. 68-80. G. SCHILLE, *Die Fragwürdigkeit eines Itinerars der Paulusreisen*, en *ThLZ*, 84 (1959), cols. 165-174.

4. El autor: Cf. H. J. CADBURY, *The Making of Luke Acts*, Nueva York 1927, 2.ª ed., Londres 1958. A. WIKENHAUSER, *Die altkirchliche Überlieferung über die Abfassungzeit der Apostelgeschichte*, en *BZ* (1935-1936), págs. 365-371. W. L. KNOX, *The Acts of the Apostles*, Cambridge 1948. H. J. CADBURY, *«We» and «I» passages in Luke Acts*, en *NTS*, 3 (1956-1957), págs. 128-132.

5. El valor histórico: Cf. A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, en *NA*, VIII, 3-5, Münster de W. 1921. M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Gotinga 1951. H. J. CADBURY, *The Book of Acts in History*, Nueva York 1955. E. TROCMÉ, *Le «Livre des Actes» et l'Histoire*, en *ÉHPhR*, 45, París 1957.

6. El texto: La obra básica es todavía la de J. H. ROPES en el tomo III de *Beginnings* (1926). Texto occidental: A. C. CLARK, *The Acts of the Apostles. A Critical Edition with Introduction and Notes on Selected Passages*, Oxford 1933. Situación de las investigaciones sobre el texto occidental: A. F. J. KLIJN, *A Survey of the Researches*

Puerto de Cavalla, con la fortaleza otomana (derecha) y el acueducto romano (izquierda), corresponde a la Neápolis del libro de los Hechos, en donde Pablo puso el pie por primera vez en Europa durante su segundo viaje apostólico. (Foto P. Termes)



Hebrón. Esta histórica ciudad es una de las más antiguas e importantes de Palestina, y se halla relacionada con trascendentales hechos de la vida de los patriarcas y de David. Es lugar santo para judíos, cristianos y musulmanes. (Foto S. Bartina)

Gerasa. Uno de los más impresionantes restos arqueológicos de Ğeraš, nombre actual de la bíblica Gerasa, consiste en un foro pavimentado, bordeado por una airosa columnata en forma de semicírculo, con un diámetro máximo de 74,40 m (Foto S. Bartina)

into the Western Text of the Gospels and Acts, Utrecht 1949; id., *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts (1949-1959)*, en *NTS*, 3 (1959), págs. 1-27, 161-173(cf. especialmente págs. 169-172).

Estudios: G. D. KILPATRICK, *Western Text and Original Text in the Gospel and Acts*, en *JThS*, 44 (1943), págs. 24-36. L. CERFAUX, *Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes* en *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel-París 1950, págs. 43-51. PH. H. MENOUD, *The Western Text and the Theology of Acts*, en *SNTS* 2 (1951), págs. 19-32. C. S. C. WILLIAMS, *Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts*, Oxford 1951. E. HAENCHEN, *Schriftzitate und Textüberlieferung in der Apostelgeschichte*, en *ZThK*, 51 (1954), págs. 153-167.

J. DUPONT

ḤÉDEQ. → **Flora**, § 9 *b*.

HEDONISMO. → **Epicúreos.**

ḤĒFER (᾿Οφέρ; Vg. *Opher*). Una de las ciudades cananeas, conquistadas por Josué en la Cisjordania, mencionada entre ᵓĂfēq y Tappūaḥ[1]. Su identificación es dudosa. Maisler la sitúa en el-Ṭayibah, a unos 5 km al sur de Ṭūl Karm y a 25 al noroeste de Nāblus; Alt la supone idéntica a Tell Ibšār, en la llanura de Šārōn y junto al río Iskanderūnah. La Biblia menciona el país de Ḥēfer (*ᵓéreṣ ḥēfer*; ἡ γῆ ᾿Οφέρ; Vg. *Terra Epher*) como formando parte del tercer distrito salomónico[2]. Estaba bajo el dominio de Ben Ḥésed y se menciona en relación con las ciudades de ᶜĂrubbōt y Śōkōh. La identificación de estas poblaciones puede ayudar a la de Ḥēfer, ciudad. Según tales datos, este distrito ocuparía la faja costera de la llanura de Šārōn, comprendida entre los ríos Iskanderūnah y el-Zerqā.

[1]Jos 12,17. [2]1 Re 4,10.

Bibl.: ABEL, II, 348. *Miqr.*, II, cols. 252-253. SIMONS, §§ 510, 874.

R. SÁNCHEZ

ḤEFṢĪ-BĀḤ («mi placer está en ella»; ᾿Αψιβά; Vg. *Haphsiba*). Nombre que aparece dos veces en la SE:

1. Esposa de Ezequías y madre de Manasés, reyes de Judá[1].

2. Nombre simbólico aplicado a Sión[2].

[1]2 Re 21,2. [2]Is 62,4.

Bibl.: NOTH, 516, págs. 32, 223.

C. COTS

ḤEĞĀĞ, Tell. Nombre palestino actual aplicado al lugar bíblico de → **Maḥănáyim.**

HĒGAY (en pausa *hēgāy*). Nombre variante de → **Hēgeᵓ.**

HĒGEᵓ (et. ?; Γαΐ; Vg. *Egeus*). Eunuco del rey Asuero, también llamado Hēgay (en pausa Hēgāy). Fue el jefe de los guardianes del harén real, en el que habían de ingresar todas las jóvenes bellas y vírgenes, entre las cuales elegiría a su futura esposa[1]. Ester estuvo bajo su vigilancia[2] y escuchó sus consejos[3].

[1]Est 2,3. [2]Est 2,8. [3]Est 2,15.

Bibl.: L. SOUBIGOU, *Esther*, en *La Sainte Bible*, IV París 1952, pág. 622.

M. MÍNGUEZ

HEGLA. Tercera hija de Ṣĕlŏfḥād. → **Ḥŏglāh.**

ḤEIR, Ḥirbet. Nombre árabe moderno del lugar con el que se indentifica → **Bēt Kār.**

ḤEIŠŪM, Ḥirbet el-. Nombre árabe palestino relacionado con la identificación de → **Maqqēdāh.**

HĒKĀL (sum. *E-GAL*; ac. *ēkallu*, «palacio»). Sala del Templo, también llamada «santo», en la que había diferentes objetos del culto. También se aplica al nombre del tabernáculo que encierra los libros de la Ley.

ḤELᵓĀH («adorno para el cuello»?; cf. sudar. *ḥalw*, *ḥalāwat*, «dulzura»; ᾿Αωδά; Vg. *Halaa*). Una de las dos esposas de ᵓAšḥūr, hijo de Caleb, y madre de Ṣéret, Ṣōhar y ᵓEtnān.

I Cr 4,5.7.

Bibl.: NOTH 483, pág. 223. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 92.

M. D. RIEROLA

ḤĒLĀM, ḤĒLĀᵓM (Αἰλάμ; Vg. *Helam*). Lugar del este del Jordán en que David venció a Hădadᶜézer, que había movilizado a los aremeos de Allende el Río (heb. *ᶜēber ha-nahar*) para vengar la derrota de los sirios[1]. Quizá haya de identificarse con → **Alema** y con la actual localización de ésta. La ciudad se recuerda en un texto egipcio (1850-1750 A.C.) con el nombre de *ḥlȝm* y se sitúa al norte de Galaad.

[1]2 Sm 10,16-17.

Bibl.: ABEL II, págs. 241-347. A. MÉDEBIELLE *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III. París 1949. pág. 501. É. DHORME, en *BP*, I. pág. 959, n. 16. SIMONS, § 771.

G. LOMBARDI

ḤELBĀH (et. ?; Χεβδά; Vg. *Helba*). Ciudad de la tribu de Aser, mencionada entre ᵓAkzib y ᵓĂfīq (= ᵓĂfēq), cuyos habitantes no fueron expulsados por los israelitas[1]. Por lo general, se considera que el nombre quizá sea un duplicado variante de → **ᵓAḥlāb**, que a su vez se interpreta como una alteración de Maḥălab (→ **Mēḥēbel**).

[1]Jue 1 31.

Bibl.: → **ᵓAḥlāb** y **Mēḥēbel.**

P. ESTELRICH

ḤELBŌN («pingüe»; bab. *ḫibūnu*; Χελβών, Χεβρών [A]; Vg. *in vino pingui*). Ciudad de Siria, célebre por su vino, con el que comerciaba con Tiro[1]. Se identifica con la aldea de Ḥalbūn, que se halla a unos 21 km al norte de Damasco, en un estrecho valle limitado por acantilados abruptos. Su vino y su miel eran celebrados en el antiguo Oriente y por los autores clásicos que la llaman Χαλυβών. Estrabón informa de que los reyes persas consumían sus vinos. La arqueología ha descubierto en ella una necrópolis practicada en las rocas y vestigios grecorromanos.

[1]Ez 27 18.

Bibl.: ESTRABÓN, *Geog.*, 15,3,22. F. DELITZCH, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig 1881, pág. 288. S. LANGDON, *Neubabylonische Königsinschriften*, Leipzig 1912, págs. 32-33, 50-51. ABEL, II, pág. 347. SIMONS, § 1428 (c).

P. ESTELRICH

HELCAT (Vg. *Helcath, Halcath*). Ciudad de la tribu de Aser, cuyo nombre hebreo es → **Ḥelqāt**.

HELCÍ. Sacerdote nombrado en el libro de Nehemías. → **Ḥelqay**.

HELCIAS. Transcripción latina del onomástico que ostentan varios personajes en la Biblia cuyo nombre hebreo es → **Ḥilqiyyāh(ū)**.

HELCHIAS. Nombre latino variante del personaje llamado → **Ḥăkalyāh** en el T. M.

ḤELDAY («topo», cf. heb. *ḥōled*; ár, *ḥaldun*, *ḥuldun*). Nombre de dos (?) individuos veterotestamentarios:

1. (Χολδαί [A]; Vg. *Holdai*). Netofatita, descendiente de ʿÕtnīʾēl, jefe de la clase que estaba al servicio de David durante el duodécimo mes[1]. Posiblemente haya de identificarse con el netofatita Ḥēled, hijo de Baʿănāh, uno de los héroes davídicos[2], llamado también Ḥēleb sin duda por error del copista[3]. Ḥēled puede considerarse como una abreviatura de Ḥelday.

2. (παρὰ τῶν ἀρχόντων; Vg. *Helem*). Uno de los judíos deportados a Babilonia mencionados en la octava visión del profeta Zacarías[4]. En el mismo texto[5], recibe el nombre de Ḥēlem.

[1] 1 Cr 27,15. [2] 1 Cr 11,30. [3] 2 Sm 23,29. [4] Zac 6,10. [5] Zac 6,14.

Bibl.: NOTH, 487, pág. 230. *Miqr.*, III, cols. 140, 157.

M. GRAU

ḤĒLEB (Αλάφ [A]; Vg. *Heled*). Nombre variante, quizá erróneo, de → **Ḥelday**.

ḤĒLED (et. → **Ḥelday**; Χθαόδ, ʼΕλάδ [A]; Vg. *Heled*). Nombre variante de → **Ḥelday**.

ḤĒLEF («heno»?; Μοολάμ, Μελέφ [A]; Vg. *Heleph*). Ciudad de Neftalí, citada una sola vez en la SE como punto de arranque de la frontera de dicha tribu[1]. Parece ser el mismo lugar que ʾĒlōn bĕ-Ṣaʿănannīm o, al menos, que éste depende de él. Se ha identificado con Beit Lif en los montes de Galilea, entre Cades y Raʾs el-Abyaḍ. Abel y Simons la identifican con Ḫirbet ʿArbādah o ʿArbītā, que está en la carretera turca que va de Egipto a Damasco.

[1] Jos 19,33.

Bibl.: ABEL, II, pág. 64. *Miqr.*, III, col. 159. SIMONS, §§ 333, 334.

G. SARRÓ

ḤELEIFI, Tell el-. Nombre palestino actual relacionado con la identificación de → **ʿEṣyōn Géber**.

ḤĒLĒK («tu ejército»; ἡ δύναμίς σου; Vg. *exercitus tuus*). Nombre cuya interpretación es objeto de diversas opiniones[1]. Ezequiel, después de anunciar la ruina de Tiro, pronuncia una elegía sobre su caída, comparándola con una nave (→ **Navegación**). En ella enumera diversas ciudades que la ayudaron con sus fuerzas a crear un gran imperio. El nombre Ḥēlēk se ha tomado por la mayoría de los traductores como nombre común, traduciéndolo por «tu ejército» (que otros prefieren enmendar en «su ejército»). Algunos creen que carece de sentido interpretarlo de esa forma y suponen que se trata del nombre de alguna ciudad de su imperio; se ha propuesto Calcis o Cilicia.

[1] Ez 27,11.

Bibl.: ABEL, II pág. 112. L. DENNEFELD, *Ézéchiel*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947, pág. 551. R. AUGÉ, *Ezequiel*, en *La Biblia de Montserrat* XV-XVI, Montserrat 1955, pág. 256. P. AUVRAY, *Ézéchiel* en *LSB*, París 1957, pág. 104. J. KOENIG, *Ézéchiel*, en *BP*, II, París 1959, pág. 537. SIMONS, § 1427.

T. DE J. MARTÍNEZ

ḤĒLEM (Βαλαάμ; Vg. *Helem*). Nombre variante de → **Ḥōtām**, § 1.

ḤĒLEM (τοῖς ὑπομένουσιν; Vg. *Helem*). Individuo citado en el libro de Zacarías[1], llamado → **Ḥelday** en otro pasaje del mismo texto.

[1] Zac 6,14.

ḤĒLĒN. Ciudad sacerdotal situada en los montes de Judá. → **Ḥōlōn**.

HELENISMO. Bajo este nombre, que es una denominación introducida por Droussen, se designa la expansión de la civilización griega en los países conquistados por Alejandro Magno (336-323) y sometidos a la autoridad de sus sucesores. Fue Alejandro, en efecto, quien supo aprovechar el lento trabajo de siglos llevado a cabo por las colonias griegas en todo el ámbito del Mediterráneo, para crear nuevas circunstancias político-sociales en gran manera favorables para una creciente y eficaz penetración de la cultura griega en el mundo. Vehículo del helenismo fue el griego común o κοινή, y su centro principal Alejandría, la más bella creación de Alejandro; en ella, por la decidida protección de los Ptolomeos a los sabios, y convertida la ciudad en centro de investigaciones, dotado de la celebérrima biblioteca, florecieron en alto grado las ciencias y las artes, rica herencia transmitida al imperio romano y también, a través de los árabes, a la Edad Media.

La influencia, por tanto, del helenismo no terminó cuando Roma, a raíz de la batalla de Accio, quedó constituida en señora del mundo; la fuerza de las armas se rendía ante la autoridad más alta de la inteligencia, y aun en cierta manera pudiera decirse que las consecuencias del proceso histórico del helenismo alcanzan a nuestros días, por cuanto el humanismo, prolongación de la cultura grecolatina, a pesar de todos los intentos, no ha podido ser sustituido todavía. Hecho de suma importancia, el helenismo origina en la historia del mundo antiguo una de las transformaciones más profundas que ha experimentado la humanidad. Aquí interesa tan sólo señalar su posible influencia en el judaísmo y más particularmente en el cristianismo, puesto bien pronto en contacto con el mundo helénico por obra del apóstol de las Gentes.

Situada Palestina entre los dos centros principales del helenismo, Alejandría y Antioquía, parecía inevitable que la cultura helenística penetrara entre los judíos palestinenses; pero, de hecho, si encontró alguna compli-

cidad local, los intentos de Antíoco IV Epífanes revelaron el abismo infranqueable existente entre el helenismo y los judíos de Palestina, que acabaron, después de violenta lucha, por colocarse en un aislamiento inaccesible y hostil a todo lo pagano. También era inevitable el choque del helenismo con el cristianismo, que, ante el sincretismo reinante, se presentaba con la rígida fórmula de: «Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos»[1]. Por eso, si la conquista del mundo por la cultura helenística lo había preparado para recibir una religión universal, el evangelio, sabiduría y fuerza de Dios, pero locura para los gentiles, contra lo que se ha pretendido demostrar con más habilidad que acierto, no debe nada a la filosofía y misteriosofía helenísticas. Propagado el cristianismo desde primera hora en el mundo grecorromano, tenía que servirse naturalmente de la lengua común, de términos, de fórmulas y hasta de instituciones de la cultura helenística, pero las informó con su espíritu, para vaciarlas de su sentido y dotarlas de un contenido nuevo.

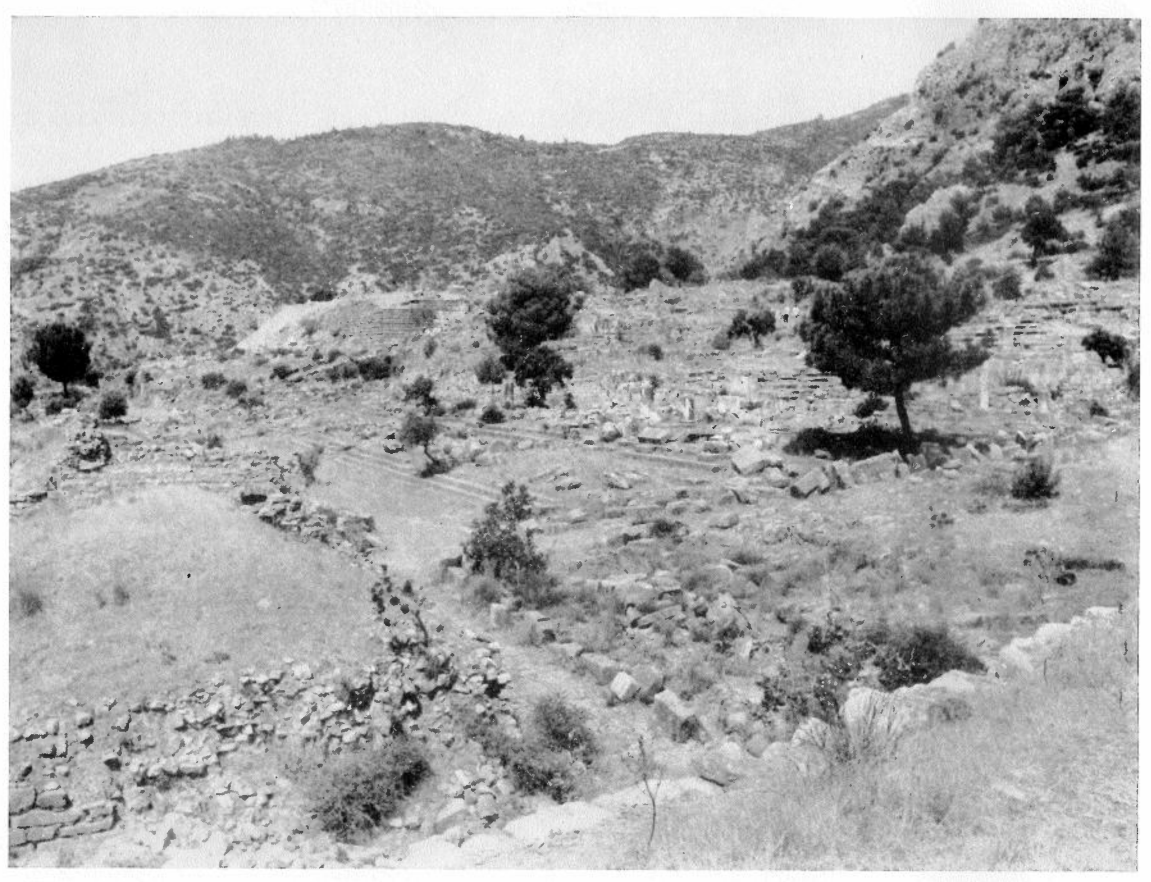
[1] Ef 4,5-6.

Bibl.: H. Droyssen, *Geschichte der Hellenismus*, Hamburgo 1836-1843. G. Bardy, *Hellénisme*, en *DBS*, III, cols. 1442-1482. M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931. M. Wilcken, *Historia de Grecia en la perspectica del mundo antiguo*, Madrid 1942 (trad. esp.). G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, I, Madrid 1956.

F. ÁLVAREZ

HELENISTA. Con este nombre (der. del verbo ἑλληνίζω, «hablar griego») eran designados los judíos que vivían fuera de Palestina y hablaban la κοινή; recibían también el nombre de judíos de la Diáspora o Dispersión. Iniciado el éxodo judío de Palestina a partir de las deportaciones asirias y babilónicas, se acrecienta en tal manera bajo el dominio de los seleucidas, que ya en el siglo I A.C. no había ciudad de relativa importancia dentro del imperio romano que no tuviera su colonia de judíos. Colocados en medio de la cultura helénica, se mostraron, en general, refractarios a las ideas del helenismo, porque la catástrofe de 586 A.C. y la Cautividad habían plasmado de nuevo a la nación de Yahweh. Tomaron, con todo, la lengua y lo exterior de esa cultura. Siendo muy numerosos en la cosmopolita Alejandría, donde gozaron de la protección de los Ptolomeos, y por el olvido de la lengua hebrea, sintieron la necesidad de tener una versión griega de los libros sagrados. Tal fue el origen de la versión llamada de los Setenta intérpretes (LXX) iniciada, según parece, bajo Ptolomeo Filadelfo

Priene. Ruinas de la ciudad fundada en el siglo IV A.C., bajo los auspicios de Atenas, la cual fue un gran centro del helenismo. Por aquí pasarían los presbíteros de Éfeso al dirigirse a Mileto, convocados por san Pablo. (Foto P. Termes)





Ruinas del templo de Apolo en Dídimo, otra de las ciudades helenistas en el occidente del Asia Menor, situada a 20 km al sur de Mileto. (Foto P. Termes)

(238-246 A.C.) y terminada a mediados del siglo II antes de nuestra era.

F. ÁLVAREZ

ḤĒLEQ (abr. de → **Ḥilqiyyāhū**; Χέλεγ, Κέλεζ; Vg. *Helec*). Segundo hijo de Galaad, fundador de la familia de su nombre.

Nm 26,29-30; Jos 17,1-2.

Bibl.: NOTH, 493, págs. 18, 163.

ḤÉLEṢ («[Dios ha dado] salvación»; fen. *ḥlṣbʿl*, *mlqrtḥlṣ*; cf. sudar. *ḥld*, *ḥāliṣ* y ár. *ḥālisᵘⁿ*; Χέλλης, Χέσλης; Vg. *Helles*). Este nombre, que aparece en varias ocasiones en los óstraca de Samaría, se aplica a dos personajes del AT:

1. Uno de los héroes de David[1], al que se da indiferentemente el gentilicio de «paltita» (heb. *ha-palṭī*) y el de «pelonita» (heb. *ha-pĕlōnī*). El segundo adjetivo tal vez sea el más correcto, dado que los LXX le llaman así en un pasaje del libro de Samuel y que el texto de las Crónicas asegura que era efraimita. Paltita deriva, al parecer de Bet Pélet, población de la tribu de Judá. El T. M. y las antiguas versiones ofrecen grafías variantes: heb. *ḥēleṣ* (en pausa *ḥāleṣ*). Σελλής, Vg. *Heles.*

2. Descendiente de Judá por la estirpe de Ḥesrōn. Fue hijo de Azarías (heb. *ʿăzaryāh*) y padre de ʾElʿāśāh[2].

[1]2 Sm 23,26; 1 Cr 11,27; 27,10. [2]1 Cr 2,39.

Bibl.: G. A. REISSNER, C. S. FISHER y D. G. LYON, *Harvard Excavations at Samaria*, 1, Cambridge (Mass.) 1924, pág. 233 y sigs. NOTH, 490, pág. 180. D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Florencia 1934, pág. 45. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 104, 276.

J. A. G.-LARRAYA

HELÍ (heb. *ʿēlī*, *yōʿēlī*, «Dios es alto?»; Ἠλί; Vg. *Hele*). 1. Abuelo de Cristo. Aparece este nombre en la serie genealógica de san Lucas: «Jesús, en sus comienzos, tenía unos treinta años, y era — según se creía — hijo de José (el cual lo era) de Helí...»[1].

Según muchos, en esta genealogía tendríamos la ascendencia natural de María, la madre de Jesús, mientras en la de Mateo habría la de san José (→ **Genealogías de Jesucristo**).

[1]Lc 3,23.

2. Nombre con que las traducciones castellanas, que siguen la grafía de la Vg., designan al juez → **Elí.**

M. V. ARRABAL

HELIODORO («don del Sol»; Ἡλιόδωρος; Vg. *Heliodorus*). Hijo de Esquilo (Abel) y ministro de Seleuco IV Filopátor, quien le ordenó adueñarse del tesoro del Templo de Jerusalén. Fue bien recibido por el sumo sacerdote Onías y el pueblo jerosolimitano, y el primero le informó que el tesoro contenía únicamente cuatrocientos talentos de plata y que el santuario era inviolable. Los judíos se asustaron y consternaron de sus propósitos. Heliodoro entró en el Templo. En la cámara del tesoro apareció ante él un ángel que le derribó al suelo y luego otros dos que le azotaron. El ministro seleucida se salvó gracias a la intervención de Onías, que rezó por él, y luego se retiró a Antioquía. Seleuco no dio crédito a su relato y lo achacó a que Onías le había ganado para su causa. Heliodoro intervino en la muerte violenta de Seleuco IV.

2 Mac 3,7-40.

Bibl.: M. GRANCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1952, págs. 164-168. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, París 1952, págs. 106-108.

J. A. PALACIOS

HELIÓPOLIS (Ἡλιούπολις, «ciudad del Sol»). Capital del decimotercero nomo del Bajo Egipto, situada al mediodía del delta del Nilo. El AT la menciona en varios pasajes con distintos nombres (→ **ʾŌn**).

HELISUR. Individuo perteneciente a la tribu de Benjamín. → **ʾĔlîṣûr**.

ḤĒLŌN («vigor», «vitalidad»; sudar. *ḥayl*; Χαιλών; Vg. *Chelon*). Padre de ʾĔlîʾāb, jefe de la tribu de Zabulón durante el Éxodo[1].

[1] Nm 1,9; 2,7; 7,24; 10,16.

Bibl.: NOTH, 489, págs. 38, 225. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 91. *Miqr.*, III, col. 158.

HELON. En la traducción de san Jerónimo, nombre de una de las ciudades de la tribu de Judá, llamada → **Ḥōlōn** en hebreo.

ḤELQĀT («parte, campo»; Ἐξελεκέθ, Χελκάτ; Vg. *Halcath, Helcath*). Ciudad fronteriza, asignada a la tribu de Aser[1]. Más tarde fue incluida en el lote de ciudades levíticas[2]; en el pasaje paralelo de Crónicas[3] se transcribe Ḥûqqōq (Ἀκάκ; Vg. *Hucac*). Aparece mencionada en las listas de Thutmosis III, n.º 112 (*ḥrqt*). Abel identifica Ḥelqāt con la Ἀρχή de Josefo, quien a

Jerusalén. Ángulo que forma la explanada del Templo. En el recinto del santuario jerosolimitano, Heliodoro fue azotado por unos ángeles. (Foto P. Termes)



su vez la había identificado con *Ecclipus*. Su asentamiento no ha podido ser definitivamente localizado: G. Dussaud la identifica con Yerqā, al extremo este-nordeste de ʿAkkō; Alt con Ḫirbet el-Harbaǧ, junto al río Qišōn y a unos 15 km de su desembocadura. También se ha propuesto Tell el-ʿAmr, a unos 5 km al sur del anterior y, últimamente, Yeivin da argumentos en favor de Tell Abu Zuraiq.

[1]Jos 19,25. [2]Jos 21,31. [3]1 Cr 6,60.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 5, 1, 22; 8, 2, 3. ABEL, II, págs. 66, 347. W. F. ALBRIGHT, *The List of Levitic Cities*, en *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, Nueva York 1945, págs. 49-60. *Miqr.*, III, col. 162, con bibliografía. SIMONS, §§ 332, 337 (32), 548.

R. SÁNCHEZ

ḤELQAT HA-ṢURĪM («campo de las rocas»; Μερὶς τῶν ἐπιβούλων; Vg. *ager robustorum*). Nombre que recibió la parte de terreno inmediata al estanque de Gabaón[1]. Enfrentados los ejércitos de ʾAbnēr y Joab a ambos lados del estanque, salieron doce jóvenes de cada bando para combatir; la lucha fue dura, como se desprende del contexto, que anuncia la muerte de todos ellos, por lo que se dio al lugar el nombre de «campo de las rocas» que, como por otra parte opina algún crítico, hubiera resultado nombre más idóneo el de «campo de la sangre». Para enmendar la incongruencia posible del nombre, se han dado probables cambios filológicos. Wellhausen y Ewald, entre otros, han preferido leer *ḥelqat ha-ṣādīm*, «campo de los centinelas»; Smith, Schulz y otros proponen *ḥelqat ha-ṣārīm*, «campo de los adversarios». Ehrlich, Budde, Dhorme y Desnoyers leen, en cambio, *ḥelqat ha-ṣiddīm*, «campo de los costados». La Vg. ha traducido el nombre hebreo como uno común. Los LXX traducen como «porción de los rebeldes».

[1]2 Sm 2,16.

Bibl.: Y. SUKENIK, «*Let the young men, I pray thee, arise and play before us!*», en *JPOS*, 21 (1948), págs. 110-116. O. EISSFELDT, *Ein gescheiterter Versuch der Wiedervereinigung Israels*, en *NC*, 3 (1951), págs. 110-127; íd., *Noch Einmal: Ein gescheiterter Versuch der Wiedervereinigung Israels*, en *NC*, 4 (1952), págs. 55-59. B. UBACH, *II Samuel*, en *La Biblia de Montserrat*, V, Montserrat 1952, pág. 192. É. DHORME, *II Samuel*, en *BP*, I, pág. 930, n. 16. *Miqr.*, III, col. 162. R. DE VAUX, *Les combats singuliers dans l'Ancien Testament*, en *Bibl*, 40 (1959), págs. 502-504.

T. DE J. MARTÍNEZ

ḤELQAY (en pausa *ḥelqāy*, et. → **Ḥilqiyyāhū**; ʽΕλκαί; Vg. *Helci*). Sacerdote jefe de una familia del tiempo del sumo sacerdote Yĕhōyāqīm[1]. Su nombre ostenta en bastantes mss. la grafía Ḥelqī.

[1]Neh 12,15.

Bibl.: *Miqr.*, III, cols. 160-161.

C. COTS

HEM. → **Hēn.**

HĒMĀM (et. → **Hēmān**; Αἱμάν; Vg. *Heman*). Hijo segundo de Lōṭān y nieto, por lo tanto, de Śēʿīr el hurrita[1]. Como casi todos los nombres mencionados en la lista de los descendientes de Śēʿīr, es epónimo de un clan hurrita y representa a la antigua población del país de Edom. En el libro de las Crónicas recibe el nombre de Ḥōmām.

[1]Gn 36,22.

Bibl.: *Miqr.*, II, col. 798.

J. VIDAL

HĒMĀN (et. ?; Vg. *Heman*). Nombre de dos personajes de la monarquía israelita, que tal vez hayan de identificarse en uno solo. El significado del nombre, al que pudieran encontrarse paralelos algo indefinidos en la onomástica siria, no resulta muy claro; se han propuesto como posibles «feliz» y «leal». El tipo nominal que representa — *ān* es una terminación diminutiva en semítico — era propia del cananeo en el Bronce Reciente (Albright).

1. (Αἰνάν). Uno de los cuatro individuos que eran inferiores en sabiduría sólo a Salomón en todo Oriente y Egipto[1], de lo que se ha querido deducir que era un sabio oriental o egipcio (Van den Born). También se ha pretendido que descendía de antepasados cananeos o idumeos (cf. Médebielle y Albright). El texto de 1 Cr 2,6 en el que las versiones antiguas ofrecen variantes en cuanto al nombre (Αἱμουάν [B]; Vg. *Eman*), le presenta como el tercer hijo de Zéraḥ, hijo de Judá y, por lo tanto, de origen israelita puro. 1Re 5,11 ofrece la dificultad de definirle como hijo de Māḥōl; la grafía de este último nombre se ha interpretado como una metátesis del de Ḥāmūl, que aparece en la genealogía de Judá como hijo de Péreṣ, hermano de Zéraḥ, lo cual no aclara la dificultad mencionada más que admitiendo un doble error del escriba: uno ortográfico y otro de fondo. Albright opina que la expresión «hijos de Māḥōl» quiere decir «miembros del gremio musical» y que los fundadores de éste y de otros géneros de gremios se apellidaban «ezrahita» (heb. *hā-ʾezrāḥī*), que es sinónimo de individuo de una familia preisraelita, como Hēmān[2]; otros interpretan que ezrahita deriva de Zéraḥ.

2. (Αἱμάν). Levita, hijo de Yōʾēl y descendiente de Qĕhāt. Fue jefe de un grupo de cantores, según la organización davídica del servicio del Templo — después de haber tenido el mismo cargo en la ciudad de Gabaón —, entre los grupos mandados por ʾĀsāf y ʾĒtān[3]. Tuvo catorce hijos y tres hijas[4], y sus descendientes o «hijos de Hēmān» (heb. *bĕnē hēmān*) desempeñaban la misma función que él en tiempo de Ezequías y de Josías[5]. Hēmān era «vidente» (heb. *hōzēh*) del rey David para el canto[6], lo que pudiera indicar que estaba consagrado al culto divino o que era el instrumento de las revelaciones divinas cerca del soberano[7]; también cabe en lo posible que el grupo representado por él perteneciera a un colegio de profetas, dependiente del Templo, convertido en gremio de músicos[8]. Hēmān participó en la dedicación del santuario de Salomón[9].

[1]1 Re 5,11; cf. 1 Cr 2,6. [2]Sal 88,1. [3]1 Cr 6,18-32; 15,17.19; 16,41; 2 Cr 5,12. [4]1 Cr 25,4-5. [5]2 Cr 29,14; 35,15. [6]1 Cr 5,25. [7]Cf. 1 Sm 10,5; 1 Cr 21,9; 2 Cr 36,15. [8]Cf. Jer 35,4. [9]2 Cr 5,12.

Bibl.: NOTH, cf. pág. 224. L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, III, París 1930, págs. 133, 169. A. R. JOHNSON, *The Prophet in Israelite Worship*, en *ExpT*, 47 (1935-1936), págs. 312-319. A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 604. F. SPADAFORA, *Eman*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 268.

Miqr., II, cols. 808-810. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 126-127, 210. A. VAN DEN BORN, *Héman*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, col. 805.

J. A. G.-LARRAYA

ḤEMDĀN (et.?; Nuzu *ḫa-ma-ar-ta-ti*; sudar. *ḥamd*; cf. ár. *ḥamd*^{un}, «alabanza»; ʽΑμαδά; Vg. *Hamdan*). Hijo primogénito de Dīšōn y nieto de Śēʽīr el hurrita[1], llamado Ḥamrān en el pasaje paralelo del libro de las Crónicas[2]. La dualidad de nombre obedece sin duda a que Ḥemdān se trocó en Ḥamrān por la confusión del *dālet* original con el *rēš*; sin embargo, hay especialistas que consideran la forma Ḥamrān como la genuina. La situación territorial del clan o de la tribu de que Ḥemdān fue epónimo es desconocida, pues no parecen tener visos de probabilidad los intentos de identificarla con ciertas tribus árabes.

[1]Gn 36,26. [2]1 Cr 1,41.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 93. I. J. GELB, P. M. PURVES y A. A. MACRAE, *Nuzi Personal Names*, Chicago 1943, pág. 213. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 414.

P. ESTELRICH

HEMOR. Así escribe la Vg. el nombre del príncipe de Siquem que, según el hebreo, es propiamente → **Ḥămōr**.

HEMORROÍSA. No es nombre propio, pero en el uso se ha impuesto para designar a la mujer que padecía un flujo de sangre (del nombre griego de esta enfermedad, αἱμορροοῦσα, deriva el apelativo «hemorroísa») y que quedó curada al tocar los flecos del manto de Jesús[1].

La enfermedad, ya de por sí vergonzosa, lo era más en Israel, donde cualquier hemorragia mujeril era considerada legalmente como una impureza transmisible a cuanto tocase la enferma[2]. La Mišnāh dedicó todo un tratado a tales impurezas (cf. Strack-Billerbeck).

En la perícope sinóptica de la hemorroísa, destaca la descripción gráfica de Marcos con ribetes de ataque a los médicos, que modera Lucas. En los tres sinópticos sobresale la fe de la mujer que provoca el milagro con su decisión y confianza verdaderamente atrevidas; literariamente, el relato está incrustado en la narración de la resurrección de la hija de Jairo.

Los apócrifos la identifican con la Verónica y la hacen natural de Cafarnaúm[3]. En la tradición que ha conservado Eusebio, se le atribuye como patria Cesarea de Filipo o Paneas.

[1]Mt 9,20 y sigs. y par. [2]Lv 15,19 y sigs., 25-30. [3]*Relación de Pilato*, 4; *Mors Pilati*, al principio.

Bibl.: Comentarios a los tres Sinópticos. EUSEBIO, *Hist.*, 7, 23,2. STRACK - BILLERBECK, pág. 520. A. DE SANTOS, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956.

C. GANCHO

ḤĒN («gracia»; εἰς χάριτα; Vg. *Hem*). Según el T. M., fue hijo de Šĕfanyāh[1]. Dhorme prefiere ver en el nombre un título de honor («gracia»), que se aplicaría al hijo de Šĕfanyāh. Lo corriente es conservarlo como nombre personal.

[1]Zac 6,14.

Bibl.: NOTH, 498, pág. 243. E. AUGÉ, *Profetes Menors*, en *La Biblia de Montserrat*, XVI, Montserrat 1957, pág. 454. É. DHORME, en *BP*, II, pág. 848, n. 14.

D. VIDAL

HĒNAʽ (ʼΑνά; Vg. *Ana*). Localidad conquistada por Asiria y mencionada, junto con Sĕfarwáyim e ʼIwwāh, por los enviados de Senaquerib para incitar a la rendición a Ezequías, rey de Judá, y a su pueblo[1]. Se desconoce su localización exacta. Posiblemente habría que buscarla en la Siria del norte como las otras dos ciudades. Algunos autores señalan como posible su identificación con ʽAnat (hoy ʽAnah), situada en el Éufrates medio, que cayó en poder de los asirios en el año 838; otros juzgan los nombres de Hēnaʽ y ʼIwwāh como referentes a divinidades, lo que no puede sostenerse si se considera que Ḥămāt y las ciudades vecinas de Sĕfarwáyim e ʼIwwāh fueron anexionadas por Sargón al imperio asirio en el año 720.

[1]2 Re 18,34; 19,13; Is 37,13.

Bibl.: *Miqr.*, II, col. 852. SIMONS, §§ 948, 1307.

T. DE J. MARTÍNEZ

ḤĒNĀDĀB («Dios es gracia»;? fen. *ḥnbʽl ḥnmlk*, *ḥnṣd*, etc.; sudar. *ḥannʼil*, *ḥananʼil*; ʼΗναδάδ; Vg. *Henadad*). Fundador de una familia de levitas, cuyos hijos y hermanos fueron supervisores de las obras de reconstrucción del Templo en la época de Esdras[2]. De él descendió Binnūy, que intervino, después de la Cautividad, en la reparación de las murallas de Jerusalén[2].

[1]Esd 3,9. [2]Neh 3,24.

Bibl.: NOTH, 500, págs. 21, 62, 187, 243. R. GYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 229. Z. S. HARRIS, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, pág. 103. *Miqr.*, III, cols. 201-202.

P. ESTELRICH

HENNE. → **Flora**, § 4 *k*.

HENO (heb. *ḥāṣīr*, *mispōʼ*, etc.; χόρτος; Vg. *fenum*). Entendemos por heno la hierba segada que se seca y conserva para alimento del ganado. La terminología hebrea es muy varia: *ḥăšaš*, *ḥāṣīr*, *mispōʼ*, *ʽēśeb*, etc. Como alimento de los animales viene en paralelismo con la paja, y debían emplearlo verde y seco y, por lo mismo, conservarlo como han hecho todos los pueblos agricultores, aunque no se mencionen los almiares[1]. Siendo las casas y terrazas de adobes nada tiene de extraño que con las lluvias brotase hasta en los tejados[2].

Dada la rapidez con que crece y se seca es imagen frecuente de la caducidad de la vida humana y creó una de las comparaciones literarias más usadas principalmente en aquellos libros, como el del profeta Isaías y el Salterio, que más alta proclaman la trascendencia divina: «¿Qué he de gritar? Toda carne es heno y toda su gloria como flor del campo. Sécase el heno, marchítase la flor...; pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre. Los impíos germinan como la hierba... los días del hombre pasan como flor del campo... me agosté como el heno, como flor de heno pasará el rico...»[3], etc.

La providencia de Dios sobre los animales la declara el heno que brota por los montes[4]. La predicación vana

e inconsistente de los que predican buscándose a sí mismos se consumirá como heno seco en el fuego del juicio de Dios[5].

[1]Gn 24,25; Jue 19,19; Prov 27,25. [2]Cf. 2 Re 19,26; Is 37,27; Sal 129,6. [3]Is 40,6 y sigs.; 51,12; Sal 72,16; 90,6; 92,8; 102,5 y sigs.; 103,15, etc. [4]Sal 104,14; 147,8; Ap 9,4. [5]1 Cor 3,12.

C. GANCHO

HENOCH. De este modo escribió la Vg. el nombre bíblico que corresponde al hebreo *ḥănōk*, pero que se ha vulgarizado preferentemente bajo la forma → **Enok.**

HENOS. Uno de los nombres latinos de → **ʾĔnōš.**

HEPTAPLA. Nombre que dan algunas obras al conjunto que constituyen una versión griega, incompleta y anónima, denominada Quinta, más las seis columnas que formaban la obra de Orígenes llamada → **Hexaplas.**

HEPTATEUCO (Ἑπτάτευχος). Nombre que se da a veces al conjunto de los primeros siete libros del AT, es decir, a los cinco de la Tōrāh o Pentateuco (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio) y a los dos primeros de los Profetas *Priores* (Josué y Jueces), a causa de su supuesta unidad. La denominación está construida por analogía con la voz Pentateuco (Πεντάτευχος).

HER. En la Vg., nombre de dos individuos llamados → **ʿĒr** en el T. M.

ḤĒR, Tell el-. Topónimo árabe moderno relacionado con la identificación de → **Migdōl.**

HERACLEÓPOLIS. Nombre dado en la época grecorromana a la ciudad de → **Ḥānēs.**

HERACLES (Ἡρακλῆς; Vg. *Hercules*). Famoso héroe de la mitología griega, el Hércules latino que después logró culto divino, tal vez el más difundido en el mundo grecorromano.

Se discute su origen: si es autóctono de Grecia o prehelénico. En este caso entroncaría con Gilgameš. De todas formas, su figura fue una de las más populares como dios de la fuerza bienhechora, puesta de relieve en la narración de «los doce trabajos». Era también el patrón de los juegos atléticos por atribuírsele la institución de los más importantes: los olímpicos en honor de Júpiter; en su gloria se instituyeron después las fiestas Heracleas que se celebraban en Atenas y Sicione.

Es precisamente bajo este aspecto como aparece la sola vez que la Biblia lo menciona[1]: Jasón, el helenizante, envió *teoros* (= delegados religiosos) antioquenos a Tiro, portadores de dinero para sacrificios en honor de Heracles con ocasión de los juegos quinquenales que se celebraban en su honor. Los griegos habían identificado al dios hercúleo con el → **Melqart** fenicio. Era el año 172 A.C.

[1]2 Mac 4,19-20.

Bibl.: L. R. FARNELL, *Greek Hero-Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921. P. MINGAZZINI, *Ercole*, en *EIt*, XIV, págs. 191-193. M. GRANDCLAUDON, en *La Sainte Bible*, VIII, 2, París 1949, pág. 172.

C. WAU

HERÁCLITO (Ἡράκλειτος). Filósofo griego que vivió en Éfeso *ca.* 500 A.C. Se le llama *doctor obscurus* (ὁ σκοτεινός) a causa de la oscuridad de su poema filosófico Περὶ φύσεως (*De la naturaleza*). Aristóteles formula su pensamiento de una manera precisa: según Heráclito πάντα ῥεῖ («todo fluye»)[A]. Ese *devenir* de todas las cosas tiene un sujeto estable que le aguante: *el fuego*, que es inteligente y divino (λόγος), espíritu y razón que armoniza o estatifica el conflicto (πόλεμος) de contrarios[B]. La sentencia de Heráclito, que ha quedado en los fragmentos de sus obras, ὕες βορβόρῳ ἥδονται μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι («los cerdos disfrutan más con el barro que con el agua limpia»)[C], tanto por su contenido como por el testimonio de antiguos escritores cristianos[D], ha de admitirse que aparece incluida en la segunda carta de san Pedro, cuando dice: ὗς λουσαμένη εἰς κυλισμόν βορβόρου («puerca lavada que vuelve a revolcarse en el cieno»)[1].

Habla Pedro contra los que apostatan del cristianismo, y para subrayar la fealdad objetiva de tal conducta emplea dos proverbios, de los cuales, el de Heráclito es el último. Puede entenderse de dos maneras: a) «Como puerca que se baña en (= εἰς) el cieno» (Briggs); b) «Como puerca lavada que vuelve a revolcarse en el cieno», que parece caer mejor al contexto, en el que se trata de la conversión (baño = bautismo) y recaída (vuelta al cieno)[E].

[A]ARISTÓTELES, *De caelo*, 3,1. [B]F. KLIMKE - E. COLOMER, *Historia de la Filosofía*, 3.ª ed., Barcelona 1961, págs. 26-27. [C]H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 6.ª ed., Berlín 1951, pág. 154, n.º 13. [D]Cf. CLEMENTE, *Stromata*, 1,2. [E]R. FRANCO, *La Sagrada Escritura*, III, Madrid 1962, pág. 325.

[1]2 Pe 2,22.

Bibl.: P. WENDLAND, *Ein Wort des Heraclit im Neuen Testament*, en *SAB* (1898), págs. 788-796.

S. BARTINA

HERALDO (heb. cf. *qārāʾ*; aram. *kārōz*; κῆρυξ; Vg. *praeco*). El heraldo en el mundo clásico era un personaje oficial que, dotado de voz sonora, transmitía los mensajes de la autoridad y de las ciudades; intervenía en los sacrificios públicos, y ante los extranjeros tenía la autoridad diplomática de un embajador. En el estoicismo, se consideraba al filósofo como heraldo de los dioses que anunciaba una moral y unos bienes a los hombres en orden a su elevación y dignidad.

En el mundo bíblico, el heraldo no tiene igual importancia; incluso en el hebreo no hay palabra equivalente y las pocas ocasiones que aparecen κῆρυξ, κηρύσσειν, en LXX traducen diversos verbos: «gritar», «anunciar», «decir», etc. La función profética a la que podía haberse aplicado la imagen del heraldo, de hecho ha quedado fuera de tal enfoque, tal vez porque más interesaba religiosamente el mensaje que los portadores y porque no traen embajada humana, sino divina; su acción sí viene algunas veces indicada con el verbo[1].

El calificativo griego va empleado al hablar del pregonero que precedía a José en Egipto, del que promulgaba los edictos de Nabucodonosor y del necio que todo lo proclama a los cuatro vientos[2].

Parecida parsimonia se observa en el NT por lo que el sustantivo se refiere, ya que sólo se aplica a Noé como predicador de penitencia entre sus contemporá-

neos[3] y a Pablo que en dos ocasiones se llama heraldo, apóstol y maestro de los gentiles[4].

Sin embargo, la función mensajera entendida como proclama viene designada más de sesenta veces con el verbo κηρύσσειν. Juan Bautista aparece proclamando la penitencia y llegada del reino de Dios[5]; también Jesús como predicador del reino y de la salud y perdón[6], y lo mismo los apóstoles y discípulos[7], especialmente Pablo[8].

Objeto de esta proclama vigorosa, que llena la actividad de la iglesia primitiva, es Jesús Mesías e Hijo de Dios, Cristo crucificado, el evangelio, la «palabra de la fe»[9], etc.

Es precisa la misión divina para ejercer las funciones de heraldo y predicador y van acompañadas de portentos. Característica es la libertad y decisión de los pregoneros evangélicos.

[1] Cf. Miq 3,5; Jon 1,2; 3,4; Os 5,8; Jl 2,12; 4,9; Is 61,1; Zac 9,9, etc. [2] Gn 41,43; Dan 3,4; Eclo 20,15; cf. Est 6,11. [3] 2 Pe 2,5. [4] 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11. [5] Mc 1,4 y par.; Act 10,37. [6] Mc 1,14.38 y par.; Lc 4,44. [7] Mc 6,12; 16,15; Act 8,5; 9,20. [8] Rom 10,8.14-15; 1 Cor 1,23; 9,27, etc. [9] Act 8,5; 10,42; 19,13; Rom 10,8; 2 Cor 4,5; Gál 2,2; Col 1,23; 2 Tim 4,2, etc.

Bibl.: G. Friedrich, κῆρυξ, κηρύσσω, en *ThW*, III, págs. 682-717.

C. GANCHO

HEREDERO. → **Herencia.**

HEREJÍA. El término viene del gr. αἵρεσις que primariamente significa la «acción de coger» o apoderarse de algo, como una ciudad. En este sentido, aparece en la literatura clásica. Pero el sentido más corriente es el metafórico: «elección», «preferencia», «inclinación»[1], y de ahí «preferencia» por una doctrina u opinión, por una escuela filosófica, política o teológica. Y éste es el sentido del latín *haeresis*. En Flavio Josefo αἵρεσις equivale a «secta religiosa», aunque sin sentido peyorativo de fracción desviada de la verdad. Así a las facciones religiosas de su tiempo, fariseos, saduceos y esenios las llama αἵρεσις y a sus adeptos αἱρετισταί. En Filón parece que αἵρεσις tiene el sentido de la «doctrina adoptada. En el NT, el vocablo αἵρεσις tiene la acepción propuesta por Flavio Josefo, pero generalmente en sentido peyorativo de «cismático» o separado del común y recto sentir[2]. Es el sentido que dará Ignacio de Antioquía, y que quedará clásico en la literatura eclesiástica: «Absteneos de esta planta extranjera (docetismo) que es una *herejía*». Es el eco de la amonestación de Pablo a Tito: «Evita al hombre *herético* (αἱρετικόν) después de una y otra amonestación, considerando que está *pervertido*»[3]. Es la acepción de hombre *sectario*, contumaz, que propaga el error a sabiendas.

[1] Es el sentido de los LXX en Lv 22,18.21 y 1 Mac 8,30. [2] Cf. Act 5,17; 15,5; 24,5.14; 26,5; 28,22; 1 Cor 11,19; Gál 5,20; 2 Pe 2,1. [3] Tit 3,10.

Bibl.: Herodoto, *Hist.*, 4,1. Tucídides, *Hist.*, 2,58. F. Josefo, *Ant. Iud.*, 13,5,9; íd., *Bel. Iud.*, 2,8. Ignacio de Antioquía, *Ad Trall.*, 6. F. Prat, en *DB*, III, col. 608.

M. GARCÍA CORDERO

ḤĒREM (y *ḥérem*, de *ḥāram*, «prohibir», en hif'il *heḥĕrīm*, «consagrar», «extirpar»; ἀνάθημα, ἀνάθεμα; Vg. *anathema*). De las acepciones que la voz *ḥērem* tiene en hebreo, interesa únicamente la que encierra un valor religioso. Ésta denota la «devoción» o «dedicación», y más técnica y concretamente «lo consagrado a Dios sin esperanza de rescate». Cuando algo o alguien era dedicado a Dios con *ḥērem* se convertía en «santo» y había de recibir la muerte[1]. En los idiomas modernos, tanto la voz como la idea de *ḥērem* suelen traducirse por → **anatema**.

[1] Lv 27,21.28-29; Nm 18,14; Dt 7,26; 13,15 y sigs., etc.

Bibl.: → Anatema.

J. CARRERAS

HERENCIA (heb. *gōrāl*, *ḥébel*, *yĕruššāh*; κλῆρος, κληρονομία; Vg. *hereditas*). Bien que se adquiere por la muerte de quien lo poseía en virtud del derecho de herencia consagrado por la costumbre o por la ley. El heredero se denomina *yōrēš*, de *yāraš*, «poseer», «heredar». Como quiera que toda la historia de Israel tiene como base un hecho esencialmente religioso: la vocación de Abraham para ser portador de las promesas divinas, tanto de orden material como espiritual, al tratar de las costumbres o leyes que regían el derecho hereditario en el pueblo elegido, es conveniente distinguir entre herencia legal y herencia religiosa.

I. Herencia legal. Es necesario señalar dos períodos: 1. época patriarcal; 2. legislación mosaica.

1. Época partiarcal. El derecho vigente era, en líneas generales, el del país de origen, importado por Abraham en la tierra de la promesa divina; de ahí la identidad, en muchos casos, de tradiciones jurídicas patriarcales con las de Babilonia, tal como se consigna en el clásico Código de Hammurabi, y que, a su vez, supone un derecho anterior, la ley de Ešnunna, recientemente descubierta. También es de notar que el derecho del padre entre los patriarcas era soberano, y ni siquiera la prioridad de nacimiento constituía un derecho estricto a la primogenitura, si mediaba una causa justa. Hechas estas observaciones, indicamos las normas generales que regían el derecho hereditario.

Existía, en primer término: *a*) El derecho de primogenitura, privilegio entre los terahítas, tanto en el orden económico como en el religioso. En su virtud, el mayor de los hijos recibe una bendición especial que le constituye jefe de la familia. Este derecho lo dividió Jacob entre José, a quien concedió la mejora del duplo, y Judá, a quien otorga la primacía, o prerrogativa principal del primogénito[1].

b) El hijo de la esposa recibe la herencia con exclusión de los de la concubina, a quienes se acostumbraba a hacer alguna donación; pero, si la concubina había sido reconocida como una esposa de segundo orden, sus hijos eran contados en el mismo rango que los de la esposa principal[2].

c) El padre conservaba el derecho de mejorar a uno de los hijos, aunque no con los bienes patrimoniales[3].

d) Las hijas eran excluidas de la herencia, disfrutaban los bienes de la nueva familia que formaban[4]; sin embargo la libertad del padre era plena a este respecto.

e) No existía la adopción propiamente dicha y hasta un esclavo podía heredar a su señor[5].

[1] Gn 48,5 y sigs.; 49,8-12. [2] Gn 25,5-6; 49,1-28. [3] Gn 49,22. [4] Gn 31,14. [5] Gn 15,2.

2. LEGISLACIÓN MOSAICA. Las leyes o instituciones que el legislador inspirado incorporó en su obra al quedar constituido Israel como nación, eran en gran parte las que existían ya en el pueblo, corregidas o vivificadas ahora por los principios de la revelación, porque si en todo el Próximo Oriente el factor religioso intervino en la redacción y promulgación de las leyes, con mayor razón debió acontecer en Israel, destinado a ser el pueblo de Dios. Deudor en sus instituciones a Babilonia durante la época patriarcal, Israel hubo de sufrir posteriormente la influencia de civilizaciones superiores, en particular del pueblo egipcio, con el que convivió tan largo tiempo. Abstracción hecha por lo tanto, de la idea religiosa que la informa, la legislación mosaica en esta materia no es original, sin que sea tarea fácil el apreciar hasta qué punto Moisés haya utilizado los códigos de otros pueblos, por cuanto las semejanzas no son de tal manera características, que no puedan explicarse, en la mayoría de los casos, por la existencia de costumbres o instituciones comunes.

3. NORMAS GENERALES. *a*) Sólo los hijos son normalmente herederos. Pero entre ellos, el primogénito, cualquiera que sea el rango de la madre o la consideración en que sea tenida, debe recibir doble parte de los bienes paternos[1]. Es probable que sólo se repartieran los bienes muebles, atribuyéndose al primogénito, sin dividirlas, la casa y las tierras del patrimonio.

b) A falta de varones, la herencia pasaba a la hija[2], que podía acrecentarla con nuevas propiedades[3].

c) La hija heredera debía casarse en su tribu; si el esposo era de otra tribu, entonces debía renunciar a su herencia[4].

d) A quien moría sin hijos ni hijas, le heredaban sus hermanos; en defecto de éstos, sus tíos paternos o parientes más próximos en la línea paterna[5].

e) El hijo ilegítimo, es decir, no nacido de esposa ni de concubina, era excluido de la herencia paterna; la benevolencia del padre podía asignarle algo en dinero y bienes muebles[6].

f) Las viudas no heredaban; debían sostenerse con los bienes de los hijos. Si resultaban insuficientes, debían volver a la casa paterna, si es que no contraían nuevas nupcias[7]. En la Ley se recomienda la justicia y la caridad para con las viudas y se les atribuye, como a los levitas, a los extranjeros y a los huérfanos, la décima de cada tercer año[8]. La historia de Judit deja entrever, sin embargo, que con el tiempo las costumbres se habían suavizado en favor de las viudas[9].

[1]Dt 21,17. [2]Nm 27,9. [3]Jos 15,18. [4]Nm 36,6.9. [5]Nm 27,8-11. [6]Jue 11,12. [7]Lv 22,13. [8]Éx 22,21; Dt 10,18-19; 26,12-13; 27,19. [9]Jdt 8,7; 16,24.

II. HERENCIA RELIGIOSA. Abraham fue objeto de las bendiciones de Dios y la persona en quien serían benditas todas las naciones de la tierra; las promesas divinas debían ser transmitidas a sus descendientes, el pueblo de Israel, «cuya era la adopción y la gloria, y la alianza y la legislación, y el culto y las promesas, cuyos son los patriarcas y de quienes, según la carne, procede Cristo»[1]. Todo este patrimonio religioso, cuyos primeros beneficiarios fueron los israelitas, completado y perfeccionado, debía ser el patrimonio de los cristianos y el fundamento de sus esperanzas.

1. HERENCIA MESIÁNICA. *a*) Entre todas las promesas divinas ocupa lugar preeminente la del Mesías, a quien se ordena toda la revelación y cuya figura y origen se van precisando paulatinamente a través de las profecías, hasta concretarse definitivamente la línea de su descendencia en la profecía de Nātān, en que Dios promete ese honor a la posteridad de David[2].

b) El pueblo de Israel es la herencia del Señor, su propiedad y pueblo particular. Como consecuencia de la alianza sellada con los patriarcas y renovada con sus descendientes, Yahweh consideró a Israel como su primogénito[3]. Y ese Israel, rescatado por Dios de la esclavitud de Egipto, constituía el tipo del nuevo Israel, herencia de Cristo adquirida para sí al precio de su sangre[4].

c) Mediante la redención, Cristo Jesús ha merecido para los fieles los bienes vislumbrados tan sólo en el AT, por cuanto por Él el Padre «los ha hecho capaces de participar de la herencia de los santos en el reino de la luz, los ha librado del poder de las tinieblas y trasladado al reino del Hijo de su amor, en quien tienen la redención y la remisión de los pecados»[5]. Hecho el cristiano participante de la naturaleza divina por la gracia, hijo, por tanto, de Dios y coheredero de Jesucristo, está llamado a participar en la herencia del Padre: la gracia en este mundo y la gloria inmarcesible en el otro.

[1]Rom 9,4-5. [2]2 Sm 7,12-16. [3]Éx 4,22. [4]1 Pe 1,18-19; 2,9. [5]Col 1,12-14.

Bibl.: H. LESÊTRE, *Héritage*, en *DB*, III, cols. 610-612. J. GUILLET, *Thèmes bibliques. L'héritage de Jahweh*, París 1954, págs. 196-199.

F. ÁLVAREZ

ḤÉREŠ («mudo»; cf. sudar. *ḥršn*; ár. *ḥarisun*; 'Αρές, 'Αρής; Vg. *carpentarius*). Levita cantor descendiente de ʾĀsāf, que habitó en Jerusalén después de la Cautividad babilónica[1]. Su genealogía no aparece citada en la lista paralela de Nehemías[2] (→ **Baqbaqqar**).

[1]1 Cr 9,15. [2]Cf. Neh 11,22.

Bibl.: NOTH, 534, pág. 228. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 99.

D. VIDAL

ḤERES. Nombre de tres lugares bíblicos:

1. Monte Ḥéres (heb. *hār ḥeres*, «monte de Horus», es decir, del Sol; ἐν τῷ ὄρει τῷ ὀστρακώδει; Vg. *in monte Hares*). Lugar posiblemente perteneciente a la tribu de Dan, mencionado con motivo de la precaria situación que tuvieron al principio las tribus septentrionales, y en el cual habitaron los amorreos[1]. Se la identifica con ʿĪr Šémes[2], llamada → **Bēt Šémeš** en otro pasaje[3]. Se identifica con Tell el-Rumeilah, a unos 3 km al sudoeste de ʿArtūf y sobre la carretera de Bāb el-Wād a Beit Ǧibrīn.

[1]Jue 1,35. [2]Jos 19,41. [3]Jos 15,10.

2. Subida de Ḥeres (heb. *mi-lĕ-maʿălēh he-ḥāres* (pausal); ἀπὸ ἐπάνωθεν τῆς παρατάξεως 'Αρές, ἀπὸ ἀναβάσεως 'Αρές [A]; Vg. *ante ortum solis*), citada en la

campaña de Gedeón en Transjordania[1]. Si bien el hebreo y los LXX lo toman como nombre propio, las versiones antiguas lo consideran como nombre común: Pĕšiṭtā', Teodoción (ἀπὸ ἀναβάσεως 'Αρές [u ὄρους), Símmaco (ἀπὸ ἀναβάσεως τῶν ὀρῶν) y Áquila (ἀπὸ ἀναβάσεως τῶν ὀρῶν). Se han propuesto como posibles identificaciones el-Haret, junto al Wādī Kafrinği o Dard el-Muekka.

[1] Jue 8,13.

3. Ciudad de Egipto, mencionada en Is 19,18, posiblemente idéntica a → 'Ōn, tal como lo han interpretado algunas versiones antiguas.

Bibl.: Abel, II, pág. 343. Simons, §§ 336 (3), 534, 535, 576. *Miqr.*, III, col. 304.

R. SÁNCHEZ

ḤÉRET. → **Yá'ar Ḥéret.**

HERI. Uno de los hijos del patriarca Gad. → **'Ērī.**

HERMA. Ciudad real cananea, que conquistó Josué, llamada en hebreo → **Ḥŏrmāh.**

HERMANO, HERMANA (heb. *'āḥ*, *'āḥōt*; ἀδελφός [-ή]; Vg. *frater*, *soror*). La familia hebrea, a pesar de las dificultades que encontró en la poligamia y el divorcio, fue una de las realidades más consistentes en la vida social del pueblo israelita a lo largo de su historia. Cuanto la humanidad es más arcaica y más primitivas son las formas de sociedad, la responsabilidad y derechos del individuo son menores, y cuenta sobre todo la familia, el clan, la tribu; en la misma proporción cuentan los vínculos familiares que protegen la vida del individuo en medio de una sociedad rudimentaria y semisalvaje. Ello explica en gran parte la fuerza y amplitud que presenta la terminología de la consanguinidad.

En el AT, los nombres «hermano», «hermana» significan fundamentalmente y en su sentido más vigoroso, los miembros nacidos de la misma pareja conyugal. La palabra de Dios a Caín fratricida tuvo sin duda resonancias trágicas en los oídos del hebreo: «La sangre de tu hermano está clamando a mí desde la tierra»[1]. Decir de un amigo que ama más que un hermano es elogiar al máximo su fidelidad y entrega en la amistad[2]. Son también hermanos los hermanastros, tanto paternos como uterinos, si bien parece que la fraternidad también materna suponía en la conciencia de todos una más fuerte vinculación familiar, una mayor proximidad de sangre[3].

Ahí acaba la propiedad semántica del vocablo. Pero el uso bíblico la amplía a significar los parientes más o menos cercanos, y por ello se llama hermanos a los tíos, sobrinos, etc.[4].

Y ya sin mediar grado alguno de consanguinidad, son hermanos los miembros de la misma tribu[5], y aun de las diversas ramas etnográficas que derivan de un tronco primitivo remoto y viven en el mismo territorio; los israelitas de las tribus geográficamente más distantes dentro del territorio egipcio o palestinense se sintieron siempre hermanos mutuamente[6]. También los pueblos así originados son hermanos entre sí[7]. Y basta la amistad entre individuos, ciudades y reinos aliados para llamarse hermanos con un sentimiento seguramente más fuerte que el de la mera simpatía política[8].

El vocablo ha superado ya las barreras de la sangre y pasa a designar conceptos más espirituales como la amistad y mutua benevolencia[9]. En boca de reyes o gobernantes, y hablando de otros colegas en la función rectora, hermano es apelativo diplomático, como en épocas recientes se llamarán «primos» en nuestras lenguas los nobles allegados al trono[10].

Era expresión de cariño empleada en el lenguaje de los enamorados y en las lamentaciones fúnebres[11]. En su máxima amplitud llegó a significar cualquier relación de proximidad, semejanza en el oficio, etc.[12]; aun referida a objetos inanimados, nuestra frase «uno y otro, una y otra» la decía el hebreo «hermano y hermano, hermana y hermana»[13].

Así, un lenguaje nacido de la carne y de la sangre llegó a calificar prácticamente todos los vínculos que pueden unir a los hombres entre sí, y aún incluso a las cosas. El NT aprovechará estas conquistas del lenguaje para las nuevas realidades del espíritu.

[1] Gn 4,8-10. [2] Prov 18,24. [3] Gn 20,12; 34,25; 44,20; Lv 18,9-11; 2 Sm 13,2-5, etc. [4] Gn 13,8; 14,16; 24,48.60; Job 42,22. [5] Nm 8,26; 16,10; 1 Sm 20,29; 2 Sm 19,13; Neh 3,1. [6] Éx 2,11; 4,18; Jue 14,3; Is 66,20; Neh 5,10. [7] Gn 9,25; 16,12; 25,18; Nm 20,14. [8] Os 2,3; Jer 3,7-8; Ez 16,46; 23,31. [9] 2 Sm 1,26; Job 6,5; Prov 17,17; Sal 35,14. [10] 1 Re 9,13; 20,32-33. [11] Cant 4,9-12; 5,1; Jer 22,18. [12] Job 17,14; 30,29; Prov 7,4; 18,9. [13] Gn 13,11; Éx 25,20; 37,9; Ez 1,9; 3,13.

En el NT persisten la nomenclatura y valoración de la fraternidad carnal y los evangelios recuerdan las parejas de hermanos que había entre los apóstoles (→ **Hermanos de Jesús**).

Junto a esa fraternidad de la carne y de la sangre que sigue contando en la nueva revelación, como todas las fuerzas naturales sanas, hay otros hermanos unidos por vínculos exclusivamente espirituales que en la mente de Jesús y de los autores inspirados no han de ser menos fuertes que los lazos de la consanguinidad.

Hermanos son los cirstianos entre sí (¡el calificativo aparece en los escritos paulinos unas 130 veces!) y el mensaje evangélico tiende a hacer realidad el ideal del salmista extasiado ante la concordia de los hermanos[1]. La hondura y fuerza de esta fraternidad arrancan del hecho mismo de la encarnación que, revelando el misterio consolador de la paternidad divina respecto de Jesús y de todos los creyentes (indirectamente de todos y cada uno de los hombres), ha establecido las bases de una actuación sobrenatural plena de concordia y buena voluntad mutua entre los discípulos de Jesús que es «el primogénito entre muchos hermanos»[2] dentro de la familia de Dios: «Ve a mis hermanos y diles: "Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios"»[3]. La fe e incorporación a Cristo crea no solamente una actitud de hermanos, por lo que hace al trato mutuo congruente (y en tal sentido, una nueva relación social y política), sino que va más dentro y produce la nueva realidad del nuevo parentesco espiritual: con la aceptación de la verdad «habéis purificado vuestras almas para una sincera caridad (εἰς φιλαδελφίαν, «amor de hermanos»), amaos entrañablemente unos a otros como quienes han sido engendrados, no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la pala-

bra viva y permanente de Dios»[4]. El hombre nuevo, la nueva criatura es también «animal social» con leyes sobrenaturales, análogas a las exigencias de la naturaleza por lo que hace a la vida de relación.

En la economía del AT podían los hombres dar culto a Dios, haciéndose la guerra y matando a los hombres — al menos como castigo los que no eran del pueblo elegido —, de ello es buena y terrible prueba la existencia del *ḥērem* o → **anatema**, precisamente porque la fraternidad no salía de los límites naturales del clan, tribu o pueblo o de la mera simpatía; pero ahora las cosas han cambiado y la fraternidad del espíritu obliga a un amor universal hondo, sentido y desinteresado que es el amor, la caridad cristiana; y el perdón del hermano ofensor es obligación anterior al culto divino[5]; y el amor al hermano es la prueba de toque del verdadero amor de Dios[6], de tal modo que quien no ama al hermano tampoco ama a Dios, aunque pretenda afirmarlo.

Conforme a esta doctrina evangélica, el epíteto más frecuente de hermano es «amado», y en algún caso «fiel»[7], al que debemos amar y de quien podemos fiarnos; por ello se comprende la amargura de Pablo cuando habla del contrasentido de los «falsos hermanos»[8], que es tanto como cristianos traidores a su más santo compromiso religioso y social de amar a sus hermanos en Cristo que son los hijos de Dios.

El amor al semejante que es ley natural y que ya valoraron los autores sapienciales ha sido reforzado en la revelación de Jesús por los nuevos vínculos de fraternidad espiritual, nacidos de la común filiación divina.

[1] Sal 133,1. [2] Rom 8,29. [3] Jn 20,17; cf. Mt 28,10. [4] 1 Pe 1,22-23 [5] Cf. Mt 5,23-24. [6] 1 Jn 2,9-12. [7] Cf. Col. 4,9; 1 Tim 6,2; 1 Pe 5,12 [8] Gál 12,4-5.

Bibl.: H. F. von Soden, ἀδελφός, en *ThW*, I, págs. 144-146. A. Négrier y L. Léon-Dufour, *Frère*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 403-407.

C. Gancho

HERMANOS DE JESÚS. Dos puntos deben distinguirse en este tema: 1, la perpetua virginidad de María y, por tanto, que los llamados hermanos del Señor no eran hijos de María; y 2, el carácter preciso del parentesco que unía a Jesús con los llamados «sus hermanos».

1. Perpetua virginidad de María. *a*) Este punto es para todo católico un dogma de fe. Tal es la conclusión a que nos lleva la SE confirmada por la tradición y sancionada por el magisterio infalible de la Iglesia. Esta creencia se manifiesta ya en el *Símbolo apostólico*, que llama a María ἀειπαρθένος, «siempre virgen», y reacciona vigorosamente cuando a fines del siglo IV se inicia la controversia sobre la perpetua virginidad de María. La Escritura, en efecto, no sólo no ofrece fundamento alguno, como afirmaba ya san Jerónimo al combatir a Helvidio, para negar la creencia tradicional sobre la perpetua virginidad de la Madre de Jesús, sino que contiene pruebas suficientes para afirmarla. Tales son: *a*) Las palabras de María al ángel: «¿Cómo será eso, pues no conozco varón?»[1], no se comprenden si no expresan, además del estado de virginidad, la voluntad de perseverancia en él. La frase «no conozco varón» se refiere no sólo al presente, sino también al futuro, manifestando un propósito para el porvenir. Ésta es la alternativa que presenta: o un absurdo, o el voto de virginidad. Lo decía san Agustín: «Si hubiera estado dispuesta a conocer, no se hubiera admirado; esa admiración es prueba del propósito»[A].

b) Jesús es llamado por sus conciudadanos el hijo de María[2], y nunca los llamados hermanos del Señor son nombrados de ese modo; luego Jesús fue hijo único.

c) Jesús al morir confía su Madre a Juan[3]; si Jesús hubiera tenido otros hermanos o hermanas, no hubiera procedido, sin duda, de ese modo.

d) El proceder de los llamados hermanos de Jesús es ciertamente el de los hermanos mayores respecto de los más jóvenes[4]; pero sabemos que Jesús era el primogénito de María[5].

Por otra parte, no existe ningún texto bíblico que contradiga la tesis católica, como lo demostró ya san Jerónimo, al refutar eficazmente los pasajes aducidos por Helvidio y Joviniano. El término ἀδελφός en primer lugar, empleado por los evangelistas para designar a los hermanos del Señor, no crea dificultad alguna a quien no ignora la amplia significación que la palabra «hermano» tiene en las lenguas semíticas. Si en griego clásico designa más bien al hermano uterino, en los LXX y en el NT corresponde al hebreo *ʾāḥ* que no es empleado tan sólo para señalar a los hermanos propiamente dichos, a los medio hermanos, sino también a los parientes en general y aun a los simples compatriotas[6]. La razón es obvia: no teniendo el hebreo un vocablo propio para nombrar a los primos, se impone el empleo de la palabra «hermano» para designar esos parientes.

Tampoco el término πρωτότοκος[7] implica que María tuviera otros hijos; afirma tan sólo que Jesús fue su primer hijo y debía, según la Ley[8], ser presentado al Señor en el Templo. Quien conozca el valor ritual del término *bĕkōr*, no puede ver en su empleo ninguna dificultad contra la virginidad de María. San Lucas, que ha tenido especial interés en declarar la concepción virginal de Jesús, sabía muy bien, al usar esa expresión, que ninguno de los lectores de su evangelio la interpretaría torcidamente. Primogénito, en el lenguaje bíblico, es el que abre el seno materno y en esta significación primaria se prescinde de que sigan o no otros hermanos. Así lo confirma el hallazgo en Tell el-Yehūdiyah de una inscripción judía datada, según parece, en el año 5 a. C. Es el epitafio de una joven esposa, de nombre Arsínoe, a quien el primer parto costó la vida. La inscripción pone en boca de la difunta estas palabras: «...el Destino me condujo al término de la vida entre el llanto del hijo primogénito»[B]. Este primogénito fue, evidentemente, también unigénito como Jesús.

[A] Agustín, *Serm.*, 225. [B] Fue publicada por C. C. Edgar, en *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 22 (1922), págs. 7-16 y comentada por F. Frey, en *Bibl* (1930), págs. 385-390.

[1] Lc 1,34. [2] Mc 6,3. [3] Jn 19,26-27. [4] Mc 3,21.31; 6,3; Jn 7,3. [5] Lc 2,7.23. [6] Cf. Gn 37,15; 13,8; 29,12.15; Lv 10,4; 2 Re 10,13; 1 Cr 23,21-22. [7] Lc 2,7. [8] Éx 34,19; 13,2 y sigs.; Nm 8,15 y sigs.

2. Parentesco de Jesús con los llamados hermanos. Excluido que los llamados hermanos del Señor

fueran hijos de María, el carácter preciso de su parentesco con Jesús no puede determinarse[1]. No existiendo ningún dato dogmático propiamente dicho, ni una tradición histórica uniforme y constante, los exegetas tienen amplia libertad para opinar en esta materia, punto, por lo demás, de muy relativa importancia. Parece que los hermanos del Señor no eran sus medio-hermanos, como hijos de un matrimonio precedente de san José. Esta hipótesis, fundada en los apócrifos y adoptada por buen número de Padres, fue rechazada por san Jerónimo y lo es también en la actualidad por la mayoría de los intérpretes católicos; no encuentra base en el evangelio y cada día es más común la creencia sobre la virginidad de san José. Para san Jerónimo, los hermanos del Señor eran primos, como nacidos de una hermana de la Santísima Virgen, como parece desprenderse de san Juan[2]. Marcos y Lucas la llaman a esta hermana María, madre de Santiago[3] y Mateo, madre de Santiago y de José[4]. Es la misma que san Juan llama María de Cleofás. Hoy se cree que más bien era prima de la Santísima Virgen. Evidentemente, en cualquiera de estas hipótesis, Santiago, José, Judas y Simón, los llamados hermanos del Señor, eran tan sólo sus primos (→ **Virginidad de María**).

[1]Cf. Mt 12,46; 13,55; Mc 3,31; 6,3; Lc 8,19; Jn 2,12; 7,5; Act 1,14; 1 Cr 9,5. [2]Jn 19,25. [3]Mc 16,1; Lc 24,10. [4]Mt 27,56.

F. ÁLVAREZ

HERMAS (Ἑρμᾶς, et. → **Hermes**; Vg. *Hermas*). Cristiano de Roma, a quien san Pablo saluda en la epístola a los Romanos[1]. No se sabe de él más que el nombre y se ignora si el apóstol había tenido trato directo con él o si le conocía únicamente por referencia. Algunos escritores eclesiásticos (Tertuliano, Orígenes, san Ireneo, etc.) creyeron que se le debía el libro *El Pastor* de Hermas; pero el fragmento de Muratori atestigua que el autor fue hermano del papa Pío I (*ca* 140-155). El *Martirologio Romano* conmemora al Hermas de la epístola el día 9 de mayo.

[1]Rom 16,14.

Bibl.: A. VIARD, *Épître aux Romains*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, pág. 157.

J. A. PALACIOS

HERMAS. Escritor cristiano del siglo II. → **Padres de la Iglesia.**

HERMENÉUTICA (ἑρμηνευτική). Palabra griega derivada de ἑρμηνεύειν, ἑρμηνεύς, «interpretar», «intérprete» (cf. Ἑρμῆς, el dios mensajero) equivalente a «interpretativa» (arte o ciencia). Realmente es aquella disciplina mental que intenta lograr el sentido de un escrito, y en concreto, la ciencia que investiga el contenido ideológico de las SE.

Ya a primera vista se intuye la necesidad de tal ciencia auxiliar, dado que el objeto que investiga las enseñanzas de la Biblia no es evidente a cualquier lector profano sino en los escuetos puntos esenciales de su mensaje. Pero muchos extremos exigen estudio para su comprensión.

La hermenéutica es necesaria sin más, porque la Biblia es difícil, con dificultades que derivan de la mentalidad de los autores que la escribieron bien diversa, por cierto, de la nuestra, dado el ambiente y tiempo en que escribieron tan diferentes de los nuestros. Todo libro antiguo requiere una interpretación, máxime cuando se trata de lenguas tan dispares de la nuestra y de ideología no menos extraña.

Además se trata del libro religioso más trascendental para la humanidad, y por ello todos los esfuerzos por captar sus enseñanzas del modo más exhaustivo siempre estarán bien empleados. Es por eso que desde los orígenes de la Iglesia, y aun antes en el pueblo judío, nunca han faltado intérpretes de los libros santos.

El fruto y meta del quehacer hermenéutico es la → **exégesis** o interpretación acertada de las doctrinas bíblicas.

La ciencia hermenéutica comprende tres funciones esenciales: *a*) Establecer los sentidos que se encuentran en la Biblia, función que se denomina, con la terminología técnica del griego, *noemática* (νοῦς, «inteligencia»; νόημα, «interlección»). *b*) Hallar en cada pasaje el sentido propio del mismo es la *heurística* (εὑρίσκειν, «encontrar»), y por fin *c*) saber proponer tal sentido de modo adecuado a la verdad, es la *proforística* (προφέρειν, «mostrar», «presentar»).

De las variadísimas divisiones que a lo largo de la historia de la exégesis se han hecho, es preciso retener que hablando con toda propiedad no hay más que un sentido estrictamente bíblico y es el sentido literal, que viene indicado por medio de la palabra bíblica debidamente enmarcada en su contexto y en su género literario propios. De ahí que el sentido literal se logre simplemente con el diccionario hebreo (arameo) y griego; el sentido vivo no se alcanza con el mecanismo muerto de juntar la significación de palabras aisladas. Una misma palabra, idéntica frase gramatical tiene sentido diverso según el contexto y en conformidad con el género literario en que se encuentra; piénsese, por ejemplo, en las parábolas, en las alegorías donde el sentido literal no es el que dan las palabras materialmente tomadas, sino justamente el que encubren bajo la imagen y sugerencias de la descripción figurada.

Ese sentido literal, bíblico y por lo mismo inspirado e intentado por Dios y por el autor humano, es la meta imprescindible de la hermenéutica científica y seria y a él deben tender todos los esfuerzos del intérprete honrado y sincero.

Tal sentido hay que encontrarlo siempre y en todos los pasajes, porque no se concibe un texto bíblico que carezca de él y en cada caso — aunque históricamente haya habido divergentes sentencias sobre el particular — no hay más que uno auténtico y original.

Sentido típico es el que viene expresado por una figura o tipo real o literario, supuesto que Dios y el hagiógrafo han intentado dotar a tales tipos de una significación específica y además haya quedado consignada en la Biblia por escrito — pues que de otro modo su sentido, aunque típico, no sería bíblico —. Se le ha llamado en la historia de la exégesis *espiritual* o *místico*.

En la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII se dice, acerca de su existencia, que no puede excluírsele totalmente de la SE, pues que los dichos y hechos pretéritos del AT fueron tan sapientísimamente or-

denados y dispuestos por Dios para que significasen de modo espiritual lo que había de acaecer en la alianza de gracia (DENZ, n.º 637). De todos modos, su valor apologético es difícil que sea eficaz precisamente en razón de la dificultad para precisarlo.

¿Cómo puede llevarse a feliz término una labor hermenéutica acertada y fecunda? En la mencionada encíclica pontificia están condensadas las ciencias de las que puede y debe ayudarse el exegeta. Resumimos: conocimiento profundo de las lenguas originales de los libros sagrados, reforzado y completado con el de las lenguas gemelas del antiguo Próximo Oriente; atención a los hallazgos arqueológicos cada día más abundantes y que tanto ilustran al mundo bíblico, por lo que a legislación, arte, costumbres, etc., se refiere; precisión de los géneros literarios de la antigüedad acerca de la historia, la poesía, etc.; y no perder nunca de vista que se trata de libros inspirados por Dios, que no pueden estar en contradicción con los dogmas de la fe cristiana, y con docilidad siempre a la autoridad competente de la Iglesia, a quien se ha confiado la interpretación auténtica de las SE.

Y, por fin, algo que no es exclusivo de la exégesis bíblica, pero que también en ella es primordial: una constante y esmerada atención al contexto, tanto próximo (capítulo, sección) como remoto (características de la obra, del autor si tiene otros escritos) que enmarca y delimita los pasajes y términos aislados.

Estatuilla de Hermes crióforo procedente de Siria. Siglos I-III D.C. (Foto Museo del Louvre)



Privada de estos requisitos, la exégesis correría siempre el riesgo de ser arbitraria sin más probabilidades de éxito que la intuición casual sobre la que no puede ni debe cabalgar una labor científica y sensata.

Bibl.: Todas las introducciones generales a la Biblia. R. CORNELY - A. MERK, *Introductionis in Sacrae Scripturae libros compendium*, 10.ª ed., París 1929. P. CRUVEILHIER, *Herméneutique Sacrée*, en *DBS*, III, cols. 1482-1524. A. ROBERT - A. TRICOT, *Initiation Biblique*, 2.ª ed., París 1948. A. GIL ULECIA, *Introducción general a la Sagrada Biblia*, Madrid 1950. A. ROBERT - A. TRICOT, *Institutionis Biblicae*, I, 6.ª ed., Roma 1951. S. MUÑOZ IGLESIAS, en DocB, Madrid 1955.

C. GANCHO

HERMES ('Ερμῆς; Vg. *Hermes*). Nombre citado en dos ocasiones en el NT:

1. Dios griego, llamado Mercurio en Roma, con el que los naturales de Listra confundieron a san Pablo tras el milagro del tullido[1].

2. Cristiano de Roma a quien san Pablo envía saludos en la epístola a los Romanos[2]. No se sabe de él más que el nombre.

[1]Act 14,12. [2]Rom 16,14.

Bibl.: A, VIARD, *Épître aux Romains*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, pág. 157.

M. D. RIEROLA

HERMÓGENES ('Ερμογένης, «nacido de Hermes»; Vg. *Hermogenes*). Cristiano de la provincia romana de Asia, probablemente de Éfeso, que se apartó de san Pablo[1]. Quizá se trató más de una defección de carácter personal, de alejamiento del apóstol o de incumplimiento de un compromiso, que de una apostasía propiamente dicha. En los apócrifos *Hechos de Pablo*, Hermógenes reaparece junto a Demas (en 2 Tim 1,15 se le menciona al mismo tiempo que a Figelo), y tiene la función de traidor.

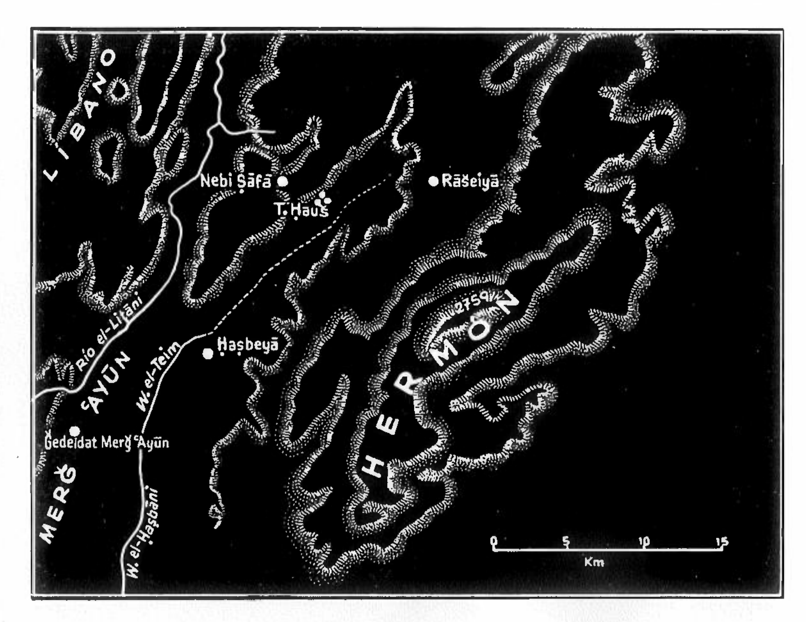
[1]2 Tim 1,15.

Bibl.: G. BARDY, *Épîtres Pastorales*, en *La Sainte Bible*, XII, París 1951, pág. 236.

D. VIDAL

HERMÓN (heb. *ḥermōn*; am. *šariana*; as. *saniru*; 'Αερμών; Vg. *Hermon*). Macizo montañoso situado al sursudeste del Antilíbano, del cual lo separa un profundo y extenso valle. Es una sierra en forma de sector de círculo que se prolonga de nordeste a suroeste en un recorrido de unos 30 km de cara al sudeste como su centro. Antiguamente esta sierra era conocida por los amorreos con el nombre Šĕnīr y a su vez los sidonios la denominaban Śaryōn o Śiryōn[1], que significa «coraza», debido probablemente a su configuración externa. Hoy sin embargo, es llamada por los árabes Ğebel el-Šeiḫ («monte del anciano»), tal vez porque sus cimas cubiertas de nieve gran parte del año, evocan la visión de una cabeza cubierta de canas o, más bien, con referencia al nombre de un conocido santón del Islam.

Situada en medio del territorio siropalestino, el ojo del observador situado en la más alta de sus tres cumbres principales (2759 m sobre el Mediterráneo) abarca un panorama extensísimo: desde Tiro hasta el Carmelo, los montes de Galilea y Samaría, el lago del Tiberíades



Mapa con el macizo montañoso del Hermón situado en medio de territorio siropalestino

hasta el mar Muerto, las estepas de la Transjordania y la región de los drusos.

En los libros históricos de la Biblia es citado como límite nordeste de Palestina, entre ésta y los territorios de Basán y la media tribu de Manasés oriental[2]; en los poéticos constituye una fuente de inspiración. Así en Sal 89,13, el Tabor y el Hermón exultan al oír el nombre de Dios; en Sal 133,3, se celebran los efectos de la caridad fraterna, semejante al rocío del Hermón; en Cant 4,8, su belleza es asociada a la de los montes de Amanus y Šēnīr.

Una sierra tan notable que con sus caudalosos manantiales comunica la vida a numerosos poblados y aun a la ciudad de Damasco, regada por el Parpar, su río principal, no podía pasar inadvertida a los cananeos sin hacer de ella uno de los principales centros de culto a Báʿal. Esta sola circunstancia permitiría suponerlo, si no nos fuese indicado por su nombre mismo. *Ḥermōn*, derivado de la raíz *ḥāram* (en hifʿil, «dedicar», «consagrar») y, sobre todo, por el de Báʿal Ḥermōn, con que es designada en Jue 3,3 y 1Cr 5,23 una de sus localidades contiguas. Seguramente los romanos continuaron la

El majestuoso monte Hermón en donde la nieve perdura todo el año, fue el límite septentrional de las conquistas de Israel. Aparece como frecuente motivo de inspiración en la poesía hebrea. (Foto *Orient Press*)



Ruinas de un templo en la cumbre del Hermón. El recinto sagrado recibe actualmente el nombre de Qaṣr ʿAntar. (Foto Monasterio de Montserrat)

tradición, que consideraba la montaña como sagrada, cuando en su cumbre y en el sitio en el cual desde los tiempos antiguos había sido excavada una concavidad en forma en embudo, en vista de practicar allí el rito conocido con el vocablo *yārad*, o sea «descender (al manantial)», levantaron un templo con un recinto sagrado, hoy en ruinas, llamado Qašr ʿAntar. Una reflexión semejante suscitan asimismo los restos de tantos otros templos que, como el de Hibbāriyah, rodean el pie de la montaña sagrada, testimonio elocuente del culto intenso que antiguamente era allí tributado a falsas divinidades.

[1]Dt 3,9. [2]Dt 3,8; Jos 12,1.

Bibl.: A. LEGENDRE, en *DB*, III, cols. 633-637. ABEL, I, págs. 347-349. B. UBACH, *Biblia de Montserrat, Illustració*, III, págs. 234-237. B. BAGATTI, en *ECatt*, VI, col. 1419.

B. UBACH

ḤERMŌNĪM («los Hermones»; ʼΕρμωνιείμ; Vg. *Hermoniim*). El nombre, que para algunos denota a los oriundos o habitantes del monte Hermón, es un plural del nombre de esta montaña, indicando: *a*) todas las grandes montañas, de la misma manera que se dice colectivamente los Pirineos o los Alpes; o *b*) las diferentes cimas del Hermón.

Sal 42,7.

Bibl.: E. PANNIER - H. RENARD, *Les Psaumes*, en *La Sainte Bible*, V, París 1950, pág. 257. É. DHORME, en *BP*, II, pág. 984, n. 7.

J. A. PALACIOS

HERODES I (ʽΗρῴδης, ʽΗρῷδης; Vg. *Herodes*). Herodes, denominado «el grande», fue rey de Palestina desde el año 40 al 4 A.C. De origen idumeo y, por lo tanto, de estirpe propiamente no judía, era hijo del famoso Antípater, valido omnipotente durante el reinado de Hircano II. Herodes nació probablemente el año 74 A.C., y a los veinticinco años ya su padre le había encomendado el gobierno de Galilea. Allí desarrolló una campaña de pacificación del país, extirpando los brotes de nacionalismo antirromano. Entre sus primeras víctimas, se encuentra un tal Ezequías, jefe de una banda de insurrectos. El sanedrín llamó a Herodes para pedirle cuentas de su violenta actuación, pero éste, valiéndose del apoyo que le prestaba el gobernador romano de Siria, consiguió escapar. Entonces ocupó el cargo de gobernador de Celesiria.

En el año 43 A.C., Antípater moría envenenado. Herodes consiguió descubrir y dar muerte al asesino. un tal Malco. Desde entonces, prácticamente sustituyó a su padre en la misión de gobierno y tutela del impotente rey Hircano. En efecto, a partir de este momento, y a pesar de haber sido antes amigo y partidario de Casio, uno de los asesinos de César, Herodes comienza a fomentar la amistad personal con Marco Antonio, para lo cual no duda en trasladarse al Asia Menor, con el fin de hablar personalmente con él. Antonio termina por conceder el título de tetrarca de Judea a Herodes y a su hermano Fasael.



EL REINO DE
HERODES EL GRANDE
SIGNOS
Limites del reino
Id. de región
Id. de ciudad y de toparquía
ESCALA
0 10 20 30 40 50
Kilómetros
MAR
MEDITERRÁNEO
PROVINCIA DE SIRIA
CORDILLERA DEL LIBA
ITUREA
HERMÓN
ABILENE
SIRIA
Calcis
Abila
Sidón
DAMASCO
Sarepta
Río el-Liṭāni
Tiro
Paneas
PANEAS
Kedasa
ULATA
Fena
Acraba
TRACONITIDE
Lago el-Hūleh
ALTA
Giscala
GALILEA
ALTA
Seleucía
Maagga
Soganè
GAULANITIDE
BATANEA
Rofana
Baca
Corozaín
Ptolemaida
(Acre)
PTOLEMAIS
Jotapata
BAJA
BAJA
Gamala
L. DE GENESARET
Magdala
HIPPOS
Canata
Séforis
Caná
GALILEA
Hippos
ABILA
Dión
Kerak-Canata
M. Carmelo
Besara
Gaba
Nazaret
M. Tabor
Río Qišon
GADARA
Abila
DION
Adra
AURANÍTIDE
DORA
Exalot
Naín
GRAN
Gadara
Doro
W. el-'Arab
Capitolias
LLANURA
Cesarea
CESAREA
Esdrela
ESCITÓPOLIS
Arbela
Escitópolis
PELLA
NARBATENE
Ginae
Pella
Rabat
Wādī Iskanderūnah
GERASA
Gerasa
JORDÁN
Sebaste
Sicar
Amatonte
Siquem
APOLONIA
ANTIPATRIS
SAMARIA
PEREA
DECÁPOLIS
Apolonia
Coree
Río Yabboq
Antipatris
Acrabata
N. el-'Auǧā
ACRABATA
Joppe
Alexandreion
JOPPE
Zía
Gadara
FILADELFIA
TAMNA
Fasaelis
Lidda
Tamna
Gofna
Efraim
Arquelais
Filadelfia
LIDDA
GOFNA
JERICÓ
Puerto
Dok
Betenabris
JAMNIA
Gazara
Jamnia
Emaus
Jericó
Esbus
EMAÚS
JERUSALÉN
Betramta
REINO DE LOS NABATEOS
Puerto
AZOTO
Rubin
ORINE
Madaba
Azoto
JUDEA
Ascalón
Pelle
Belén
Hircania
ASCALÓN
BETLETEFE
Herodium
MAR MUERTO
(Lacus asphaltites)
Callirroe
Betsur
HERODIUM
Maqueronte
Wādī el-Hesī
Marisa
Hebrón
Antedón
GAZA
Puerto
Gaza
ENGADDI
Adora
Río Arnón
IDUMEA
Engaddi
W. Gazzan
Orda
En Rimmon
Jatira
Masada
RAFIA
Arad
Rafia
Bersabee
Rabbat Moab
Charakmoba
Aroer
Elusa
Tamara
Zoara
W. el-Hesa
Aina
Mampsis
Afra
Auja
Subaita
Eboda
WĀDĪ EL-'ARABAH
W. el-'Arīš

Pero frente a la ambición de Herodes y a la indolencia de Hircano, se levantaba un enemigo infatigable de ambos, Antígono, hijo del famoso Aristóbulo, un viejo pretendiente del trono de Israel.

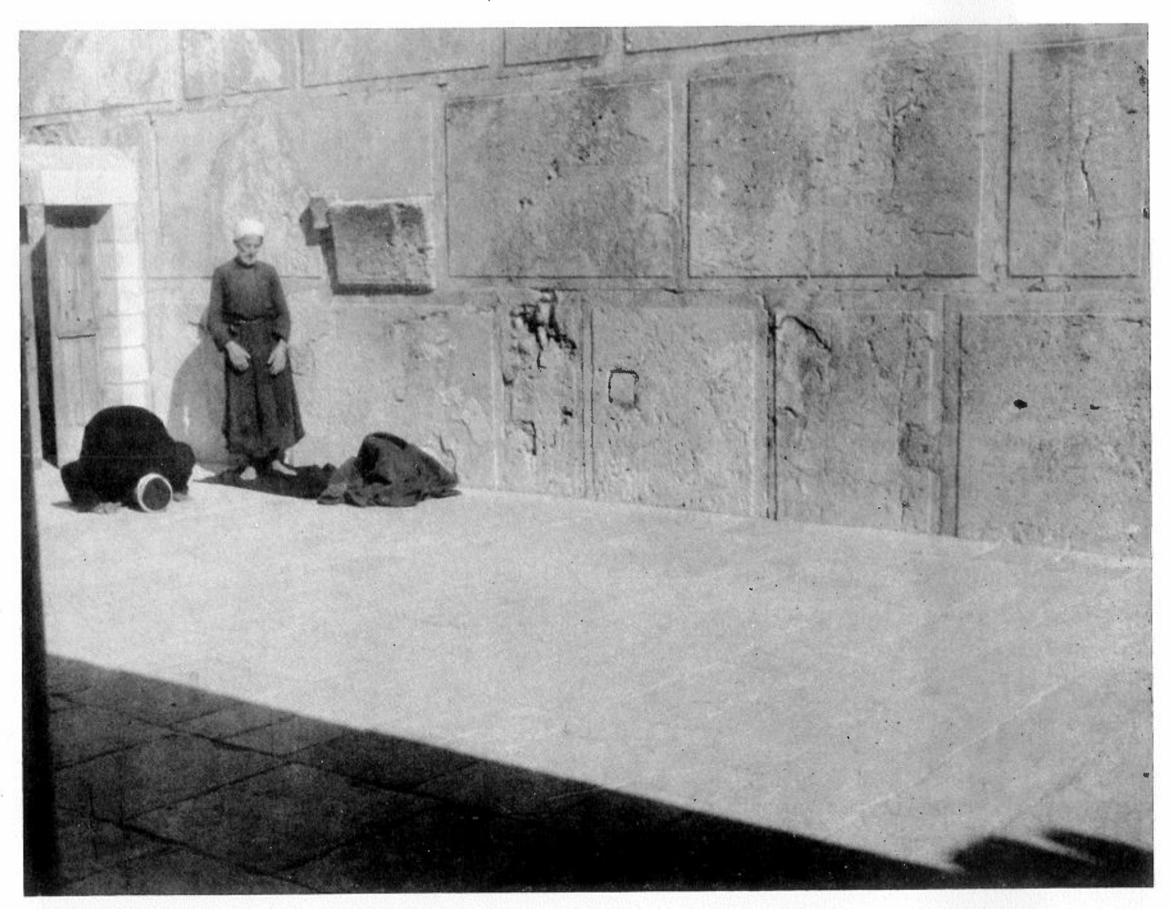
Por aquellas fechas, la política romana del Oriente Medio sufría una seria crisis. Los supervivientes del anticesarismo se habían aliado a los partos, que en el apogeo de su poderío militar avanzaban triunfantes, poniendo en fuga a las legiones romanas, Antígono se alió con los partos, que invadieron Palestina, y éstos le concedieron el título de «rey de los Judíos». A su entrada en Jerusalén, Antígono mutiló bárbaramente a Hircano, inhabilitándole así para desempeñar el cargo de sumo sacerdote.

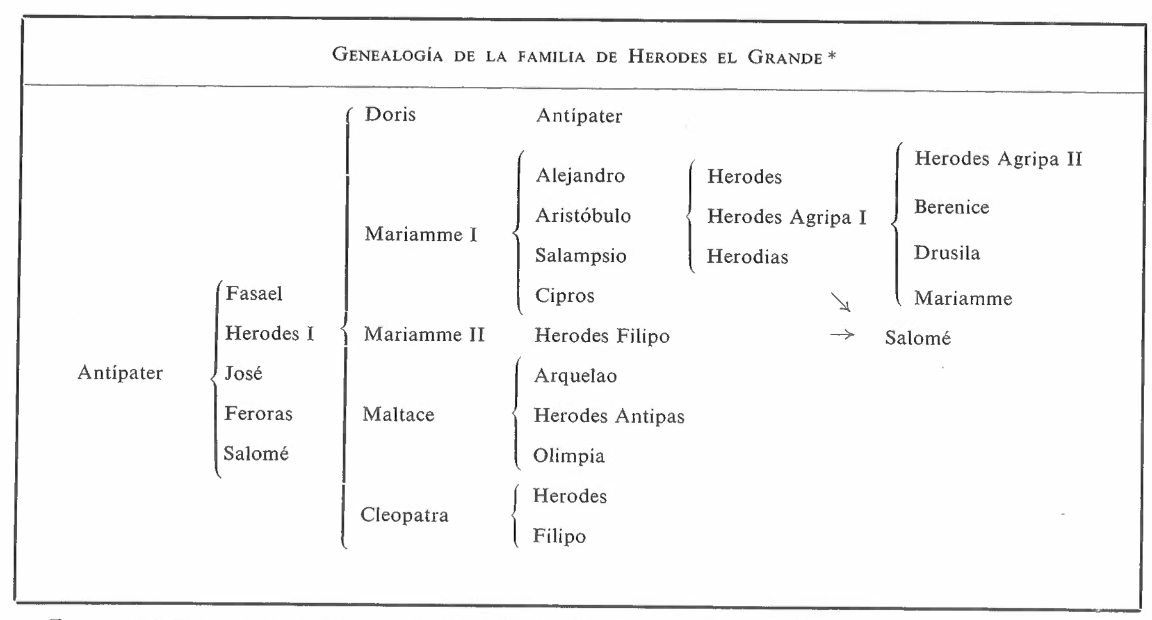
Mientras tanto, Herodes, que había conseguido huir, se dirigió a Roma y allí hizo un pacto con los dueños del imperio, los triunviros Octavio y Antonio, quienes le concedieron el título del rey y le invistieron de toda clase de poderes para arreglar definitivamente la cuestión de Palestina. Herodes, a su llegada a Oriente, reunió un ejército, con quien colaboraban las legiones romanas, y después de vencer numerosos obstáculos, sobre todo por parte de los nacionalistas judíos que no veían con buenos ojos a un monarca de origen extranjero, consiguió sitiar y apoderarse de Jerusalén. Para asegurar su posición entre los judíos, se emparentó con la familia real de los asmoneos, casándose con la bella Mariamme, nieta del viejo rey Hircano. Más tarde consiguió de Antonio que se aplicara la pena de muerte a Antígono, y de esta forma quedó dueño absoluto de la situación. Corría el año 37 antes de nuestra era.

La pasión dominante del nuevo rey era la ambición de poder, a la que unía un recelo feroz contra todo aquel capaz de hacerle sombra y sobre el que pudiera recaer la más leve sospecha, y en fin, una crueldad tal como se han conocido pocos casos en la historia. Tenía la inseguridad y el complejo de quien ocupa un cargo que no le pertenece y esto costó muy caro a todos aquellos que rodeaban al rey y que fueron, uno a uno, sucumbiendo a sus manos.

Las primeras víctimas fueron una enorme cantidad de judíos aristócratas, sacerdotes y personas principales de la nación, acusados de ser partidarios del régimen de Antígono. La segunda víctima fue el joven Aristóbulo, hermano de Mariamme y, por lo tanto, cuñado suyo. Siendo el único superviviente de la familia asmonea que podía aspirar al trono, podía constituir un serio peligro para el futuro. Por otra parte, se había enterado

Hebrón. Detalle de los muros del Ḥarām el-Ḫalīl, con sus grandes bloques de piedra de clarísimo aparejo herodiano. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)





GENEALOGÍA DE LA FAMILIA DE HERODES EL GRANDE *

* En esta genealogía no constan más que las mujeres de Herodes I que tuvieron descendencia.

que la madre de Aristóbulo, Alejandra, había comenzado a intrigar en este sentido. A pesar de ello, el rey se vio obligado a nombrarle sumo sacerdote, aun teniendo en cuenta sus cortos años, pues Hircano, a quien había hecho venir de su destierro de Babilonia, adonde había sido conducido por los invasores partos, estaba ya incapacitado para desempeñar tal cargo, y Ananel, el actual sumo sacerdote, carecía del debido prestigio ante el pueblo. Los judíos se hallaban contentos con el nuevo nombramiento y miraban con buenos ojos al joven Aristóbulo, poniendo en él sus esperanzas; por eso Herodes se decidió a suprimirle de la escena lo antes posible. Estando la familia real en su residencia veraniega de Jericó y hallándose nadando el joven en una de las piscinas, los bañeros que le instruían en el deporte consiguieron ahogarle, cumpliendo así órdenes superiores. Herodes se hizo el sorprendido y fue el primer en llorar y lamentar el «inesperado accidente de su cuñado».

Alejandra desde entonces prosiguió con más fuerza su oculta lucha contra el monarca, para lo cual no dudó en unirse a Cleopatra, la reina de Egipto, a quien le interesaba extender sus dominios sobre Palestina. Todo esto creó una situación violenta para Herodes frente el amante de Cleopatra, Marco Antonio. El rey se presentó al triunviro en Laodicea, con el fin de exponerle sus excusas.

A su vuelta a Jerusalén dio muerte a un tío y cuñado suyo, José, a quien había nombrado regente durante su ausencia. La razón fueron unos celos infundados respecto a las relaciones entre éste y Mariamme. Por entonces, Cleopatra, aprovechando un viaje a Palestina, trató de fascinar a Herodes con su belleza, sin duda con ánimo de acusarle después ante Antonio. Pero Herodes, que amaba con delirio a Mariamme y además poseía una clara intuición capaz de penetrar en el sentido político de todos los acontecimientos, rechazó las sugestiones de la reina egipcia. Entonces ocurrió algo de vital importancia en la historia de Herodes. Comenzaron la disensiones y luchas entre Octavio y Antonio, y la supremacía y triunfos del primero, lo que suponía una verdadera crisis para el rey, viejo amigo de Antonio. Entonces, y adelantándose a los acontecimientos, se dirigió a Rodas, donde se encontraba Octavio, y allí, mediante su habilidad personal, consiguió atraerse la amistad del nuevo emperador. A su vuelta a Palestina, y por causas iguales a las anteriormente reseñadas después de llegar de Laodicea, Herodes hizo matar, no sólo a Soemo, a quien había confiado la custodia de las reinas, sino hasta la propia esposa Mariamme y a su suegra Alejandra. La falta de Mariamme produjo tal desequilibrio en la vida del monarca, que estuvo a punto de perder la razón. No obstante, los crímenes se sucedieron, y esta vez le tocó la muerte a su cuñado Kostobar.

A partir de este momento, comienza una etapa más tranquila en la vida de Herodes. Prosigue su campaña de adulación a Octavio Augusto, a quien dedica templos y ciudades en toda Palestina. Es una época de gran actividad constructora. Herodes moderniza las ciudades de su reino, hace importantes obras de defensa, construye puertos. Uno de los trabajos cumbres de esta época de prosperidad es la reedificación del Templo de Jerusalén, obra verdaderamente colosal, que supera en belleza y esplendor a la primitiva construcción de Salomón. El nuevo Templo fue inaugurado el año 10 A.C.

Para esta fecha habían comenzado de nuevo las preocupaciones familiares. Los dos hijos de Herodes y Mariamme, Alejandro y Aristóbulo, que educados en Roma gozaban de la amistad personal del emperador, comenzaron a darse cuenta de la trágica y cruel vida de su padre. Tal vez se sentían más cerca de su difunta

madre Mariamme. Tan pronto como esto llegó a los oídos de Herodes, produjo en él un desasosiego tal que no paró hasta conseguir asesinarlos, cosa que le resultó muy difícil, especialmente por el aprecio en que los tenía Augusto. Pero no escatimó para conseguir su intento medios de ninguna clase. Frente a ellos puso la figura, hasta entonces prácticamente desconocida, de otro hijo suyo, Antípater, que no lo era de Mariamme. Más aún, fue a la misma Roma para convencer a Augusto, poniendo en peligro su propia intimidad con el emperador. Por fin, y después de muchos trabajos, consiguió satisfacer su deseo y, atropellando toda legalidad, dio muerte a sus dos hijos el año 7 A.C. Los crímenes prosiguieron. Un día fueron linchados trescientos oficiales del ejército; otro, Bagoas, ministro del rey. Poco después podría tener lugar la matanza de los niños de Belén, de que nos habla el evangelio de san Mateo[1]. Para estas fechas, Antípater, el nuevo príncipe heredero, empezó a conspirar contra su padre, el cual le encarceló. Herodes, anciano y achacoso, víctima de una terrible enfermedad en el vientre, desde su lecho de muerte en Jericó, aún ordenaba las últimas consignas. Mandó quemar vivos a dos cabecillas, que en una revuelta se habían permitido quitar del Templo la efigie de un águila, colocada por el rey, cuya presencia allí era un atentado contra las viejas leyes religiosas de Israel. Con ellos hizo matar a otros cuarenta revoltosos. Ordenó ajusticiar a su hijo Antípater, y para que en el pueblo no hubiera una explosión de alegría por la inminente muerte del monstruoso rey, mandó reunir en el hipódromo de Jerusalén a los principales judíos de la nación, quienes debían ser acuchillados en el momento de divulgarse su muerte. Herodes murió, por fin, probablemente el 13 de marzo del año 4 A.C., después de un fallido atentado de suicidio, y su última voluntad quedó afortunadamente sin llevarse a cabo.

[1]Mt 2,16.

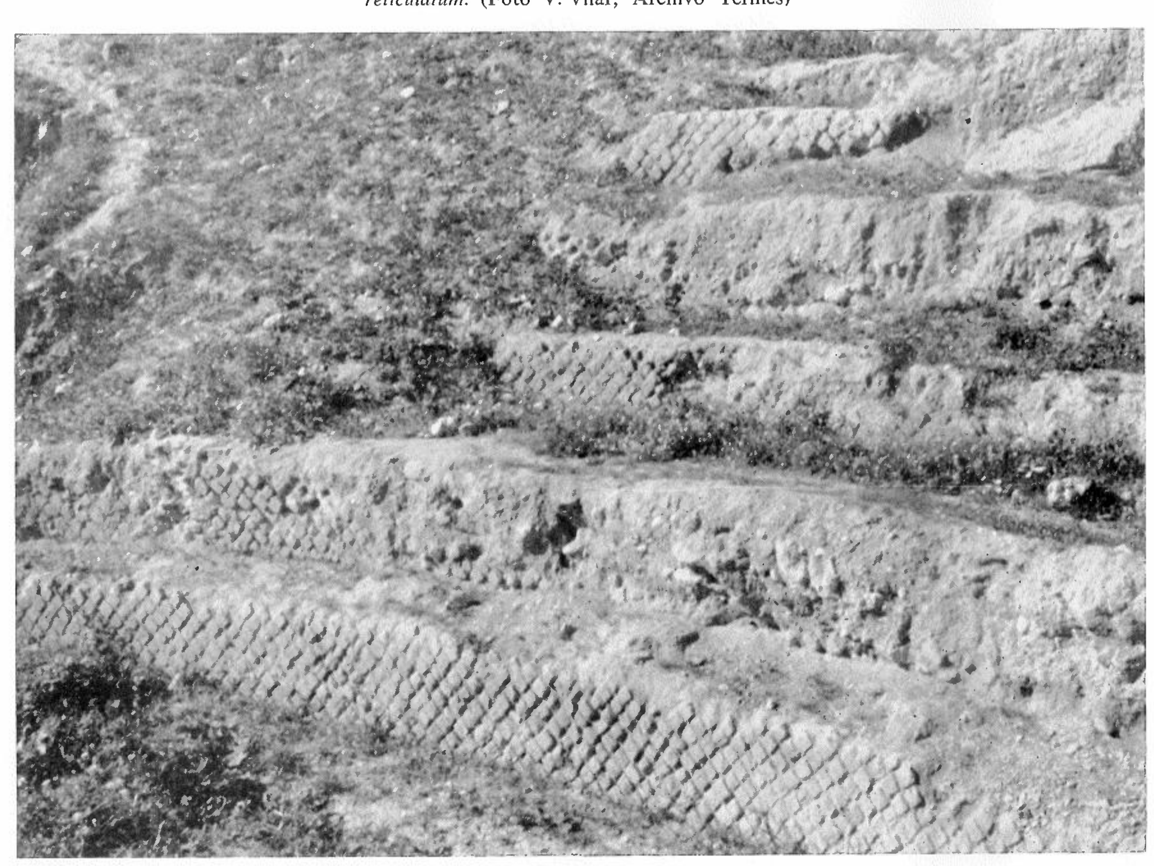
Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 14, 8-16; 15; 16; 17,1-8; íd., *Bel. Iud.*, 1,9-33. M. CARACCIO, *Erode I Re degli Ebrei*, Padua 1903. E. SCHÜRER, *Geschichte des Judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4.ª ed., Leipzig 1909. M. WILLRICH, *Das Haus des Herodes*, Roma 1929. H. DUESBERG, *Le roi Hérode*, Maredsous 1932. G. RICCIOTTI, *Historia de Israel*, Barcelona 1947 (trad. esp.). F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquète d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, Paris 1952. S. PEROWNE, *The Life and Times of Herod the Great*, Londres 1957; íd., *The Later Herods*, Londres 1958.

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

HERODES AGRIPA (Ἡρῴδης; Vg. *Herodes*). Nombre de dos monarcas de Palestina:

1. HERODES AGRIPA I. Rey de Palestina, que gobernó desde el año 37 al 44. Nació el 10 A.C. Su padre era

Jericó herodiana. Ejemplo de las magníficas construcciones de Herodes I según el sistema llamado *opus reticulatum*. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)





Moneda acuñada con la efigie de Herodes Agripa I. (Foto *Orient Press*)

Aristóbulo, uno de los hijos de Herodes el Grande y de Mariamme.

Como la mayoría de los príncipes de la familia real idumea, se educó en Roma, donde tuvo ocasión de relacionarse con lo más distinguido de aquella sociedad. Su juventud fue disipada y malgastó todo su patrimonio, hasta el punto de tener que abandonar la capital del imperio y dirigirse a Palestina, donde su tío Herodes Antipas, el tetrarca, se avino a darle un puesto en la corte.

No obstante, siguió fomentando sus amistades con la buena sociedad romana, especialmente con la familia imperial. Consiguió dinero para pagar a sus acreedores y se permitió en una reunión augurar al joven Calígula que llegaría a ser emperador. Enterado de ello, el suspicaz Tiberio le mandó encarcelar. Afortunadamente para Herodes Agripa, el emperador falleció a los seis meses y Calígula fue fácilmente reconocido emperador por el Senado y el ejército. Herodes salió de la prisión y recibió de Calígula como obsequio unas cadenas de oro, semejantes a las de hierro que había tenido que sufrir en la cárcel. Asimismo, se le concedió el título de rey y pasó a Palestina para hacerse cargo de la tetrarquía de su difunto tío Filipo (Batanea, Iturea, Traconítide), una vasta región situada al nordeste del mar de Galilea, que desde la muerte de aquél se hallaba anexionada a la provincia romana de Siria. A estos territorios unió también la vieja tetrarquía de Lisanias (Abilene) al noroeste de Damasco. Corría el año 37 D.C. Por entonces — y sin duda de ello tuvo buena culpa su hermana Herodías — comenzaron los recelos entre Agripa y Antipas, que terminaron con la destitución del segundo y la cesión de sus territorios (Galilea, Perea) al nuevo rey Herodes Agripa I.

Otro suceso vino a favorecer aún más las buenas relaciones que existían ya entre el rey y la corte imperial de Roma. Agripa se hallaba presente en Roma cuando el tribuno de la guardia pretoriana, Casio Querea, asesinó al emperador en un criptopórtico del palacio. El rey idumeo apoyó a los pretorianos, cuyo candidato Claudio, era tío de la víctima, convenciéndole, por un lado, de que aceptara el imperio y recomendándole, por otro, ante el receloso Senado.

Como era de prever, Claudio recompensó ampliamente el interés de su amigo y bienhechor Herodes Agripa, a quien concedió el mando sobre todas las tierras de Palestina, suprimiendo al procurador romano de Judea. El sueño de Agripa se había ya realizado. Era por fin rey de Palestina, lo mismo que lo había sido su abuelo, Herodes el Grande.

A pesar de sus costumbres paganas, Agripa tuvo buen cuidado de ganarse la amistad del partido más influyente en el pueblo, es decir, de los fariseos. Por eso trasladó su residencia oficial a Jerusalén y protegió con extraordinaria meticulosidad todo lo referente al culto del Templo y a las viejas costumbres judías. Éste fue el motivo de que decretara la primera persecución en gran escala contra los cristianos, de la que fue víctima un apóstol: Santiago. También consiguió encarcelar a Pedro, pero éste, con el apoyo sobrenatural, consiguió huir de la prisión[1].

A semejanza de su abuelo, comenzó también una campaña de construcciones y embellecimiento de la ciudad. Mandó levantar una gran muralla, el famoso «tercer muro» de que nos habla Flavio Josefo, cuyos restos parece que deben ser identificados con los hallados frente a la actual muralla, aproximadamente a la altura de la catedral de San Jorge, al norte de Jerusalén. La obra no pudo concluirse porque despertó el temor y la sospecha de Roma, cosa que ya había ocurrido con motivo de una reunión de reyes orientales, que Agripa había convocado en Tiberíades.

Tres años sólo habían transcurrido desde que ostentaba el mando sobre todo el territorio de su abuelo, cuando un ataque, al parecer de apendicitis, le mandó al sepulcro el año 44 D.C., hallándose en la ciudad de Cesarea durante unas fiestas celebradas en honor del emperador Claudio.

Como su hijo, el pequeño Agripa, que se hallaba en Roma, no reunía aún las condiciones suficientes para poder suceder a su padre, a causa de su corta edad, el emperador volvió a nombrar un procurador romano que administrara aquellas regiones.

[1] Act 12,1-19.

2. HERODES AGRIPA II (Ἀγρίππας; Vg. *Agrippa*). Rey de algunos territorios de Palestina, que gobernó desde el año 50 al 100 aproximadamente D.C. Marco Julio Agripa era el hijo de Herodes Agripa I y por razón de su corta edad — diecisiete años — no pudo suceder a su padre en el gobierno de Palestina. A la muerte de su tío Herodes de Cálcide, hermano de Agripa I y pequeño monarca de la región de Cálcide en el Líbano, le sucedió en el gobierno de dicha región con el título de rey. También heredó de su tío la superintendencia del Templo de Jerusalén.

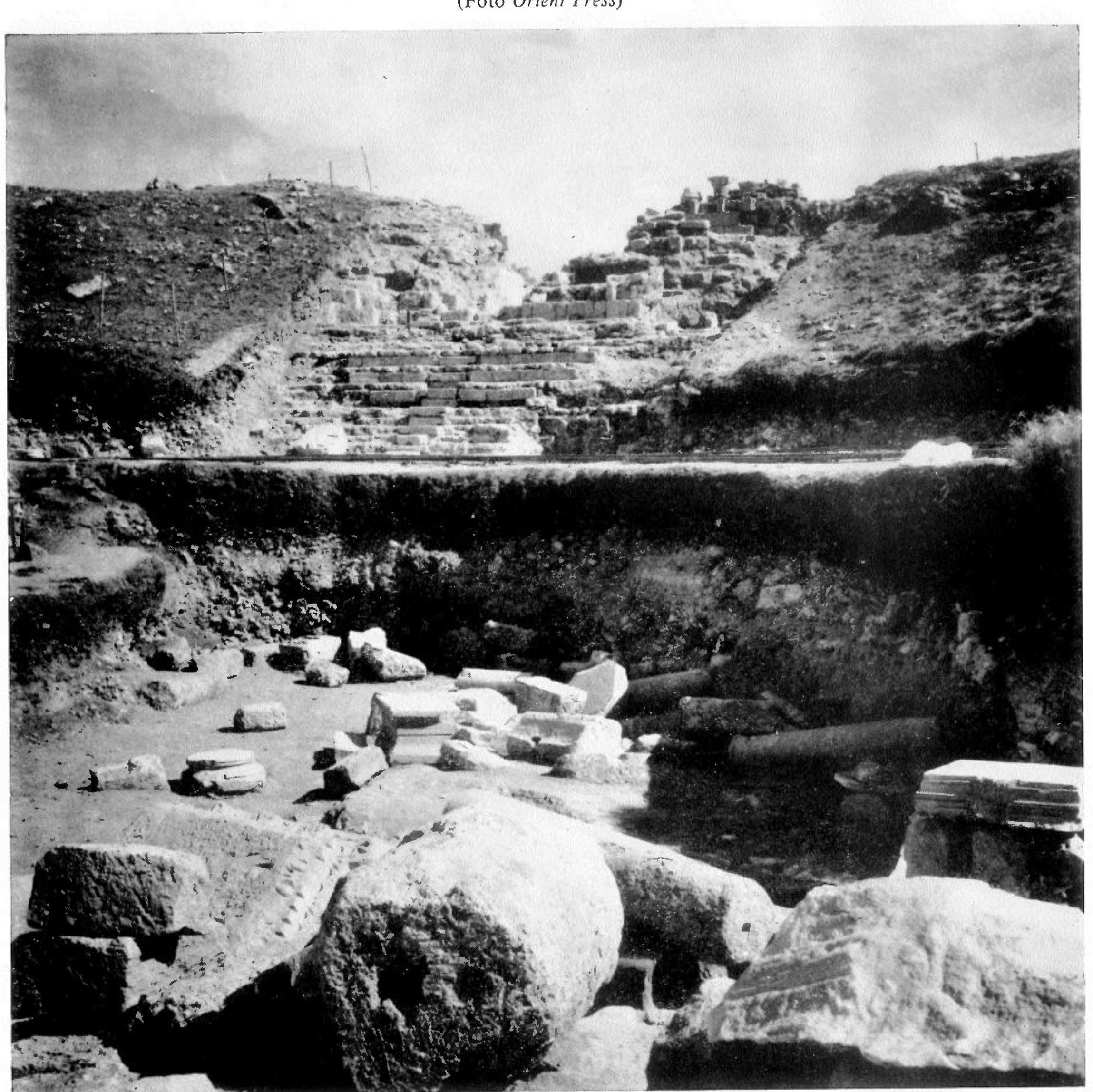
En el año 53 conseguía de Roma cambiar el territorio de su mando por otros de mayor relieve, como eran las antiguas tetrarquías de Filipo y de Lisanias, que algo más tarde llegaron a incrementarse con el anexionamiento de algunas tierras limítrofes de Galilea y Perea.

Como los otros reyes de la casa idumea, poseía la afición a las grandes obras arquitectónicas. Él fue quien terminó definitivamente la reconstrucción del Templo de Jerusalén, que había comenzado su bisabuelo Herodes el Grande hacía ya más de ochenta años. Conocida es la anécdota de que el rey, para mejor vigilar el Templo, hizo construir una alta terraza en su palacio (el antiguo de los asmoneos) desde donde seguía en todo momento, aun durante los grandes banquetes, las pequeñas incidencias de la vida del Templo. Esto no agradó a los sacerdotes y dirigentes del pueblo, que hicieron levantar una gran tapia en el Templo para evitar las curiosas e irreverentes miradas del rey. Pero la tapia fue demolida por orden de las autoridades romanas.

Cuando estalló la guerra contra Roma, Agripa procuró en un principio servir de apaciguador, pero en vista que la mayoría de los judíos no quería este tipo de intermediarios, se puso abiertamente del lado de Roma. Esto le valió, después de la victoria, grandes prerrogativas por parte de los romanos: aumentar el territorio de su dominio y ostentar el título romano de *pretor*. Téngase en cuenta que su padre Agripa I había llegado ya a desempeñar el cargo de *consul* en tiempos de Claudio.

En la vida de Agripa II hay dos incidencias de carácter más bien privado, pero que han tenido cierta repercusión en la historia. La primera es sus relaciones amorosas con la sugestiva Berenice. Esta mujer, una especie de segunda Cleopatra, había sido la esposa de

Cesarea del Mar. Vista pareial del teatro en donde Herodes Agripa I fue atacado por una enfermedad mortal. (Foto *Orient Press*)





Escultura hallada en el teatro de Cesarea del Mar, durante las excavaciones de 1961-1962. (Foto *Orient Press*)

Herodes de Cálcide, el tío de Agripa II, de quien él había heredado su primeras posesiones. Pero, a su vez, era hermana del propio Agripa II. Esto no fue obstáculo para que vivieran incestuosamente con gran escándalo, no sólo para los judíos, sino para todo el imperio. A ello se añadía que Berenice, después de la muerte de su esposo, se había casado con el rey de Cilicia, Polemón, a quien había abandonado. Pero no paran aquí las incidencias amorosas de esta mujer de extraordinario atractivo y belleza. Durante la guerra de Palestina consigue fascinar al mismo Tito. Más tarde continuarán sus relaciones con él en la propia Roma, aun estando allí presente su hermano Agripa.

El segundo incidente, que ha pasado a la historia, es la conversación entre Agripa y san Pablo. Estando prisionero el apóstol en la ciudad de Cesarea, Agripa y Berenice giraron una visita al procurador romano Porcio Festo. Éste les habló de la historia del preso y de su propia perplejidad ante un caso tan dificultoso como el de redactar un informe para Roma sobre los supuestos delitos de un procesado, que había ya apelado judicialmente al tribunal imperial, teniendo en cuenta que tales delitos eran más bien de orden religioso y filosófico.

Agripa manifestó deseos de hablar con Pablo y entonces concertaron una audiencia, en la que Pablo habría de manifestar ampliamente sus puntos de vista sobre el proceso, ya que, siendo Agripa judío de adopción y superintendente del Templo, estaría más capacitado que Festo para juzgar las acusaciones recaídas sobre el apóstol.

Los Hechos de los Apóstoles nos narran la llegada de Agripa y Berenice a la sala rodeados de gran fastuosidad, según era costumbre, y nos describen asimismo el momento en que Pablo toma la palabra. A continuación, nos relatan el discurso o más bien un resumen de él. Las razones del apóstol debieron de impresionar hondamente al rey; por eso, una vez que Pablo hubo concluido su propia defensa, Agripa dijo aquella famosa frase: «Poco más y me convences de que me haga cristiano». Algo más tarde y estando ya a solas con el procurador, añadió: «Este hombre podría haber sido puesto en libertad, si no hubiera apelado al César»[1].

[1]Act 25,13-27; 26,1-32.

Bibl.: J. Felten, *Storia dei tempi del NT*, I, Turín 1913, págs. 238-260. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 5.ª ed., Leipzig 1920, págs. 267, 269, 459-471.

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

HERODES ANTIPAS (contracción de Antípater, Ἀντίπατρος; Vg. *Herodes tetrarcha*). Herodes Antipas el tetrarca, era hijo de Herodes el Grande y de una de sus esposas, la samaritana Maltace. Su padre le dejó en testamento el gobierno de Galilea y Perea. Augusto confirmó a Herodes Antipas en su cargo de tetrarca, otorgándole una total independencia frente a su hermano y rival Arquelao, que ostentaba el título de etnarca de Judea, Samaría e Idumea.

A la muerte de Augusto, Herodes Antipas gozó de la intimidad del nuevo emperador Tiberio, a quien servía de espía frente a los gobernadores romanos en Oriente. Estaba casado con una hija de Aretas, rey de los nabateos; no obstante, llegó a enamorarse de tal forma de Herodías, que no tuvo dificultad en repudiar a su mujer, a pesar de que esto le costó serios disgustos políticos con su vecino el rey Aretas. Las relaciones con Herodías eran además incestuosas, puesto que se trataba de la esposa de su hermano Herodes Filipo. Por otra parte, Herodías era, a su vez, sobrina de Antipas.

Juan el Bautista le reprochó abiertamente su proceder escandaloso, por lo que, irritado ante la verdad, Herodes Antipas le mandó encarcelar[1]. Dado el carácter, por una parte, levemente religioso, y por otra supersticioso y débil del tetrarca, la figura del Bautista le infundía respeto y hasta una cierta veneración[2]. Mientras celebraba una fiesta probablemente en la fortaleza de Maqueronte, donde se hallaba encarcelado Juan, Salomé, la hija de Herodías, causó las delicias de los comensales con sus danzas; Herodes, en un momento de entusiasmo, prometió dar a la doncella todo cuanto le pidiera, aunque se tratara de la mitad de su reino. Salomé consultó con su madre, la cual, para acabar de una vez con la pesadilla del profeta que atacaba su vida licenciosa, mandó a su hija que pidiera la cabeza del Bautista. Entristecióse Herodes ante semejante petición, que tracionaba sus propias convicciones, pero, por no quedar mal ante los invitados, mandó decapitar a Juan y, al punto, un criado trajo en una bandeja la cabeza del Bautista, que la bailarina entregó a su madre[3].

Cuando más tarde el tetrarca se enteró de que un nuevo profeta, Jesús de Nazaret, predicaba y realizaba milagros en las regiones de su jurisdicción, pensó que se trataba de Juan, que había resucitado[4]. Por eso quiso alejarle, para no enfrentarse de nuevo con el problema de su propia conciencia. Entonces unos fariseos se acercaron a Jesús y le dijeron que Herodes Antipas quería prenderle; pero el Maestro, después de llamar «zorro»

al tetrarca y, prescindiendo de la amenaza de muerte, siguió predicando, pues aún no había llegado la hora de su pasión[5].

A pesar de todo esto, Antipas tenía algún deseo de ver a Jesús y contemplar sus prodigios[6]. Por eso le causó un cierto agrado el gesto de Pilato, cuando le envió al Maestro para que decidiera sobre los cargos que se le imputaban como reo. Fue una estratagema hábil del procurador romano, pues, aunque el preso sólo podía ser juzgado por él, por haber sido detenido en tierras de su jurisdicción, sin embargo, por tratarse de un galileo y de una cuestión más bien religiosa, el más llamado para juzgarle sería Herodes, tetrarca de Galilea y judío, al menos de adopción. La actitud de Herodes respondió a los designios de Pilato, pues recibió con agrado la misiva y, aunque no resolvió sobre la suerte del preso, normalizó sus propias relaciones con Pilato, pues antes el tetrarca y el procurador eran enemigos, sin duda porque éste consideraba al primero como un peligroso espía de Tiberio.

A pesar de las insistentes preguntas, Herodes no recibió respuesta alguna de Jesús. Por eso, contrariado en su soberbia, hizo vestir de un manto blanco al profeta, como si fuera un loco, y después de haberse mofado de él, lo devolvió al procurador romano[7].

Unos años después y para vengarse de la ofensa cometida contra su hija, Aretas, rey de los nabateos, valiéndose de una disculpa, declaró la guerra a Herodes. Era el año 36. Como el tetrarca contaba con el apoyo del emperador, consiguió que el gobernador romano de Siria, Vitelio, llegara con un par de legiones para ayudarle. Por fortuna, la muerte de Tiberio sirvió de excusa a Vitelio para regresar a Damasco con sus tropas y Herodes se vio abandonado en la difícil empresa.

Fue éste el principio del fin. Al faltar Tiberio, Herodes Antipas estaba sin su principal apoyo y el nuevo emperador Calígula tenía gran amistad con otro miembro de la casa real idumea, el hermano de Herodías, llamado Herodes Agripa, enemigo declarado del tetrarca. Por de pronto, Calígula dio el título de rey a Herodes Agripa, asignándole la tetrarquía que hasta entonces había regido su tío Filipo. Más tarde, anexionó a sus dominios la propia tetrarquía de Antipas, acusado éste ante el emperador por el mismo Agripa de estar en tratos con los partos, a quienes suministraba armas. Antipas no pudo deshacerse fácilmente del enredo que su sobrino le había preparado, y entonces el emperador le desterró a las Galias. Partió para Lugdunum (Lyon), acompañado de Herodías, y allí, al cabo de algún tiempo, debió de sobrevenirle la muerte.

Herodes Antipas fue un gobernante astuto, soberbio, sin duda dotado de alguna preocupación por el bien público y con ciertos rasgos de sentimentalismo religioso. A él se deben la construcción de varias ciudades, entre ellas la capital de sus dominios, Tiberíades, en honor de Tiberio. En ciertas actitudes se asemeja a su padre, Herodes el Grande, pero fue menos emprendedor y más indeciso que él y la suerte en su gobierno le fue más adversa.

[1]Mt 14,3-4; Mc 6,17-18; Lc 3,19-20. [2]Mc 6,20. [3]Mt 14,3-12; Mc 6,17-29. [4]Mt 14,1-2; Mc 6,14-16; Lc 9,7-9. [5]Lc 13,31-33. [6]Lc 9,9; 23,8. [7]Lc 23,8-12.

Bibl.: F. Josefo, *Bel. Iud.*, 1,28,4; 33,7,8; íd., *Ant. Iud.*, 15,9,3; 17,1,3; 6,1; íd., *Vitae*, 9; 12; 17. Estrabón, 16,46. Suetonio, *Calígula*, 14; 17,43-49. D. Brown, *Herod the Tetrach*, en *Exp*, 5, 6 (1892), págs. 305-312. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesus Christi*, I, Leipzig 1901, págs. 418 y sigs., 431 y sigs. U. Holzmeister, *Historia aetatis NT*, 2.ª ed., Roma 1938, págs. 69-76. A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea*, Oxford 1938.

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

HERODES, Palacio de. Herodes el Grande, en el apogeo de su afán de gran constructor, se hizo edificar en Jerusalén un enorme palacio, cuyas obras comenzaron en el año 24 A.C. Estaba situado en el ángulo noroeste de la ciudad, en la misma línea del llamado muro I.

Dicho palacio tenía un doble carácter muy marcado. Por una parte, era una residencia lujosa con grandes pórticos, jardines y piscinas; todo ello decorado con mármoles preciosos. Pero, a la vez, tenía también el aspecto de una fortaleza militar, cuya finalidad era defender la ciudad en uno de sus puntos más estratégicos. Había hecho construir en el edificio tres grandes torres de defensa, a las cuales Herodes dio el nombre de sus seres más queridos: su amigo Hípico, su hermano Fasael y su querida esposa Mariamme. La torre del Hípico se hallaba justamente en el ángulo de la muralla y su situación venía a corresponder con el centro de la actual ciudadela, no lejos de la puerta de Jafa; la torre de Fasael, la más importante, coincidía con la llamada hoy Torre de David, al este de la ciudadela; la torre de Mariamme, la más pequeña, se levantaba algo más al este de la de Fasael. Teniendo en cuenta, por una parte, que aquélla era una de las zonas más altas de la ciudad y, por otra, el esplendor y suntuosidad de la construcción, la majestad del palacio de Herodes debía resultar verdaderamente impresionante.

Durante la época de los procuradores romanos de Judea, éstos solían frecuentemente utilizar el palacio como residencia accidental durante sus breves estancias en Jerusalén.

Cuando la ciudad fue conquistada por Tito el año 70, éste mandó arrasar todos los edificios de la misma. Sólo se salvaron de la destrucción, por mandato expreso del general, las tres famosas torres del viejo palacio de Herodes.

Bibl.: C. R. Conder, *Jerusalem*, Londres 1884. L. H. Vincent - F. M. Abel, *Jérusalem*, París 1912-1926. G. Dalman, *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930.

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

HERODIANOS (Ἡρωδιανοί; Vg. *Herodiani*). Los herodianos no constituían una secta religiosa; eran judíos partidarios de la dinastía real de Herodes. Siendo ésta de origen extranjero y siempre partidaria de las relaciones de sumisión con Roma, se comprenderá la oposición que encontraba en los ambientes típicamente judíos, a pesar de que los reyes de esta estirpe siempre fueron complacientes con los fariseos, la secta más importante del pueblo, y se preocuparon de modernizar y embellecer las ciudades, especialmente Jerusalén. No obstante ello, la casa real de Herodes tuvo siempre algunos simpatizantes entre los judíos.

En la época de Jesucristo, los herodianos debían ser una pequeña fracción partidaria del tetrarca Herodes



Jerusalén. Vista general de la ciudadela, que ocupa el área de las tres torres. Hípico, Fasael y Mariamme, que Herodes el Grande hizo levantar al norte de su palacio. Al fondo aparece el monte Olivete. (Foto P. Termes)

Antipas, como posible candidato para ocupar el trono de Israel, sobre el que se había sentado antes su padre Herodes el Grande.

El evangelio nos los presenta siempre de acuerdo con los fariseos. Y así ambos partidarios deciden acabar con Jesús[1]. En la famosa controversia del Templo de Jerusalén, dos o tres días antes de la muerte de Cristo, los herodianos, de acuerdo también con los fariseos, intervienen preguntando a Jesús sobre la licitud del tributo al César; famoso conflicto que tenía un matiz netamente político, muy de acuerdo con las pretensiones de los herodianos, y que Jesús resuelve con la conocida sentencia de: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» [2].

[1]Mc 3,6. [2]Mt 22,16; Mc 12,13-17.

Bibl.: W. OTTO, *Herodianoi*, en *Pauly-Wissowa*, supl. II, cols. 200-202. B. W. BACON, *Pharisees and Herodians in Mark*, en *JBL*, 39 (1920), págs. 102-112.

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

HERODÍAS (gr. Ἡρωδιάς; Vg. *Herodias*). Hija de Aristóbulo y de Berenice, nieta de Herodes el Grande y hermanastra de Herodes Agripa I, rey de Judea[1]. Nació por los años 15-8 A.C. Se unió con su tío Herodes Filipo, hijo de Herodes el Grande y de Mariamme. De él tuvo una hija llamada Salomé.

El tetrarca Herodes Antipas, hijo de Herodes el Grande y de la samaritana Maltace, hermanastro de Filipo y tío, por lo tanto, de Herodías, fue acogido durante un viaje que hizo a Roma por Herodes Filipo, el cual vivía en tal ciudad con Herodías. Durante la visita, se enamoró de ésta; por ello quiso repudiar a su esposa, hija de Aretas IV, rey de los nabateos y casarse con Herodías. Informada la mujer legítima de tal propósito, escribió antes de verse repudiada pidiéndole permiso para retirarse a Maqueronte. Antipas no osó negárselo y ella aprovechó la concesión para reunirse definitivamente con su padre, que en adelante fue enemigo mortal de su yerno. Herodes Antipas, al volver a Roma, tomó por mujer a Herodías, quien llevó consigo a su hija Salomé.

Este adulterio con la esposa del hermano estaba especialmente prohibido por la Ley[2] y, como matrimonio adúltero e incestuoso constituía un escándalo público, Juan el Bautista, predicador de la conversión, no dejó de echárselo en cara. Por ello, Herodías deseó la muerte de Juan[3]. Acaso tuvo también igual propósito Herodes, pero renunció a él por miedo al pueblo. Des-

pués de tratar con el Bautista y de escucharle con gusto, le respetó, sabiendo que era hombre justo y santo, y le protegió[4]. Flavio Josefo afirma que la prisión y muerte de Juan se dibió al temor de que su predicación produjese un alzamiento. El motivo de la ejecución del Bautista que exponen los evangelistas[5] es más concreto y concierta con la realidad del estado en que vivían el tetrarca y Herodías. Marcos, sobre todo, da razón de los hechos de manera más natural y conviene con Mateo en decir que fue por «causa de Herodías..., pues se había casado con ella»[6]. Ésta halló ocasión propicia para librarse del temido predicador en la fiesta del cumpleaños del rey, durante un banquete. En tales ocasiones no faltaban música, cantos y bailes. No era presumible que se escogiese a la hija de Herodías, Salomé, jovencita de unos quince años para danzar en presencia de los comensales. Herodías, con mucha astucia, debió de disponer la situación. Aquello resultó muy del gusto de Herodes y de sus invitados, hasta el punto que aquél prometió cualquier regalo a la muchacha, aunque fuese la mitad de su reino. Consultada su madre, ésta vio la ocasión de verse libre de Juan, haciendo que Salomé pidiera la cabeza del Bautista. Juan fue decapitado en la cárcel; entregaron su cabeza a Salomé, quien la dio a su madre[7].

Cuando Agripa, hermano de Herodías, recibió del emperador Calígula el título de rey, Herodías no pudo soportar que su marido Antipas fuera un simple tetrarca. A instancias suyas, Antipas se presentó al emperador para recabar el título real y coincidió con Agripa, el cual dio a la petición la apariencia de una conspiración, de lo que el tetrarca no pudo defenderse. El emperador disgustado ya por la conducta de Antipas, que había ocasionado la guerra con Aretas, rey de los nabateos, le condenó al destierro en la Galias (39 D.C.). Herodías siguió en la desgracia a su segundo esposo, rehusando el favor imperial que para ella se había dictado. La historia no refiere nada más sobre el resto de su vida.

[1]Cf. Act 12,1. [2]Cf. Lv 18,16; 20,21. [3]Cf. Mc 6,19. [4]Mc 6,20. [5]Mt 14,4; Mc 6,17. [6]Mt 14,3 = Mc 6,17. [7]Mc 6,27-28.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 18,5,4; íd., *Bel. Iud.*, 1,9-33. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 4.ª ed., Leipzig 1909, págs. 435-449. W. Otto, *Herodias*, en Pauly-Wissowa, supl., cols. 202-205. H. Duesberg, *Le roi Hérode*, Maredsous 1932. F. M. Abel, *Éxils et tombeaux des Hérodes*, en *RB* (1946), págs. 71-73.

G. CAMPS

HERODIÓN (Ἡρωδίων, Ἡρῳδίων; Vg. *Herodion*). Uno de los cristianos de Roma, a quien san Pablo envía un saludo en la epístola a los Romanos, aplicándole el epíteto de «pariente mío» (τὸν συγγενῆ μου), es decir, contríbulo o judío como él mismo. Algunos creen que Herodión estuvo relacionado de algún modo con el Aristóbulo, quizá herodiano, a quien se menciona en el versículo anterior de la misma carta.

[1]Rom 16,11.

Bibl.: A. Viard, *Épître aux Romains*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1951, pág. 157.

J. A. PALACIOS

HERODION (gr. Ἡρώδειον; lat. *Herodium*). 1. Geografía e historia. Fortaleza situada a unos 6 km al sudeste de Belén y a 15 km de Jerusalén. La construyó Herodes el Grande, que la empleó luego por sepultura suya. Se llama modernamente Ğebel el-Fureidīs («montaña del Paraíso»). Tiene el aspecto de un cono truncado, formado por una colina artificial de ruinas, la mayoría de las cuales es visible. Herodion no era un retiro edificado en el desierto, sino que pertenecía a un sistema de fortificaciones que Herodes levantó o restauró a fin de dar solidez a su reino; las más importantes de ellas fueron Alexandreion, Hircania, Maqueronte y Masada.

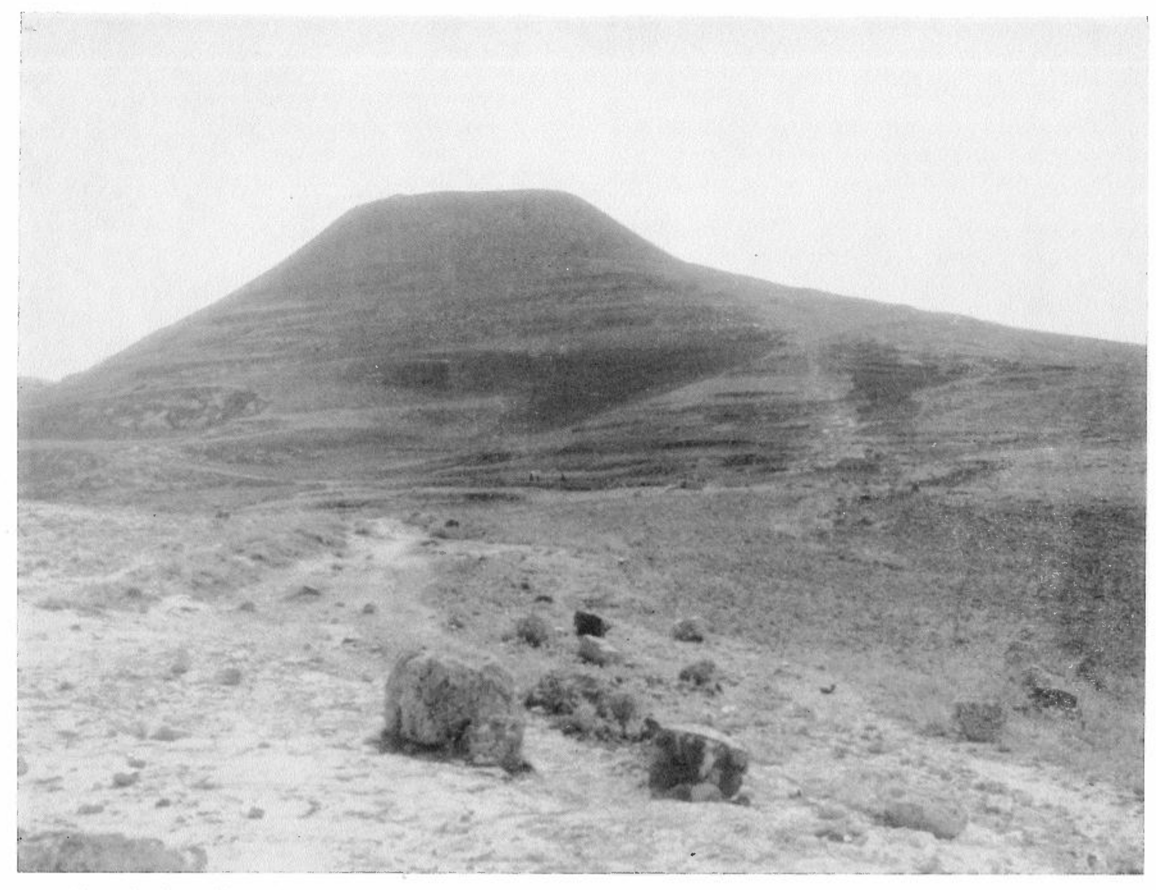
Según Josefo, había en el interior de la fortaleza «un suntuoso palacio al que se tenía acceso a través de doscientos peldaños de piedra labrada. Las estancias eran lujosas y estaban dispuestas tanto para la defensa como para el solaz... No sólo era magnífico el aspecto interior de las construcciones, sino también resultaban notables las riquezas esparcidas en profusión por los muros y techumbres. Hizo que llegaran al palacio, con gran dispendio, numerosas conducciones de agua... Por la abundancia de sus recursos, la fortaleza parecía una ciudad, aunque por sus dimensiones no era más que un palacio».

Los judíos atacaron a Herodes hacia el año 40 A.C., cuando huía por el sur de los partos, y les infligió una severa derrota en el sitio que luego convirtió en Herodion (Josefo). De esta manera, pudo trasladarse a Roma para reivindicar su reino (Josefo). La suntuosidad del palacio se explica por el hecho de que Herodes quiso transformarlo en su tumba. Cuando murió «le transportaron en una litera de oro cuajada de piedras preciosas; el cadáver estaba cubierto de púrpura y llevaba una diadema rematada por una corona de oro. Había un cetro en su mano derecha... El cortejo fue hasta Herodion, donde enterraron al rey como era su voluntad» (Josefo).

Herodion pasó a ser una de las once toparquías durante el dominio romano. Entre el año 68 y 69 D.C., Eleazar procuró sin éxito que la fortaleza capitulase. Lucio Basso lo consiguió en 72 D.C. y con ello dio fin a su existencia, tan breve como brillante. Simón Bar Kōkĕbā', jefe de la segunda rebelión judía (132-135 D.C.) hizo de Herodion un núcleo de resistencia. Los monjes griegos se instalaron durante el período bizantino en las ruinas de la antigua fortaleza, las cuales fueron más tarde completamente abandonadas.

2. Investigaciones arqueológicas. La exploración arqueológica de los restos de Herodion se inició, de manera superficial, hacia la mitad del siglo XIX: F. de Saulcy (1865), V. Guérin (1869) y C. R. Conder (1881-1882). En las publicaciones de estos autores se tienen descripciones detalladas de las ruinas y algunos mapas. C. Schick (1880) proporcionó detalles de los edificios de Herodion.

Virgilio Corbo ha llevado a cabo las investigaciones más recientes en dos campañas arqueológicas: 21 de mayo-10 de agosto de 1962 y 11 de junio-20 de julio de 1963. Se descubrieron entonces las suntuosas termas del palacio, precisamente en el mismo lugar en donde se habían creído que se hallaban. Las construyeron conforme al estilo clásico: *apodyterium*, *tepidarium*, *caldarium* y *frigidarium*. Los montjes bizantinos alteraron bastante el *caldarium* al establecer en él sus celdas. El



Vista desde occidente de Herodion, la fortaleza construida por Herodes el Grande y en la que se hizo enterrar. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

horno situado entre el *caldarium* y el *tepidarium*, contenía, en sus cenizas, numerosas puntas de flecha, lo que prueba que Simón Kōkĕbā᾽ lo utilizó con fines bélicos durante su sublevación.

Se encontró asimismo material de guerra en abundancia — en el que destacan los proyectiles —, que se utilizaría durante la segunda rebelión judía, cuando Sexto Julio Severo trató de conquistar la fortaleza. Es muy variada la cerámica descubierta en las ruinas, en especial los óstraca, con inscripciones en hebreo y en griego de la época bizantina.

La disposición *in situ* del material de guerra permite concluir que los romanos atacaron a la fortaleza por el lado occidental, en el que también las murallas están más dañadas.

Flavio Josefo no exageró al describir la importancia de la construcción. Las excavaciones han evidenciado que el diámetro de la fortaleza era de 62 m y que mediaban 82 m entre torre y torre. De gran importancia para la arqueología son las monedas de bronce (*pĕrūṭāh*), que datan de la primera guerra judía, así como un altar de piedra caliza destinado a los sacrificios. La edificación suntuosa y elegante del palacio acredita la exactitud descriptiva de Josefo. La cerámica descubierta puede ser la principal fuente arqueológica para el estudio del período que abarca desde el siglo I A.C. hasta el término de la segunda guerra judía (135 D.C.).

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 1,13,9; 15,9,4; 17,6,9; id., *Bel. Iud.*, 1,8,8; 1,21,10; 1,23,9. E. ROBINSON, *Biblical Research in Palestine*, I, Boston 1876, págs. 478-481. C. SCHICK, *Der Frankenberg*, en *ZDPV*, III, págs. 88-89. ABEL, II, pág. 348. G. E. WRIGHT, *Biblical Archaeology*, Londres 1957. R. W. FUNK, *Herodium*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, II, Nueva York-Nashville 1962, págs. 595-596. V. CORBO, en *BTS*, 60 (1963), págs. 6-20.

J. DE SOUSA

HEROÍSMO RELIGIOSO. No puede afirmarse que la religión israelítica prescriba el heroísmo como norma habitual necesaria para el buen cumplimiento de los deberes éticos; pero al exigir siempre la interioridad del hombre, abre las posibilidades del gesto extraordinario si las circunstancias lo piden o la propia generosidad religiosa impone su desmesurada medida.

Esta nota de generosidad es la que más resalta en los gestos históricos que hemos anotado en algunos de los personajes que cruzan las páginas de la Biblia. Generosidad que no mana de un sentido estoico de la vida y de la muerte, del dolor y del placer, sino de una conciencia agudizada de los derechos del Dios vivo que ama y exige el corazón. Salvada la debida distancia,

podría decirse que a la generosidad de Dios responde la conducta heroica del hombre.

A modo de ejemplos y sin pretender agotar todos los casos que menciona la SE anotamos los siguientes:

1. La obediencia de Abraham, el hombre que siempre se fio de Dios, dispuesto a sacrificar cruentamente a su hijo Isaac, heredero único. La descripción plástica del relato con la proclama del ángel «No extiendas tu brazo sobre el niño y no le hagas nada, porque ahora he visto que en verdad temes a Dios, pues por Mí no has perdonado a tu hijo, a tu unigénito»[1]. La tradición posterior bíblica, que ha comentado tan largamente la fe extraordinaria del gran patriarca, no ha subrayado este gesto verdaderamente heroico, que sin duda pretende también condenar la barbarie de los sacrificios humanos.

2. La magnanimidad de José, perdonando a sus hermanos despiadados y envidiosos sin afearles su comportamiento felón en la hora de su propia exaltación y triunfo[2], y manteniéndose limpio sin traicionar a su señor frente a las calumnias de la dueña[3].

3. David, perdonando generosamente a su enemigo Saúl cuando, por dos veces, tuvo su vida en las propias manos[4]; también derramando sediento el agua que le trajeron unos valientes arriesgándolo todo[5].

4. Casi toda la actividad de los verdaderos profetas va sellada con la «ley de la cruz», es decir, por las persecuciones que su mensaje «incómodo» y su fidelidad a Dios atraen sobre su vida. Basta pensar en → **Elías**, → **Jeremías**, etc., para convencerse de que con su heroísmo fueron verdaderos «testigos» (mártires) de la palabra inspirada que anunciaban al pueblo. La más prolongada muestra de heroísmo religioso la proporcionan sin duda alguna estos enviados de Dios.

5. Heroísmo que abunda en fidelidad generosa hasta el martirio por guardar la ley de Dios lo testimonian el anciano Eleazar y la familia de la madre con sus siete hijos Macabeos[6]; y antes toda la conducta del gran sacerdote Onías[7].

[1]Gn 22,12. [2]Gn cap. 45. [3]Gn 39,7-20. [4]1 Sm caps. 24 y 26. [5]2 Sm 23,15 y sigs. [6]2 Mac 6,18-31; cap. 7. [7]2 Mac cap. 4.

El evangelio señala la geografía propia del heroísmo religioso. El Sermón del monte con el alzado pórtico de las bienaventuranzas señala el hito más alto de la generosidad y propio vencimiento en aras de las exigencias de Dios que entra como el primer protagonista y señor de la vida del hombre: no odiar al enemigo, amarle positivamente, soportar la injuria personal hasta límites que parece rozar la insensibilidad o la estupidez, poner a Cristo sobre los primeros amores de la mujer, los padres y los hijos, vivir dispuesto hasta llegar a la cruz cotidianamente por no volver la espalda al Maestro, alegrarse en las persecuciones, etc.[1]. Todo ello denuncia el clima de la nueva religiosidad que lleva en sí la fuerza capaz de forjar héroes extraordinarios o al menos de provocar acciones heroicas por Dios y por los hermanos.

La vida posterior de los apóstoles y muy especialmente la de Pablo[2] son buena muestra del heroísmo que exige la aceptación plena del evangelio de Jesús.

[1]Cf. Mt caps. 5-7 y par.; Mc 8,34 sigs. y par., etc. [2]2 Cor 11, 23 y sigs.

C. GANCHO

ḤEṢĀ, Wādī el-. Nombre árabe actual del torrente de → **Zéred.**

ḤEŠBŌN (Ἐσεβών, Ἐσβών; Vg. *Hesebon*). Su origen no está suficientemente documentado, pero se remonta con seguridad a mucho tiempo antes de la aparición de los israelitas (siglo XIII A.C.) que la encuentran como una ciudad organizada y sede del monarca amorreo[1], después de haber pertenecido a Moab[2]. La conquista amorrea debió de ser violenta, si se considera el canto de guerra del libro de los Números[3], y su destino fue muy cruel a causa de la irrupción de los hebreos[4]. La reconstruyó la tribu de Rubén, a quien había sido asignada[5] y señaló el límite septentrional de su territorio[6]. A causa de su incierta posición fronteriza entre Rubén y Gad[7], aparece citada entre las ciudades de refugio de los levitas de la familia de Mĕrārī. Durante el reino unido, Ḥešbōn estuvo bajo la autoridad de Jerusalén; después del cisma de los reinos, apareció sometida al de Israel y quizá sufrió las consecuencias de la deportación de Tiglatpileser III[8]. Durante el siglo IX, Mēšaʿ reconquistó la antigua ciudad fortificada. Jeremías[9] refiere la crueldad de los habitantes de Ḥešbōn con los judíos que se habían acogido entre ellos y dirige sobre la ciudad el canto del libro de Números. Las amenazas de los profetas parece que se cumplieron con Nabucodonosor (582 A.C.), en cuya deportación se enumera también Ḥešbōn.

En el período helenístico y romano, los judíos volvieron a Ḥešbōn y Herodes construyó una fortaleza en ella para vigilar a sus maldispuestos súbditos. Durante la sublevación judía sufrió la misma suerte de las otras poblaciones de Perea. La denominación helenística de Ἑσβοῦς (*Esbus*), empleada durante el período bizantino, se confirma con un capitel descubierto en las excavaciones de la iglesia de Raʾs el-Ṣiyāgah. En el período bizantino fue una ciudad próspera de la provincia de Arabia y sede episcopal dependiente de Boṣrah de Batanea. Su identificación con la moderna Ḥesbān es indiscutible.

[1]Nm 21,34; Dt 1,4, etc. [2]Nm 21,25.26. [3]Nm 21,27-30. [4]Nm 21,21-25.34-35; Dt 2,26. [5]Nm 32,2.27; Jos 13,17. [6]Jos 13,26. [7]Jos 21,39; 1 Cr 6,81. [8]Cf. 2 Re 15,29; 1 Cr 5,26. [9]Jer 48,45.

G. LOMBARDI

ḤÉSED. Nombre propio de persona cuya forma completa en la Biblia hebrea es → **Ben Ḥésed.**

HESER. En la Vg., nombre de una ciudad de gran importancia histórica y arqueológica. → **Ḥāṣōr.**

ḤESI, Tell el-. Nombre árabe palestino del topónimo bíblico → **ʿEglōn.**

HESIQUIO, Recensión de. Hesiquio, egipcio que vivió a principios del siglo IV, quizás martirizado bajo Diocleciano[A], es identificado por algunos con uno de los obispos egipcios que protestaron contra Melecio[B]. Según los datos que han llegado hasta nosotros, sería el autor de una recensión griega de los LXX y de los evangelios, divulgada en Egipto. De él habla san Jeró-

nimo con mucha severidad por haber puesto las manos en el texto venerable de los LXX. Referente a la recensión dice: *Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem*[C], y en otros pasajes no deja de criticar las adiciones hechas al texto bíblico[D]. El *Decreto Gelasiano* prohibió, a fines del siglo v, la lectura de las obras de Hesiquio: *Evangelia quae falsavit Hesychius, aprochrypha*[E]. De hecho no se sabe en qué textos o códices se ha conservado esta recensión y, por lo tanto, qué valor se le debe conceder. Se ha creído que las versiones coptas y algunos textos de autores alejandrinos de los siglos IV y V dependen de ella. En este caso sería la recensión llamada de «origen desconocido» (del siglo IV), que se refiere a los libros históricos, conservada en los códices M. V. 29 y 121; y por lo que toca a los profetas, en los códices Q. 86, 198, 233 y otros dependientes de ellos[F].

Si esto es sostenible, algo se podría establecer, según Vaccari[G], referente al criterio seguido en la recensión: *a*) Hesiquio corrigió el mismo texto de los LXX que empleó Orígenes para su recensión; *b*) procuró acomodarlo al texto original hebreo, ya añadiendo lo que faltaba, sirviéndose de las Hexaplas, ya teniendo en cuenta el texto hebreo, al cual se acerca mucho, difiriendo de la quinta columna hexaplar; *c*) a veces corrige independientemente del texto original por razones exegéticas y estilísticas. Vistos estos extremos, quizás sean exageradas las apreciaciones de san Jerónimo y la prohibición del *Decreto Gelasiano*, pues si bien desconocemos actualmente la labor de Hesiquio, sus resultados nos dicen que ni fue muy profunda ni decisiva[H].

[A]EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 8,13,7, en *PG*, 20,776. [B]*PG*, 10, 1565-1568. [C]*Praef. in libr. Paralipomenon* en *PL*, 28,1932. [D]*Praef. in quatuor Evang.*, en *PL*, 29, 559; *In Is. 58,11*, en *PL*, 24, 592; *Apol. adv. Rufin.*, 2,27, en *PL*, 23, 471; *Epist.*, 1062, en *PL*, 22, 838. [E]E. VON DOBSCHÜTZ, en *TU*, 38,4 (1912), pág. 11. [F]A. RAHLFS, *Studien über den griech. Text des Buches Ruth*, en *NAGNa* (1922), págs. 104, 149; vid. la recensión de A. VACCARI, en *Bibl*, 5 (1924), págs. 395-396. A. CERIANI, *Le recensioni dei LXX*, en *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* (1886), pág. 212. [G]*Institutiones Biblicae*, 4.ª ed., Roma 1933, págs. 248-249. [H]G. BARDY, *Notes sur les recensions hésychienne et héxaplaire du livre de Néhémie*, en *RB* (1918), págs. 192-199.

Bibl.: W. BOUSSET, *Textkritische Studien zum NT. Die Recension des Hesiquius*, en *TU*, 11, 4 (1894), págs. 74-11p. H. J. VOGELS, *Handbuch der neutest. Textkritik*, Münster 1923. F. G. KENYON, *Hesiquius and the Text of the NT*, en *Memorial Lagrange*, París 1940, págs. 245-250. J. TRINQUET, *Hésiquius*, París 1958, pág. 705 y sigs. J. QUASTEN, *Patrología*, I, Madrid 1961, págs. 412-413, con bibliografía.

R. DÍAZ CARBONELL

HESLI. Uno de los antepasados de Jesucristo, en la genealogía de san Lucas, llamado corrientemente → **Eslí**.

Mapa de la región nordeste del mar Muerto, con la situación de Ḥešbōn

ḤEŠMŌN (LXX omite; Vg. *Hassemon*). Ciudad situada en la parte más meridional del territorio de la tribu de Judá[1]. De la SE se colige que estaba en los alrededores de Bersabee[2].

[1]Jos 15,27. [2]Cf. Jos 15,21-28.

Bibl.: ABEL, II, pág. 88. SIMONS, §§ 317 (19), 321.

C. COTS

ḤEṢRAY (k. *ḥeṣrw*, «el que vive en sitio fijo»?; 'Ασαραί; Vg. *Hesrai*). Héroe de David, oriundo de Karmel (heb. *ha-karmĕlî*)[1]. En el libro de las Crónicas, se le llama Ḥesrō ('Ησερέ; Vg. *Hesro*)[2]. Seguramente la grafía verdadera del nombre es Ḥeṣray.

[1]2 Sm 23,35. [2]1 Cr 11,37.

Bibl.: NOTH, 518, 520, pág. 243.

G. SARRÓ

ḤESRŌ. Nombre de → **Ḥeṣray** en 1Cr 11,37.

ḤEṢRŌN («que vive en morada segura»?; cf. ár. *ḥadara, ḥāḍir*[un]; Vg. *Hesron*). Nombre de dos israelitas:

1. ('Ασρών). Tercer hijo del patriarca Rubén y fundador de la familia de los hesronitas[1].

2. ('Εσρώμ, 'Εσρών). Hijo de Péreṣ y descendiente del patriarca Judá[2] y jefe de los hesronitas judaítas[3]. Se le cita en la genealogía de David[4] y entre los antepasados de Jesús[5].

[1]Gn 46,9; Éx 6,14; Nm 26,6; 1 Cr 5,3. [2]Gn 46,12; 1 Cr 2,5.9. 18.21.24.25; 4,1. [3]Nm 26,21. [4]Rut 4,18.19. [5]Mt 1,3; Lc 3,33.

Bibl.: NOTH, 519, págs. 38, 243.

G. LOMBARDI

ḤEṢRŌN («cerrado»). Nombre de dos poblaciones:

1. ('Ασωρών, 'Εσρών; Vg. *Esron*). Ciudad del sur de Judá, posiblemente idéntica a → **Ḥăṣar Addār**, a juzgar por el contexto bíblico[1].

2. ('Ασερών; Vg. *Hesron*). Localidad de Judá en el Négeb[2]. El mismo texto parece conducir a identificarla con → **Ḥăṣōr Ḥădattāh** (heb. *ḥeṣrōn hîʾ ḥāṣōr*; 'Ασερών αὕτη 'Ασώρ; Vg. *Hesron haec est Asor*).

[1]Jos 15,13. [2]Jos 15,25.

Bibl.: ABEL, I, pág. 345; II, págs. 238,344. *Miqr.*, III, cols. 270, 279. SIMONS, §§ 311 (n. 109), 317 (14).

R. SÁNCHEZ

ḤĒT (et.? Χέτ; Vg. *Heth*). Segundo hijo de Canaán y epónimo de los → **hititas** en la Tabla de las Naciones[1]. Los hititas fueron considerados durante mucho tiempo como un pueblo semita; no es menos sorprendente el hecho de que Ḥēt, su supuesto epónimo, aparezca en Gn cap. 10 enumerado junto a Sidón (fenicios = semitas) entre las familias cananeas. Para explicar el «cananaísmo» de Ḥēt y de sus descendientes (heb. *bĕnē ḥēt*, «hijos de Ḥēt» o «hititas»), se ha recurrido a diversas hipótesis. Parece ser lo más probable que las colonias hititas existentes en Palestina dieran pie a esta errónea clasificación. No hay que recurrir, como hace Grunkel, a la conjetura de que Canaán se entendía de un modo geográfico tan amplio, que abarcaba incluso el reino hitita (cf. Clamer).

[1]Gn 10,15; 1 Cr 1,13.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 215-216. *Miqr.*, III, col. 320.

D. VIDAL

HETEO. Nombre castellano variante de los → **Hititas.**

HETH (LXX ηθ). La Vulgata y los Setenta anteponen esta palabra, nombre de la octava letra del alefato, a Lam 1,8; 2,8; 3,22.23.24; 4,8 y Sal 119,57 (heb.) (→ **Acróstico**).

ḤETLŌN (heb. *[ha-]dérek ḥetlōn*, «el camino de Ḥetlōn»; LXX omite; Vg. *via Hethalon*). Lugar que Ezequiel menciona al describir las nuevas fronteras de Tierra Santa y su división entre las tribus[1]. Se identifica por lo regular con Ḥeitelā (o Heitelā), que se halla en la costa a dos horas de camino al noreste de Trípoli.

[1]Ez 47,15; 48,1; cf. Nm 34,8.

Bibl.: ABEL, I, págs. 302-303. SIMONS, §§ 283, 1442.

M. D. RIEROLA

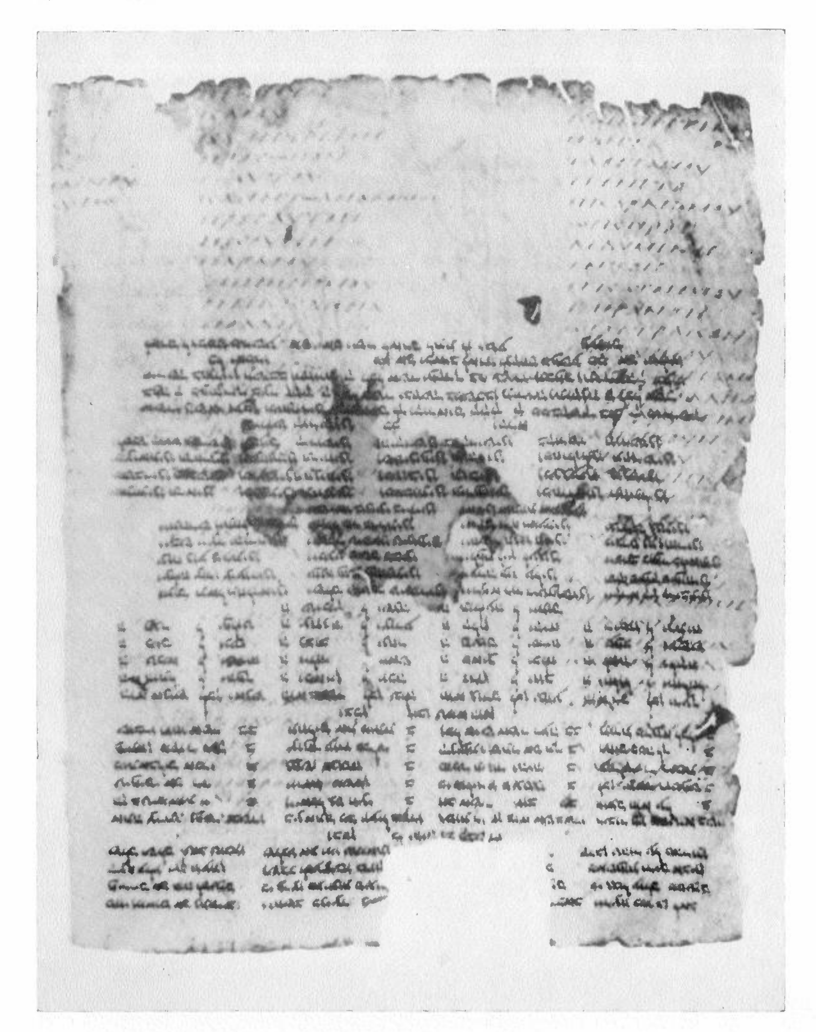
HETTIM. Región que aparece mencionada en el libro de Judit[1]. → **Hititas.**

HEVEOS. Nombre que se da a menudo en las versiones castellanas a uno de los pueblos preisraelitas de Canaán. → **Hiwwitas.**

[1]Jdt 1,26.

HEVILA, HEVILAT. Nombre de un país y de un descendiente de Cam, llamados en hebreo → **Ḥăwīlāh.**

HEXAPLAS (τὰ 'Ἑξαπλᾶ). La más importante de las obras de Orígenes sobre crítica textual bíblica del AT, compuesta del 228 al 240, está dispuesta en seis columnes, de donde recibió el nombre. Junto al texto hebreo en caracteres cuadrados en la primera columna, puso en la segunda la transcripción en griego como auxiliar para la lectura del texto hebreo, que en su tiempo todavía carecía de vocalización. Después las diferentes versiones griegas: Áquila en la tercera columna, Símmaco en la cuarta, los LXX en la quinta y Teodoción en la sexta. Juntamente con las Hexaplas en seis columnas, aparece en algunos libros el nombre de Heptaplas y Octaplas, esto es, tres nuevas versiones griegas incompletas y anónimas, llamadas entre los críticos versión Quinta, Sexta y Séptima. Las Heptaplas (cf. 4 Re 16,2 = 2 Re 16,2) contenían las seis columnas de las Hexaplas más la versión quinta, esto es, siete columnas. Las Octaplas (cf. Job 5,23; 6,28) contenían las seis de las Hexaplas más las versiones Quinta, Sexta y Séptima, una de ellas sólo como variante de la otra, probablemente la Sexta como variante de la Quinta, con lo que salían ocho columnas. Se conoce también otra obra que tenía el nombre de Tetraplas, esto es, las cuatro columnas de las versiones griegas, con la omisión de las dos columnas del hebreo y ligeras variantes en relación con las Hexaplas.



Palimpsesto hebreo-griego de la Gĕnīzāh de El Cairo. El texto hebreo (para leerlo hay que invertir la lámina) está escrito sobre una antigua copia de los Salmos según la columna de los LXX en las Hexaplas: Sal 21 (heb. 22). (Foto Archivo Termes)

La finalidad de su obra era dar a la Iglesia un texto griego correcto y uniforme contra la variedad de lecciones del texto corriente en su tiempo. Para obtenerlo, hizo uso de signos críticos que indicaban la diferencia, en más o en menos, del griego de los LXX en relación con el hebreo. Lo que faltaba en el griego lo añadía sacándolo en general de la versión de Teodoción y a veces de Áquila o Símmaco, poniendo un asterisco antes de la lección que introducía, y un metobelo después, de modo que la nueva lección no contaminara la lectura original de los LXX. A lo que sobraba en el griego con relación al hebreo le anteponía un obelo y lo hacía seguir del metobelo. Si los LXX le parecían erróneos, notaba su lectura con el obelo y añadía la verdadera interpretación, notándola con el asterisco. Para su colación, Orígenes hizo uso de un códice textualmente parecido al B. La metodología científica de la obra puede defenderse perfectamente, pero el olvido de los signos críticos por los copistas posteriores creó una variedad todavía mayor que la que quería evitarse.

La obra, en unos cincuenta gruesos volúmenes, fue depositada en la Biblioteca de Pánfilo en Cesarea de Palestina. No fue nunca copiada íntegramente, pero fue consultada por los eruditos de la antigüedad, entre ellos por san Jerónimo. El inmenso trabajo crítico fue destruido durante la invasión y dominio árabe de Palestina en el incendio de la biblioteca de Cesarea.

Si no en su totalidad, la obra de Orígenes puede reconstruirse en parte con diferentes elementos. Algunos libros, principalmente los Salmos, fueron copiados por separado; la columna de los LXX tuvo una difusión mayor con algunas variantes de las otras versiones; muchas citas de Áquila, Símmaco y Teodoción se encuentran en los Padres y principalmente es muy útil la versión siríaca, llamada Hexaplar, hecha por Pablo de Pella el 615-617 sobre una copia muy fiel de la columna quinta. Algunos códices conservan los signos diacríticos hexaplares. Los principales son: G (Sarraviano, siglos IV-V) con parte del Pentateuco, Josué y Jueces; M (Coisliniano, siglo VII) con el Pentateuco, Josué, Jueces, Samuel y Reyes; los minúsculos 54 y para el Octateuco, y 86 y 88 para los Profetas. El códice Q (Marcaliano, siglo VI) contiene en los Profetas importantes notas marginales con las lecciones de Áquila, Símmaco y Teodoción. Naturalmente, la reproducción de los signos críticos no ha sido siempre fiel y se impone un trabajo de comparación antes de hacer uso de estos elementos de reconstrucción. Queda mucho por investigar en los comentarios de los Padres, en las cadenas exegéticas y aun en los mismos manuscritos bíblicos.

Bibl.: B. DE MONTFAUCON, en *PG*, 15-16. F. FIELD, *Origenes Hexaplorum quae supersunt*, Oxford 1875. G. MERCATI, *D'un palimpsesto Ambrosiano contenente i Salmi esaplari*, en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 31, Turín 1895, págs. 635-663. C. TAYLOR, *Hebrew-Greek Cairo Geniza Palimpsests*, Cambridge 1900. H. B. SWETE, *An introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1914. F. KENYON - A. W. ADAMS, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, 5.ª ed., Londres 1958. P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, 2.ª ed., Oxford 1958.

P. BELLET

HEXATEUCO (et. ἑξα-τεῦχος). Es una palabra griega que significa «seis libros o rollos» (cf. Pentateuco, «cinco libros»), y designa la teoría crítica, según la cual los seis primeros libros de la Biblia, es decir, el Pentateuco más Josué formarían unidad literaria y

continua en cuanto que constaría de los cuatro famosos documentos wellhausenianos J, E, P y D.

Los defensores más notables de tal teoría son Ewald, Kuenen, Wellhausen, Driver, Von Rad y otros, quienes, por otra parte, sólo coinciden en el dato fundamental señalado. Los afanes de planificación literaria no han parado ahí; otros propusieron prolongar la unidad literaria, incluyendo también Jueces, Samuel y Reyes, forjando hasta un Enneateuco («nueve libros»).

Hay un cierto apoyo real para la teoría del Hexateuco en el hecho de que el Pentateuco es fundamentalmente un libro de promesas que quedan inconclusas, siendo Josué el libro de las realizaciones, mostrando el cumplimiento de la promesa con la conquista de la tierra de Canaán; a más de que el principal protagonista del libro, Josué, ya ha sido presentado en el Pentateuco. Pero tal continuidad histórica no legitima la hipótesis de una continuidad y unidad literarias.

Muchos críticos se han opuesto, negando la existencia de los «cuatro documentos» en el libro de Josué. El más destacado opositor ha sido M. Noth, que sometió el libro a un estudio detallado según el *Formgeschitlichemethode* demostrando las diferencias que median en las tradiciones aquí consignadas y las del Pentateuco.

Hoy día, dados los puntos de contacto con el Deuteronomio, se considera el libro de Josué como «el primer volumen de una historia deuterocanónica» (cf. Abel-Du Buit) que continúan los libros de Jueces, Samuel, Reyes, etc., sin que tal prolongación pretenda establecer una unidad de autores. Común a todos esos libros históricos es el sentido providencialista y teológico de la existencia de Israel en el transcurso de tantos siglos.

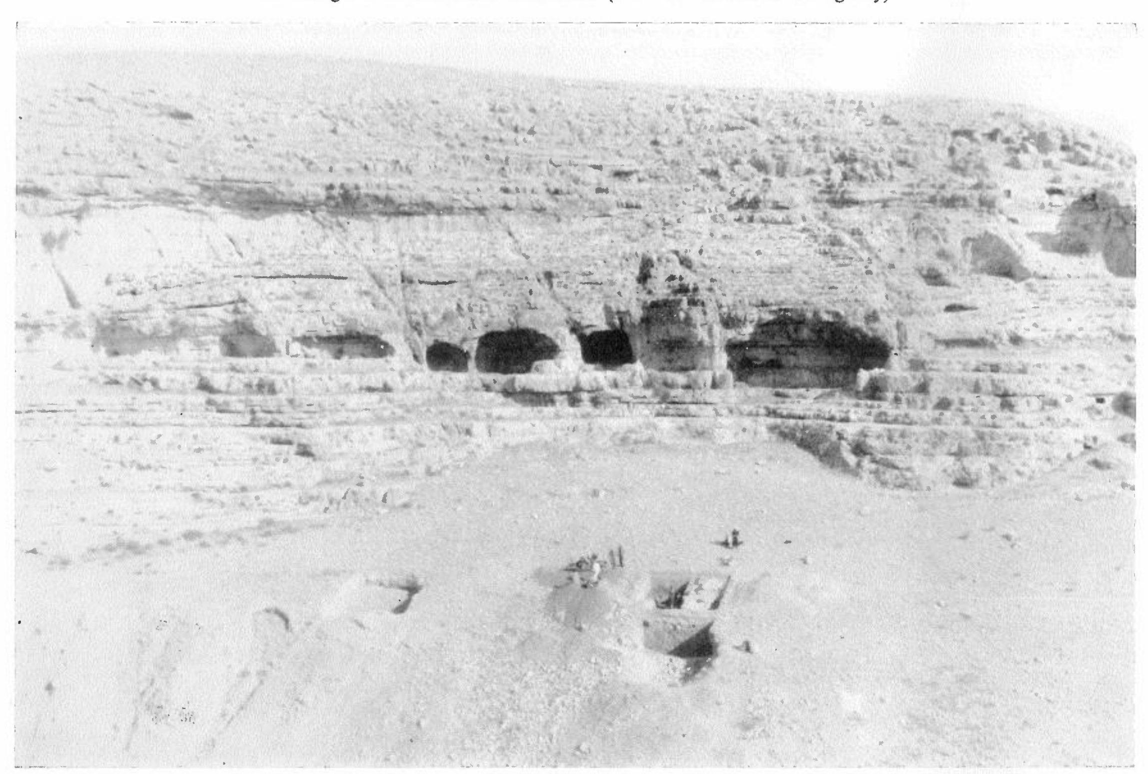
El hecho de que los judíos considerasen el libro de Josué como el primero de «los profetas antiguos (→ **Canon**), en grupo diverso de la Tōrāh, o Pentateuco, y el que los samaritanos sólo aceptasen éste desde el principio, es indicio histórico elocuente contra la pretendida unidad hexatéuquica.

Bibl.: H. Höpfl, *Pentateuque et Hexateuque*, en *DAFC*, III, cols. 1883-1920. M. Noth, *Stidien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josuabuches*, en *ZDPV*, 58 (1935), págs. 185-255; íd., *Das Buch Josua*, Tubinga 1938. G. von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart 1938. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Königsberg 1943. J. Coppens, *Chronique de l'Ancien Testament: Le problème de l'Hexateuque*, en *EThL*, 29 (1953), págs. 58-76. G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Gotinga 1953; íd., *Die Priesterschrift im Hexateuch*, ibid., 1954. F. M. Abel - M. du Buit, *Le livre de Josué*, en *LSB*, París 1958.

C. Gancho

ḤĒZĪR («cerdo»). Nombre de dos personas del AT: 1. (ὁ Χηζείν Vg. *Hezir*). Sacerdote descendiente de Aarón y cabeza de una familia. Fue jefe de la decimosexta clase sacerdotal, al servicio de Dios, en tiempos de David[1].

El-Ḫiam. Vista de las cuevas, abrigos y terraza contigua que contiene el yacimiento prehistórico. En el centro de la terraza vemos la trinchera excavada por la expedición arqueológica española; a su izquierda aparecen las antiguas excavaciones francesas. (Foto J. González Echegaray)





El-Ḫiam. Cimientos de un gran muro de época tahuniense (hacia el 6000 A.C.) descubierto por la expedición arqueológica española. (Foto J. González Echegaray)

2. (ʽΗζίρ; Vg. *Hazir*). Jefe del pueblo, durante la época de Nehemías, que firmó el pacto de renovación de la Alianza con Dios[2].

[1] 1 Cr 24,15; cf. vers. 1-6. [2] Neh 10,21.

Bibl.: NOTH, 473, pág. 230.

T. DE J. MARTÍNEZ

ḤEZYŌN (et. → **Ḥăzāʼēl**; aram. *ḥazyān*; cf. as. *ḫazānu*; ac. *ḫazyānu*, *ḫāzānu*; ʼΑζίν, ʼΑζαήλ; Vg. *Hezion*). Padre de Ṭabrimmōn y abuelo de Ben Hădad, rey arameo de Damasco.

1 Re 15,18.

Bibl.: *Miqr.*, III, cols. 89-90.

D. VIDAL

ḪIAM, El-. Importante yacimiento prehistórico del desierto de Judá, situado junto al Wādī Ḫareiṭūn a unos 10 km en línea recta al sursudeste de Belén. Es una gran terraza de 112 m de anchura, al lado de un conjunto de cuevas y abrigos que se abren sobre un acantilado en la orilla derecha del wādī.

Fue descubierto por el conocido prehistoriador Renè Neuville en 1933, quien realizó allí las primeras excavaciones, que demostraron la importancia y riqueza del yacimiento. La forma rápida como se realizaron los trabajos no permitió sacar conclusiones científicas demasiado precisas; por esa razón, en 1962 fueron reanudadas las excavaciones, esta vez a cargo de la Casa Española de Santiago en Jerusalén con la colaboración del Instituto Arqueológico Municipal de Madrid, siendo ésta propiamente la primera expedición arqueológica española realizada en Palestina, si exceptuamos un pequeño sondeo en Mugārat Ḍalāl junto al Wādī Zerqā en Transjordania que realizó la Casa de Santiago en 1960 por cuenta del Departamento de Antigüedades de Jordania Las excavaciones de el-Ḫiam fueron dirigidas por J. González Echegaray, vicedirector del Museo de Prehistoria de Santander, con la colaboración de E. Olávarri, V. Vilar y M. Mezquida.

El yacimiento presenta doce estratos geológicos, que suponen una continuidad en la habitación del lugar de más de veinte mil años. El período más antiguo corresponde al auriñaciense, en el que se han distinguido tres fases sucesivas. Viene después el atlitiense que corresponde a los últimos momentos del paleolítico superior, hacia el año 10 000 A.C.

Especial importancia presentan los estratos pertenecientes al mesolítico. Tenemos en primer término el kebariense, dentro del que se han distinguido tres estadios sucesivos. Viene a continuación una nueva etapa cultural, no conocida hasta ahora en Palestina, y a la que se ha dado el nombre de ḫiamense, por ser éste el yacimiento en donde por primera vez ha sido localizada. En ella se distinguen dos estadios. La industria de piedra de todos estos períodos es muy rica y de gran interés para el estudio del mesolítico de Oriente, época transcendental, en la que el hombre va saliendo del antiguo estado de cazador para transformarse en pastor y agri-

Yazilikaya. Conjunto del santuario rupestre. Entre los árboles se distingue parte del cuadro central esculpido en la roca, que representa la boda mística de un dios, quizá Tešub, con la diosa Hepatu. Escultura hitita del siglo XIII A. C. (Foto P. Termes)

Inscripciones de Wādi Mukatteb. Camino del Sinaí, en las rocosas laderas de Ǧebel Mukatteb («Monte Inscrito»), aparecen toscos dibujos e inscripciones nabateas, griegas, coptas y árabes de los primeros siglos de nuestra era. (Foto S. Bartina)

cultor y con ello iniciar el paso definitivo hacia el progreso y civilización posteriores.

El-Ḫiam ha dado también materiales arqueológicos pertenecientes a los primeros momentos de la vida neolítica, hacia el año 6000 A.C., cuando en Jericó se desarrollaba la cultura del llamado neolítico precerámico B. A este momento pertenece un muro de piedra sin revoque de un metro de espesor de igual factura que los correspondientes de Jericó. También han aparecido hogares circulares hechos con piedras pequeñas.

El número de objetos recogidos (hachas, útiles, etc.) es enorme, a pesar de que la superficie excavada es sólo de 36 m^2; pero la importancia mayor de la excavación reside en que ha podido establecerse con claridad una sucesión estratigráfica de los distintos períodos prehistóricos de Palestina desde el paleolítico superior al neolítico, lo cual, aparte de ser una circunstancia no demasiado frecuente, permite revisar las clasificaciones arqueológicas realizadas hasta ahora. Por su riqueza y estratigrafía, el yacimiento prehistórico de el-Ḫiam es en la actualidad uno de los más importantes de Oriente.

Bibl.: R. NEUVILLE, *Le Préhistorique de Palestine*, en *RB*, 43 (1934). J. PERROT, *La Terrasse d'El Khiam*, en *Le Paléolithique et le Mesolithique du Desert de Judée*, de R. NEUVILLE, X, París 1951. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Nouvelles fouilles à El-Khiam*, en *RB*, 70 (1963), íd., *Les fouilles préhistoriques espagnoles dans le Désert de Judée (Jordanie), Commentaire presenté a la Société Royale Belge d'Anthropologie et Préhistoire*, Bruselas 1963.

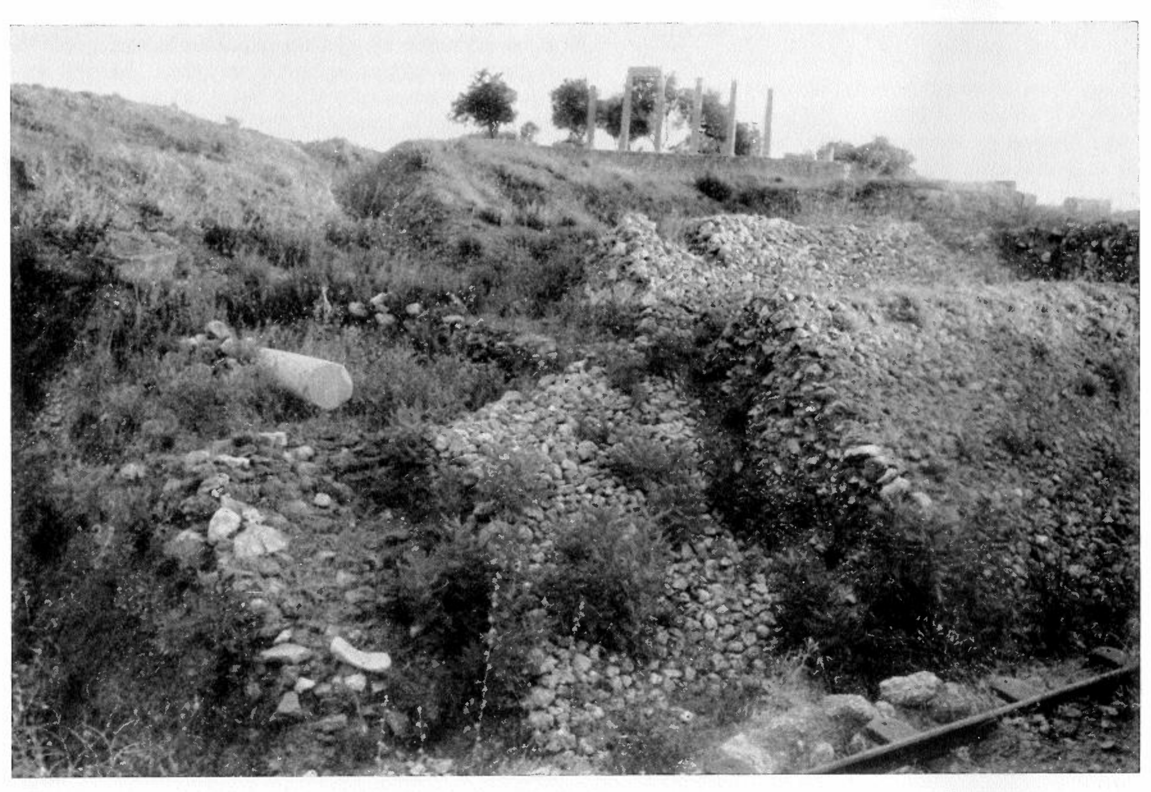
J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

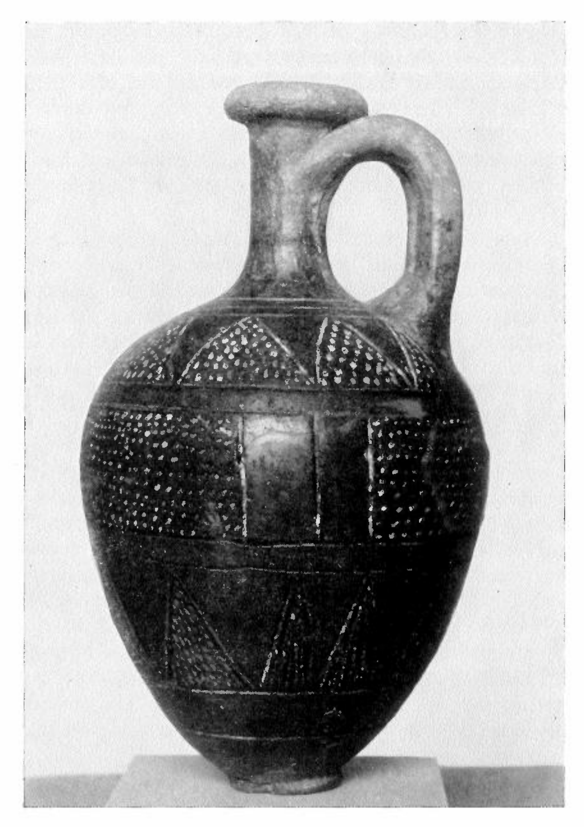
HICSOS. Los historiadores emplean el nombre de Ὑκσώς para designar a los monarcas de raza extranjera, que reinaron en Egipto desde alrededor del año 1730 a 1580 A.C. El vocablo se debe a Manetón, que escribió en griego una *Historia de Egipto* para uso del rey Ptolomeo II Filadelfo (283-246 A.C.), según los documentos que se conservaban en los archivos de los templos.

Manetón interpretó la palabra hicsos como teniendo la acepción de «rey de los pastores», denominando pastores a los nómadas que apacentaban sus rebaños en los desiertos vecinos al territorio egipcio. Pero se discute esta etimología. En realidad, la expresión es la transcripción del término *hik-ḫ3swt*, «príncipe del desierto», que aparece en las inscripciones de la época como calificativo de los jefes de tales nómadas.

Se ha discutido mucho acerca del origen étnico de los hicsos. Manetón veía en ellos a fenicios, pero relata también una opinión que los asimilaba a los árabes. Una y otra identificación, eco de ciertas expresiones de los textos egipcios, no son incompatibles. A consecuencia de la presión de la invasión aria, que, a comienzos del II milenio, forzó las fronteras de los estados del Próximo Oriente e impuso el dominio de los hititas en Anatolia, de los casitas en Babilonia y de los hurritas en Mitanni, los semitas, repelidos hacia el sur, ya fuesen sedentarios desde tiempo remoto, como los fenicios de la costa siria, ya se encontraran en estado nómada,

Biblos. Restos de diversas murallas superpuestas de distintos períodos históricos: persa, asirio, egipcio, hicso y fenicio. (Foto P. Termes)





Jarra de terracota negra hallada en Siria, de época de los hicsos. Hacia el II milenio A.C. (Foto Museo del Louvre)

como los árabes del desierto, salvaron en número ingente los límites naturales de Egipto.

Su historia en el valle del Nilo no puede precisarse. Si se presta crédito a Manetón, estos clanes asiáticos atacaron Egipto durante el reinado del Tutimaios, que era, de hecho, el rey Didumes de fines de la XIII dinastía. Una vez hubieron penetrado, cometieron toda clase de atropellos y de depredaciones. Finalmente, eligieron por jefe a cierto Salitis, que se coronó en Menfis. Este soberano, obsesionado por el temor a los invasores arios, fortificó la frontera oriental del Delta. De modo especial fundó, en el sitio de una antigua población, el campo atrincherado de Avaris, donde reunió un contingente de 240 000 hombres bien pertrechados. Manetón enumera, después de Salitis, fundador de la XV dinastía, otros cinco reyes del mismo linaje: Bnon, Apacnas, Apofis, Yannas y Asis. Después agregó, si se ha de creer a Julio el Africano, su compilador, una lista de treinta y dos reyes, también denominados hicsos, que representaban la XVI dinastía, y cuyos nombres no se conservan. En un célebre fragmento, Manetón habla de la guerra de liberación, que capitanearon los monarcas tebanos de la XVII dinastía, vasallos en un principio de los hicsos: narra la toma de Avaris y la expulsión de los invasores.

Estos datos generales encuentran más o menos confirmación en el papiro real de Turín, el cual menciona dos dinastías de hicsos, la XV, con seis soberanos que reinaron 108 años, y la XVI con nueve reyes. Por desgracia, los nombres de todos estos monarcas quedaron destruidos con el documento. Así, pues, resultaría sumamente hipotética la reconstrucción que se pueda intentar de la historia de los reyes hicsos, ajustando los informes que proporciona Manetón con los que se extraen de los escasos monumentos de su época.

Los historiadores han deducido las causas de la asombrosa rapidez y facilidad con que estos invasores asiáticos conquistaron el viejo territorio egipcio: la principal es la situación de anarquía política en que estaba sumido Egipto a fines de la XIV dinastía. Añádase a ello que los hicsos emplearon una nueva arma de guerra, que los asirios introdujeron en Asia: el carro tirado por caballos. Los egipcios, que lo desconocían, quedaron desconcertados. Por último, recientemente se ha descubierto otro factor de la derrota egipcia: la presencia entre la clase obrera de personas de origen asiático, cuyo porcentaje pudo ascender a más de la mitad de la misma. Había, pues, en el país una «quinta columna», que auxilió con efectividad a los invasores de su misma raza.

No parece que los hebreos de Egipto interviniesen activamente en el movimiento hicso, ni siquiera en la agitación que éste provocó. Si se admite, como es probable, que la salida de Egipto se produjo bajo Merneptah, hacia el 1230 A.C., y si se acepta la cifra de 430 años que da el Éxodo[1] como la duración de la estancia de los hebreos en el valle del Nilo, la llegada de Jacob y de sus hijos a él tendrá que situarse hacia el 1660 bajo un rey hicso. Hay que creer que su establecimiento pacífico en el país de Gōšen (Wādī Ṭumilāt), en el borde de Egipto, y en una comarca tradicionalmente cedida a los nómadas, no revistió importancia susceptible de despertar la suspicacia egipcia, ni ofrece garantía suficiente para asimilarlos a los hicsos. Prueba de ello se tiene en que la guerra de liberación y las operaciones bélicas contra Avaris, muy próximas a los hebreos, parecen haber acontecido sin que se les molestase ni expulsase en aquella sazón de Egipto.

[1]Éx 12,40.

Bibl.: R. WEIL, *La fin du Moyen Empire égyptien*, 2 vols., París 1918. P. LABIB, *Die Herrschaft der Hyksos in Ägypten und ihr Sturz*, Glückstadt 1936. R. ENGBERG, *The Hyksos Reconsidered*, Chicago 1939. H. STOCK, *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13. bis 17. Dynastie*, Glückstadt 1942. Z. MAYANI, *Les Hyksos et le monde de la Bible*, París 1956.

E. DRIOTON

HIDASPES (Ὑδάσπης; Vg. *Iadason*). Río mencionado, al propio tiempo que el Éufrates y el Tigris, en la lucha que Nabucodonosor sostuvo con Arfaxad[1]. Se le ha identificado: 1. con el Hidaspes del noroeste de India, tributario del Indo, hoy llamado Ğelum o Behut; 2. con el *Medus Hydaspes* de Virgilio, que se ha buscado en el sur de Irán o en el Beluchistán; 3. con el *Eulaeus* de Plinio, el actual Kārūn, que por el territorio de Elam desemboca en el golfo Pérsico, tomando por base la traducción siríaca (*ulay*); y 4, con el Χοάσπης de la literatura clásica, el moderno Kerḫah, de 600 km de longitud, que recorre el antiguo territorio de Elam y que antaño desembocaba directamente

en el golfo Pérsico y actualmente en Šaṭṭ el-ʿArab. Esta última opinión es la más aceptada.

[1]Jdt 1,6.

Bibl.: PLINIO, *Hist. Nat.*, 6,135. VIRGILIO, *Geogr.*, 4,211. L. SOUBIGOU, *Judith*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 509. SIMONS, §§ 71, 118, 1577-1578, 1597.

M. V. ARRABAL

HIDDAY (abr. [?] de → **Hōdiyyāh**; cf. sudar. *hadī*, «guía»; Ἀθθαί [A], B omite; Vg. *Heddai*). Héroe de David, oriundo de los valles de Gáʿaš[1]. En el libro de las Crónicas[2] recibe el nombre de Ḥūray.

[1]2 Sm 23,30. [2]1 Cr 11,32.

Bibl.: NOTH, 386, págs. 39, 146. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 72.

M. GRAU

ḤIDDÉQEL. Uno de los ríos del paraíso terrenal, según el Génesis[1], también citado en el libro de Daniel[2] (→ **Tigris**).

[1]Gn 2,14. [2]Dan 10,4.

HIDROPESÍA. En el AT no hay mención explícita de esta enfermedad. En el NT, Lucas, el evangelista médico, refiere un caso de curación de ὑδρωπικός (Vg. *hydropicus*) que Jesús realizó en día de sábado, a lo que parece, por propia iniciativa, sin petición por parte del enfermo, ilustrando prácticamente su doctrina de que también en día de sábado hay que hacer el bien. No se tienen más detalles acerca de esta enfermedad (→ **Medicina**).

Lc 14,1-6.

C. WAU

HIEDRA (κισσός; Vg. *hedera*). Liana de la familia de las araliáceas (*Hedera helix*, L.), de hojas perennemente verdes, que florecen en las postrimerías de otoño. Los antiguos la consagraron a Dioniso/Baco. La hiedra se da en el Líbano, en algunos montes de Siria y Palestina, y en los llanos del litoral. En la Biblia se menciona una sola vez: los seleucidas, en tiempos de Antíoco Epífanes, obligaron a los judíos a participar en la fiesta de Dioniso coronados de hiedra[1]. San Jerónimo tradujo también por hiedra el nombre hebreo *qiqāyōn*, «calabaza» (*cucurbita*), pero se trata probablemente del ricino (→ **Flora**, § 10 *d*)[2].

[1]2 Mac 6,6-7. [2]Jon 4,6-10.

Bibl.: A. MATONS, *Diccionario de Agricultura, Zootecnia y Veterinaria*, II, 2.ª ed., Barcelona-Buenos Aires 1948, págs. 262-263. W. WALKER, *All the Plants of the Bible*, 5.ª ed., Londres 1960, pág. 104.

J. A. PALACIOS

HIEL (heb. *mĕrērāh*, *mĕrōrāh*, *rōʾš*; χολή; Vg. *fel*). Los vocablos hebreos derivan de la raíz *mrr*, «ser amargo», que aparecen en la SE designando la secreción del hígado sólo en época muy tardía: «Se derramó mi hiel por tierra»[1] en perfecto paralelismo con «derramóse por tierra mi hígado»[2] para indicar un inmenso desfallecimiento. En el mismo sentido fisiológico viene el griego χολή en el episodio del pez de Tobías[3]. Pero sin duda que ha sido de ese amargor típico e intensísimo de donde ha pasado a designar otras amarguras como la de las lechugas silvestres con que había que comer el → **cordero pascual** y las del espíritu[4].

También la palabra *rōʾš* significa amargura de plantas y serpientes venenosas, tal vez por imaginar en este último caso que el veneno mortífero no era otra cosa que la bilis de la vesícula[5].

En el NT aparece la palabra χολή sólo en dos ocasiones: con sentido físico cuando escribe Mateo que a Jesús le ofrecieron a beber «vino mezclado con hiel»[6], donde se trata de alguna hierba adormidera — en el lugar paralelo, Marcos habla de vino con mirra —, y en otra ocasión, en sentido espiritual, significando el alma amargada de Simón el Mago[7].

[1]Job 16,13. [2]Lam 2,11. [3]Tob 6,4.9; 11,8 [4]Cf Éx 12,8; Nm 9,11; Job 20,14.25. [5]Cf. Dt 29,17; 32,32-33; Os 10,4; Jer 8,14; 9,14; 23,15; Lam 3,5.19; Sal 69,22. [6]Mt 27,34. [7]Act 8,23.

C. GANCHO

ḤĪʾĒL (abr. de *ʾăḥīʾēl*, «Dios es mi hermano»; Ἀχιήλ Vg. *Hiel*). Hombre oriundo de Betel, que vivió en los tiempos del rey Acab de Israel (hay autores que suponen que fue funcionario suyo)[1]. Reedificó Jericó, como atestiguan las excavaciones arqueológicas, a pesar de la prohibición de hacerlo que Josué pronunció en nombre de Dios[2], y perdió por ello a sus hijos, desde ʿĂbīrām, el primogénito, hasta Šĕgūb, el menor[3]. El sentido literal del texto bíblico da pie a dos interpretaciones: 1. Ḥīʾēl vio morir a todos sus hijos a consecuencia del anatema de Josué; 2. muchos autores, católicos o no, explican la muerte por la costumbre pagana de inmolar a la propia descendencia en los sacrificios de fundación.

[1]1 Re 16,34. [2]Jos 6,26. [3]1 Re 16,34.

Bibl.: NOTH, 480, pág. 140. A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 668-669. HAAG, col. 290. *Miqr.*, III, col. 108.

J. A. G.-LARRAYA

HIERÁPOLIS (Ἱεράπολις, Ἱερόπολις; Vg. *Hierapolis*). Ciudad de Frigia, situada en una meseta de travertino en la vertiente meridional del monte llamado hoy Çal Dagi, dominando el valle del río Lico, afluente del Meandro, próxima a Laodicea y Colosas. La carretera de subida a Hierápolis bordea un circo de acantilados blancos, preciosos, que han sido formados a lo largo de los siglos por el agua del abundante manantial sobrecargado de sales calcáreas. En el borde de la altiplanicie, junto al acantilado, fue construido en el siglo XI o XII un castillo, que valió a la ciudad antigua el nombre turco de Pammukkalesi — hoy Pamukkale —, «castillo del Algodón».

Hierápolis fue cuna de una comunidad cristiana, contemporánea de las de Laodicea y Colosas y fundada probablemente por → **Epafras**, ya que san Pablo dice de él, escribiendo a los colosenses, que «se toma mucho cuidado por vosotros, y por los de Laodicea, y por los de Hierápolis»[1]. Cuando el Apocalipsis habla de la languidez espiritual de los cristianos de Laodicea — «puesto que eres tibio, y ni caliente ni frío, estoy para vomitarte de mi boca»[2] —, diríase que san Juan se inspiró para su comparación en las aguas termales de la vecina

Hierápolis, que, una vez llegadas a las cercanías de aquélla, no son más que un brebaje tibio y nauseabundo[A].

La tradición liga el recuerdo del apóstol san Felipe con Hierápolis. Cerca de ella hay la iglesia bizantina de san Felipe, de fines del siglo IV (?), de la que se conservan restos; también se encuentran las ruinas de una iglesia octogonal cristiana, que parece ser el *Martyrium* de Felipe, que fue atormentado en Hierápolis el año 80. No falta algún autor, sin embargo, que piensa se trataría más bien del diácono Felipe.

El área de la ciudad, hoy arruinada, estaba cercada por una muralla; la cruzaba de este a oeste una calle de columnas. En la parte superior, en el norte, se conserva un teatro de graderías en curso de restauración; hay unas termas bien conservadas, restos de un templo dedicado a Apolo y, fuera de las murallas, una enorme necrópolis.

Eumenes, rey de Pérgamo, fundó Hierápolis en el siglo II A.C., la cual fue anexionada a Roma en 133 A.C. La destruyó un terremoto en el año 17 D.C.; pero fue reconstruida y alcanzó su mayor extensión en los siglos II y III D.C. Papías fue natural y obispo de esta ciudad, y también nació en ella Epicteto. Se suele afirmar erróneamente que Abercio vio la luz en ella.

[A] E. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, en *ÉtB*, 3.ª ed., París 1933, pág. 54; J. BONSIRVEN, *L'Apocalypse de Saint Jean*, en *VS* (1951), pág. 125.

[1] Col 4,14. [2] Ap 2,15-16.

Mapa de la zona occidental del Asia Menor, con la situación de Hierápolis



Bibl.: ESTRABÓN, *Geogr.*, 12,8,17. PTOLOMEO, *Geogr.*, 5,2,26. PLINIO, *Hist. Nat.*, 5,29,105. W. M. RAMSAY, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford 1895-1897. C. HUMANN, *Altertumer von Hierapolis*, Berlín 1898. PAULY-WISSOWA, VIII, col. 1404 y sigs. S. E. JOHNSON, *Laodicea and its Neighbours*, en *BA*, 13 (1950), págs. 1-18.

A. DÍEZ MACHO

HIERBAS AMARGAS. → **Flora,** § 10 *a*.

HIERÓDULOS (heb. *qādēš*, *qĕdēšāh*; πορνεύων, πόρνη; Vg. *effeminatus*, *scortator*). En los santuarios paganos de la antigüedad, se practicaba la prostitución como medio de ingresos para el culto de la divinidad del lugar.

En Babilonia consta la existencia de tales prostitutas sagradas por el Código de Hammurabi que habla de ellas como de un estado de vida, proveyendo a su herencia y subsistencia. También fue habitual la presencia de hieródulos — hombres y mujeres — en los santuarios cananeos; costumbre que tentó fuertemente a los israelitas y logró introducirse. La prostitución sagrada se practicó en los «lugares altos» en tiempos de Roboam, «imitando todas las ignominias de los pueblos que Yahweh había arrojado ante los hijos de Israel»[1]. Asa y después su hijo Josafat limpiaron el país de la plaga infamante[2]. Pero tan pronto como el yahwismo perdía empuje, los reyes idólatras abrían la puerta a las obsesivas influencias cananeas y los *qĕdēšîm* y *qĕdēšôt* volvían a pulular, llegando incluso a introducirse bajo los reinados de Manasés y Amón en el mismo Templo de Jerusalén, donde tuvieron vivienda las prostitutas, que tejían velos para ʾĂšērāh, de donde las arrojó Josías al realizar su reforma religiosa[3]. El Deuteronomio es terminante: no se tolerarán tales individuos ni se admitirá ofrenda alguna proveniente «de ramera o de perro»[4]. El episodio de Pînĕḥās[5] parece que tuvo lugar con ocasión de prostitución cúltica con los moabitas y madianitas.

Los profetas clamaron contra tales abusos que atacaban en su misma esencia al austero yahwismo[6].

Todavía en la gran apostasía que atizó Antíoco Epífanes, en la época de los Macabeos, culminó «el proceso de la maldad» cuando el Templo se convirtió en trato de orgía y libertinaje con las meretrices de los atrios sagrados[7].

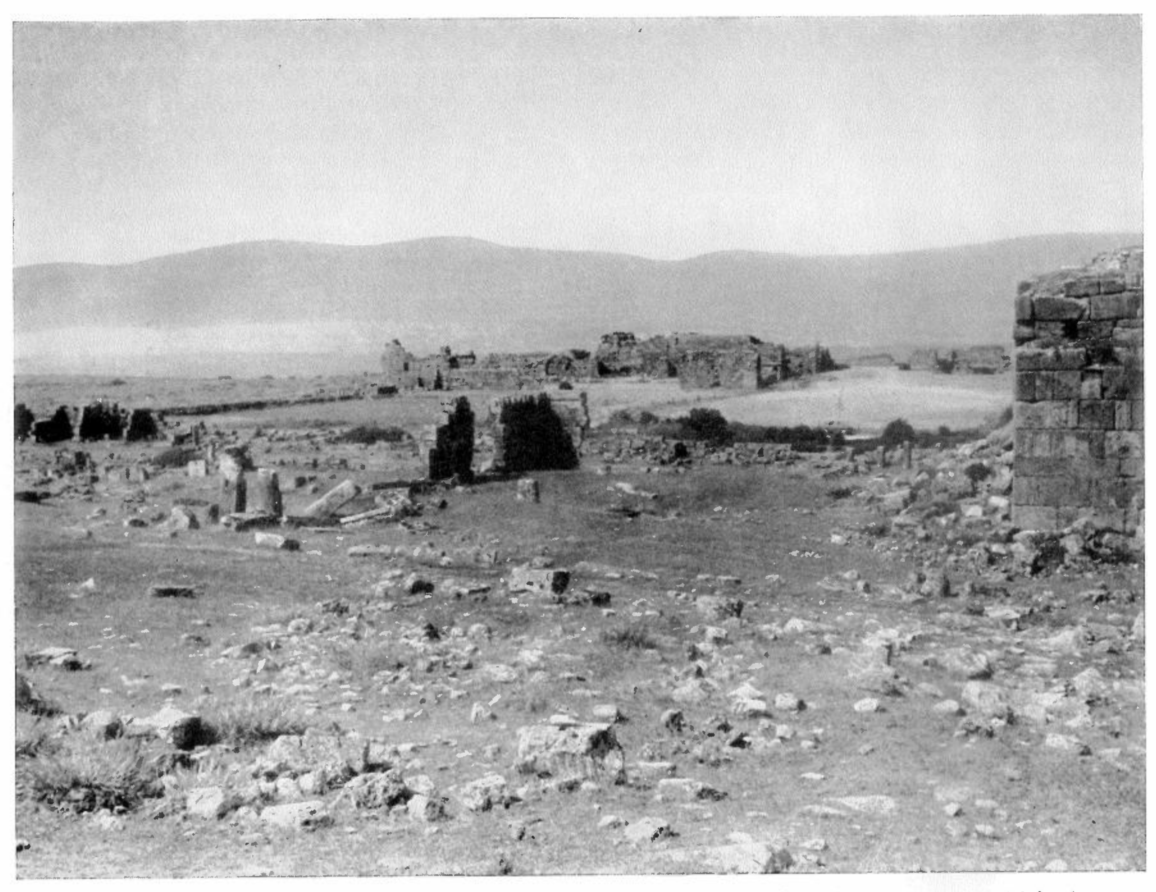
[1] 1 Re 14,24. [2] 1 Re 15,12; 22,47. [3] 2 Re 23,7. [4] Dt 23,17 y sigs. [5] Nm 25,1-18. [6] Cf. Os 4,12 y sigs.; 8,1; Miq 1,7. [7] 2 Mac 6,4.

Bibl.: B. A. BROOKS, *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament*, en *JBL*, 60 (1941), págs. 227-253. A. MORET, *Histoire de l'Orient*, I, París 1941, págs. 290 y 405. *ANET*, pág. 174, n.º 178-184. J. P. ASMUSSEN, *Bemerkungen zur sakralen Prostitution im Alten Testament*, en *StTh*, 11 (1957), págs. 167-192.

C. GANCHO

HIERRO (heb. *barzel*; σίδηρος; Vg. *ferrum*). En hebreo, como en otros idiomas semíticos (ac. *parzillu*; ugar. *brsl*; aram. *parzel*), el nombre del hierro parece derivar de la voz hitita *barzillu*, hecho que se corrobora con la casi plena seguridad que actualmente se tiene de que la siderurgia es técnica que los hititas descubrieron a mediados del II milenio A.C. (→ **Metalurgia** y **Hierro, Edad del**).

Es posible que los filisteos introdujeran el hierro en Canaán o que, por lo menos, lo conocieran muy pronto en el mismo país, según revela el AT[1]. Se plantea el



Hierápolis. Vista general en dirección este-oeste, con el valle del Lico entre la ciudad y los montes del fondo. Las ruinas de los grandes edificios del centro pertenecen a las termas. (Foto P. Termes)

problema desde cuándo lo emplearon los hebreos. Tūbal Qayin aparece en el Génesis como forjador de instrumentos de bronce y hierro[2], es decir, como iniciador de la metalurgia. No obstante, la observación es un anacronismo, porque Tūbal Qayin, sea cual fuere su verdadera personalidad, se menciona entre los descendientes relativamente inmediatos de Caín, o sea entre los patriarcas antediluvianos, en una época tan remota, que no era posible en ella el conocimiento de los metales. Ezequiel, en un oráculo contra Tiro, asocia a Tubal (*sic*) con Mések como traficantes de objetos de bronce[3]. En este caso, Tubal parece referirse a una región o pueblo. Diversos pasajes del Pentateuco indican que los israelitas conocían el hierro durante el Éxodo e incluso, por lo menos en parte, la técnica de su obtención[4]; sabían, asimismo, que existía en Palestina[5]. Una vez en ésta, encontraron pueblos que se servían de armas de hierro[6]. Por imposición de los filisteos, los hebreos no pudieron usar este metal durante bastante tiempo[7], mientras aquéllos lo utilizaban en su armamento[8]. La situación cambió con la monarquía, en época de David, aunque los datos bíblicos expresan tal aprecio del hierro, que se colige que no era muy abundante o que los hebreos estaban atrasados en los procedimientos de explotación y, por lo tanto, lo tenían en gran estima[9]. En cambio, abundaba en Transjordania, lo mismo que los productos siderúrgicos[10]. Parece que era bastante frecuente en la época de la monarquía davídica[11].

El vocablo «hierro» tiene un empleo literario metafórico que sirve para expresar la idea de fuerza, dureza, violencia, etc[12].

[1]Nm 31,22; Jos 6,24; 17,8; 22,8; Jue 1,19. [2]Gn 4,22. [3]Ez 27, 13; cf. Gn 10,2. [4]Lv 26,19; Nm 35,16; Dt 4,20; 19,5. [5]Dt 8,9; 27,5. [6]Jos 17,16; Jue 1,19. [7]1 Sm 13,19-22. [8]1 Sm 17,7. [9]2 Sm 8,8; 1 Cr 22,3; 29,7. [10]2 Sm 12,31; 1 Cr 20,3. [11]1 Re 22,11; 2 Re 6,5; Ez 27,19, etc. [12]Dt 28,28; Sal 2,9; 105,18; Job 19,24; Prov 27,17; Is 48,4; Jer 17,1; Dan 7,7; Ap 2,27; 12,5; 19,5.

Bibl.: ABEL, I, pág. 202. R. J. FORBES, *The Coming of the Iron*, en *JEOL*, 9 (1944), págs. 6-14. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 154 y sigs.; cf. especialmente págs. 161-162. HAAG, cols. 368-369. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962, págs. 114-115 (trad. cast.).

J. A. G.-LARRAYA

HIERRO, Edad del. Se ha convenido en la de 1200 A.C., como fecha del comienzo de la Edad del Hierro en Palestina. Los comienzos del siglo XII A.C. están efectivamente señalados por una serie de acontecimientos políticos que ejercieron una profunda in-

fluencia en la historia de la cultura local. Se trata de las incursiones de los «Pueblos del Mar» con todas las consecuencias que de ello resultaron.

En la época en que reinaban en Egipto las dinastías XVIII y XIX, que correspondía a la del último Bronce en Palestina, se hallaba este país dentro de la esfera de influencia de Egipto. La cultura existente era la de base semítico-cananea que perduraba desde el II milenio A.C., pero desde el siglo XVI A.C. en adelante el dominio ejercido por los egipcios sobre el Mediterráneo oriental animó los contactos mercantiles y culturales entre el continente, Chipre y el Egeo. A fines del siglo XIII A.C., todo el *statu quo* que reinaba en Asia occidental fue conmovido hasta los cimientos por la migración de bandas heterogéneas procedentes del Egeo y de Anatolia, a quienes denominaron los egipcios «Pueblos del Mar». Sus ataques a Egipto fueron rechazados, pero en todo este proceso resultó dicho país considerablemente debilitado y tuvo que acceder a que se establecieran los inmigrantes en el litoral de Palestina, donde los conocieron los israelitas con el nombre de filisteos.

Estos acaecimientos afectaron hondamente a Palestina. No sólo desapareció casi por entero la influencia egipcia, sino que resultó cortado el contacto con el mundo mediterráneo. En el orden arqueológico constituye reflejo de todo ello el brusco cese de importaciones de origen chipriota o micénico. Los semitas de Palestina se constituyeron en grupo continental, con potentes confederaciones extranjeras en sus flancos.

Estos semitas eran en aquella época, presumiblemente, mezcla de cananeos y de israelitas. El proceso y la cronología de la entrada de los israelitas en Palestina es oscuro en su totalidad. Los testimonios arqueológicos son de índole tal que sugieren un proceso gradual de expansión. Hacia 1200 A.C., todavía los israelitas se estaban infiltrando entre los cananeos. En ninguna excavación existe capa alguna de la que se pueda decir que señale la aparición de los israelitas. Más bien los israelitas, al sentarse, asimilaban la cultura cananea y, merced a la cohesión que les deparaba su religión, sobresalían como raza dominante. Sin embargo, los acontecimientos bíblicos de fines del período de la monarquía acreditan, por las denuncias de los profetas, cuán arraigado se hallaba aún el elemento cananeo.

Esta creciente ascendencia de los israelitas la señala la época de los Jueces. Los filisteos desempeñaron un importante papel en este nacimiento gradual de una nación. Los Jueces eran jefes que en épocas difíciles se erigían en cabezas de grupos de ciudades y pueblos, y la expansión gradual de los filisteos se convirtió en fuente primordial de dificultades para los israelitas. Al fin, Saúl suscitó a fines del siglo XI A.C. una movilización casi nacional contra los filisteos, tarea que fue completada por David.

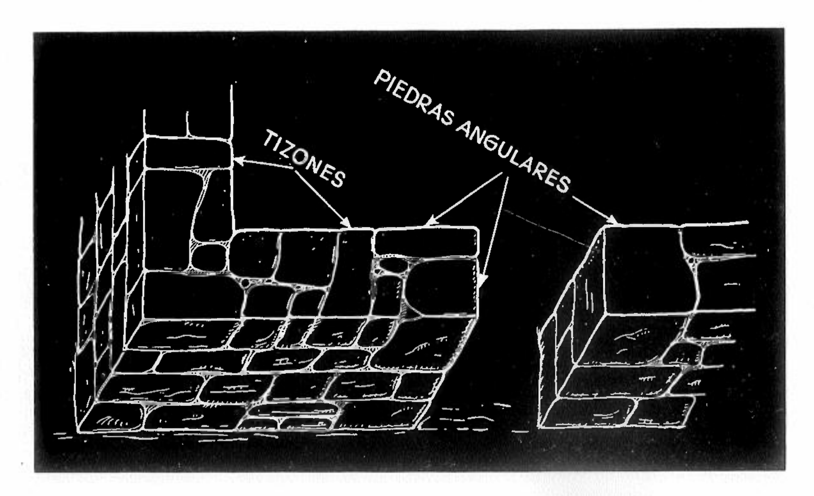
Los testimonios arqueológicos de esta época son pobres. Queda patente que la mayor parte de los asentamientos efectuados en Palestina fueron en forma de pequeñas ciudades y aldeas, con pocas ambiciones en el orden cultural y en cuanto a refinamientos. Las ciudades importantes de la época no eran israelitas. Jerusalén no cayó en sus manos hasta aproximadamente 1000 A.C.; Megiddo permaneció en manos cananeas hasta aproximadamente 1100 A.C. y luego hubo una solución de continuidad en su ocupación hasta aproximadamente 1000 A.C.; Beisán, según la sorprendente interpretación de testimonios basados en materiales originales aún inéditos, debió de poseer una cultura acusadamente egipcia hasta la época en que cayó en manos filisteas, por lo que estos filisteos pudieron colgar los cuerpos de Saúl y de Jonatán de sus murallas. En lo referente a ciudades importantes de la Palestina meridional. como Gézer y Tell el-Duweir, faltan testimonios arqueológicos de este período.

Poco después de 1000 A.C., tomó David a Jerusalén. El hecho de que en el transcruso de un período que se extiende de cuatrocientos a doscientos cincuenta años (duración que depende de la cronología adoptada) a contar de su entrada en Palestina, se mostraran los israelitas incapaces de conquistar Jerusalén, es un clarísimo signo de que su potencia y número no creció sino muy lentamente. La conquista de referencia fue un evento de importancia crucial. Esta población domina las comunicaciones en dirección norte-sur a lo largo de la estrecha columna vertebral del país montañoso. En tanto persistió en manos cananeas, no podía haber verdadera unión entre los grupos israelitas del norte y del sur y el trascendental efecto que ello tuvo en su desarrollo lo acredita con cuánta facilidad se separaron poco después del reinado de Salomón.

De este modo, David determinó la creación de una entidad política de entre lo que hasta la sazón había sido grupo o grupos amorfos. Una vez lograda esta unidad, la difusión de su potencia fue notable. Hacia levante, conquistó Moab, ʿAmmōn y Edom, con lo cual adquirió el dominio de la ruta comercial de Arabia en la linde del desierto oriental, así como los recursos minerales del valle del ʿArabah, que prolonga hacia el sur la gran brecha del valle del Jordán y del mar Muerto; hacia el norte se dilataron sus conquistas hasta Damasco. Durante un breve período, Israel fue una gran potencia en el Asia occidental.

El auge experimentado bajo David fue político. Bajo Salomón fue cultural y en orden al esplendor. Su corte se hizo famosa por el lujo y la elegancia. La más notoria aportación que hizo, tanto a la vida de Israel como a Jerusalén, fue la construcción del Templo. De entonces en adelante tuvieron los israelitas un centro espiritual, cuya importancia creció extraordinariamente cuando se formó el estado teocrático en la época postexílica. La impresión de la magnificencia del Templo que posee la opinión de nuestros días dimana de la narración bíblica.

Desgraciadamente, casi no hay testimonio arqueológico alguno de esta época de capital importancia en la historia de Israel. El Templo de Salomón se encuentra bajo el santuario musulmán de la roca sagrada. Hasta la hora presente, casi no ha sido hallado resto alguno de la Jerusalén de David y de Salomón, porque las excavaciones de 1961 han acreditado que los restos atribuidos hasta ahora a dicha época eran harto posteriores y sólo han empezado a aparecer indicios efectivos de lo que era la ciudad. La mayor parte de las huellas descubiertas en otros emplazamientos demuestran que las ciudades eran pequeñas y modestas. No puede ser más



Corte de un muro típico de la Edad de Hierro en el que podemos apreciar los elementos de aparejo

verosímil David estuvo demasiado ocupado en sus conquistas para detenerse en progresos interiores y la sangría del esfuerzo bélico no podía dejar recursos para el engrandecimiento interno. Los esfuerzos principales de Salomón se concentraron en Jerusalén y, sin duda alguna, la población resultó empobrecida al costear la magnificencia de la capital. Con todo, han sido hallados recientemente restos de las obras efectuadas en cierto número de emplazamientos importantes. Se han identificado en Ḥāṣōr las fortificaciones y la puerta con que protegió a la pequeña colonia establecida en un sector reducido de la gran ciudad de la Edad de Bronce; por analogía, se han identificado puertas de entrada similares en Gézer y en Megiddo, si bien, en este último emplazamiento, el palacio y las caballerizas, hasta ahora atribuidas a él, han resultado ser muy posteriores.

La monarquía unida de Israel duró solamente setenta años. Alrededor de 930 A.C., se dividió en los reinos de Judá y de Israel. Si bien Judá tuvo a Jerusalén por capital y mantuvo bajo su dominio el centro religioso y sentimental, no dejaba de ser el pariente pobre, con montañas rocosas y llanuras semidesérticas, apartado del acceso al comercio y a la cultura por reinos émulos y a menudo enemigos. Israel tenía un agro más rico y se hallaba en contacto con la cultura cosmopolita de Fenicia. Durante los primeros decenios de la monarquía dividida, la capital de Israel no fue fija. Su penúltimo emplazamiento en Tirṣāh, ha sido identificado en Tell el-Fārᶜah, próximo a Nāblus. Allí venció Omrí a sus rivales y han sido identificados los edificios que inició para establecer su capitalidad. Sin embargo, por la circunstancia de estar el lugar tan densamente ocupado con edificaciones anteriores y también por su situación excéntrica con respecto al mundo fenicio, transfirió la capitalidad al emplazamiento virgen de Samaría. Sus construcciones y las de su hijo Acab en Samaría muestran lo que pudieron haber sido las de Salomón en Jerusalén. El relato bíblico deja claramente sentado que, para el trabajo artesano, Salomón contó con constructores y artífices fenicios. Omrí y Acab hicieron lo propio y en Samaría han perdurado restos de la magnífica fábrica de los edificios y de la delicada ornamentación de marfil de que estaban colmados.

Otro detalle del proyecto de Omrí para la construcción de Samaría constituye un índice revelador de la estructura económica de la época. La totalidad de la cumbre de la colina fue reservada para distrito real; las casas de la población ordinaria, aún pendientes de ser halladas, debieron de estar situadas en la parte baja de las laderas. El testimonio de Samaría ha permitido identificar un trazado semejante en Megiddo con un barrio oficial y vastos establos y hay que identificar de modo análogo barrios reales parecidos en Ḥāṣōr y Tell el-Duweir. Muy verosímilmente, el trazado de Jerusalén fue parecido. En tales puntos se concentraba toda la magnificencia y las excavaciones han acreditado que la vida en todos los demás puntos se daba según un nivel muy sencillo.

La historia política del período de los dos reinos es confusa. Generalmente se hacían mutuamente la guerra o bien la emprendían contra uno o varios de sus vecinos. Hay un continuo cambio de alianzas y mutación de equilibrio de poderes. De todos modos, surgía entre bastidores la creciente potencia asiria que progresaba hacia el oeste en olas sucesivas. En 734 A.C., estas olas alcanzaron a Israel, y cayeron Megiddo y Ḥāṣōr; las pruebas arqueológicas de su destrucción son especialmente claras en Ḥāṣōr. En un nuevo avance, cayó Samaría en 722 A.C. y sus habitantes fueron conducidos al Cautiverio. En 705 A.C., fue amenazado el reino de Judá. Lākīš fue destruida, pero Jerusalén resistió; capital testimonio arqueológico de ello es la galería que horadó Ezequías a través de la montaña para traer el agua al interior del recinto amurallado.

El reino de Judá resistió aún un centenar de años. Pero en 596 A.C. y de nuevo en 528 A.C., los babilonios, sucesores de los asirios en Mesopotamia, destruyeron las ciudades de Judá. La prueba arqueológica más evidente de la primera destrucción se halla en Tell el-Duweir y los óstraca de aquella localidad arrojan un destello sobre lo que fueron los postreros momentos de la ciudad cuando fue destruida. Unas recientes excavaciones en Jerusalén han dejado patentes restos de la ciudad destruida por Nabucodonosor en 588 A.C.

El desarraigo de los judíos cuando fueron llevados a la Cautividad en Babilonia, dejó en el país únicamente a los más pobres. Cuando los desterrados iniciaron su retorno, aproximadamente en 530 A.C., tuvieron que crear una nueva nación y una cultura asimismo nueva. Las excavaciones recientes han demostrado que la Jerusalén postexílica se encaramó de nuevo a la cima de la montaña y, en otros emplazamientos de interés, apenas si se han encontrado centros administrativos. El pueblo vivía en aldeas o en barracas entre las ruinas. Todos los grupos de repatriados censuraban a sus predecesores ha-

berse desposado con extranjeras, como hicieron los samaritanos, resultado del establecimiento de extranjeros después que salieron al exilio los habitantes del reino del norte. Sólo en el período helenístico volvió de nuevo la prosperidad.

Bibl.: K. M. KENYON, *Arqueología de Tierra Santa*, Barcelona 1963 (trad. esp.), con bibliografía.

K. M. KENYON

HÍGADO (heb. *kābēd*; ἧπαρ; Vg. *iecur*). Era considerado por los israelitas como el asiento de la vida, tal y como lo creían otros muchos pueblos de la antigüedad. Ésta es la razón por la cual los escritores sagrados ponían hígado en el lugar en que nosotros habríamos puesto corazón o alma: «Mis entrañas se conmueven» dice el poeta de las Lamentaciones, «mi hígado se ha derramado sobre la tierra por la ruina de la hija de mi pueblo»[1]. De la misma manera, los antiguos consideraban el hígado como el asiento de las pasiones violentas sobre todo de la cólera y del amor. El escritor latino Plauto da al amor el nombre de «enfermedad de hígado». Estas creencias son también corrientes entre los árabes. La hepatoscopia o adivinación por medio de la observación del hígado de los animales, sobre todo ovejas, tenía singular importancia entre los antiguos semitas, especialmente entre los babilonios. Este rito llegó a constituir entre ellos una verdadera ciencia adivinatoria que practicaban sacerdotes especializados, a quienes los textos cuneiformes llaman *baru*. Para ello se hicieron modelos de hígado en bronce y en arcilla divididos en múltiples campos a modo de cuadrícula, señalados con signos en clave que correspondían a diversos augurios. Las excavaciones han sacado a la luz algunos ejemplares cananeos (en el templo de Ḥaṣōr de los siglos XV-XIV), babilonios, hititas y etruscos (a quienes debieron llegar desde Mesopotamia a través precisamente del mundo hitita). El ejemplar más famoso procede de Babilonia y es de la primera dinastía (primera mitad del II milenio); en él aparecen los signos anatómicos y su significación agorera; puede observarse asimismo el alto relieve del *ductus choleductus* (conducto biliar) que separa las dos partes y presenta una forma fálica, lo que a su vez podría confirmar la estrecha relación que para los orientales mediaba entre el hígado y la vida. A estas prácticas hace alusión Ezequiel en el llamado «oráculo del hígado» que consulta Nabucodonosor antes de atacar a Jerusalén[2].

La grasa que cuelga del hígado (¿el páncreas?) se consideraba sagrada y por esta razón se quemaba en el altar y se ofrecía a Dios en los sacrificios[3]. El ángel ordena a Tobías poner a un lado el hígado del pez que ha cogido, anunciándole al mismo tiempo que, cuando lo haya quemado, el demonio será expulsado[4].

La cortesana que seduce a un adolescente es comparada a una flecha que le atravesase el hígado[5]. Estas ideas de los antiguos sobre la importancia del hígado se apoyan en la observación de que los órganos del cuerpo ejercen un influjo sobre la psicología del hombre, dada la unidad con que conciben el binomio cuerpo-alma (→ **Adivinación**).

[1]Lam 2,11. [2]Ez 21,26. [3]Éx 29,13.22. [4]Tob 6,4.17; 8,2. [5]Prov 7,23.

Bibl.: H. FILLON, *Assyro-Babylonian Liver-Divination*, Roma 1932. F. NÖTSCHER, *Heisst «Kabed» auch Seele?*, en *VT*, 2 (1952), págs. 358-362. B. MAZAR, M. AVI-YONAH, etc., *Views of the Biblical World*, III, Jerusalén 1960, págs. 176-177.

C. GANCHO

HIGO, HIGUERA (heb. *tĕʾēnāh*; *tĕʾēnīm*; σῦκον, συκῆ; Vg. *ficus*, *ficulnea*). La higuera abundó siempre en Palestina, como en todos los países mediterráneos, por el poco cuidado que exige (→ **Flora**, § 3 *a*). De su múltiple presencia derivan el consumo abundante de higos en el régimen alimenticio de los palestinenses y las frecuentes comparaciones y metáforas literarias y teológicas.

En el relato poético del primer pecado, Adán y Eva encontraron en la higuera su primera defensa, pues que con sus hojas se cubrieron avergonzados[1]. Canaán «la tierra de los viñedos y olivares» era también el país de las higueras y los exploradores que envió Moisés volvieron también con higos, que el pueblo echaba de menos[2].

Planta temprana — da dos cosechas —, sus yemas anuncian la primavera[3], su follaje verde oscuro es en los profetas y libros históricos símbolo campestre de la prosperidad y paz en que el pueblo tranquilo come su pan a la sombra acogedora de sus higueras, que sustentan los pámpanos de las vides[4]. Por el contrario, la destrucción de los higuerales, la sacudida violenta de los higos son imágenes inequívocas del castigo y maldición[5].

A veces, en las alegorías, la higuera y su fruto se identifican con el pueblo: Dios halló a Israel en el desierto y por él se interesó como quien busca las primeras brevas[6]. Jeremías ve que los deportados a Babilonia son mejores que los habitantes que han seguido en Jerusalén, como el cesto de higos dulcísimos supera al de los incomestibles[7].

Debieron los hebreos conocer algunas propiedades medicinales del higo, pues Isaías aplica una cataplasma de los mismos al enfermo rey Ezequías, curándole[8].

En el NT, la higuera recurre en la vocación de Natanael[9], en el proverbio de Jesús «No se cogen higos de los zarzales»[10] y en su maldición típica y misteriosa a la higuera sin frutos «porque no era tiempo de higos»[11]. El reblandecimiento de los brotes es imagen de la madurez del tiempo.

La última vez aparece en el Apocalipsis, donde las estrellas caen del cielo como brevas maduras[12], sacudidas por un vendaval cósmico.

[1]Gn 3,7. [2]Nm 13,23; 20,5; Dt 8,8; cf. Jue 9,10. [3]Cant 2,13; Mt 24,32 y par. [4]Cf. 1 Re 5,5; 2 Re 18,31; 20,7; Is 36,16; Miq 4,4; Zac 3,10. [5]Cf. Is 34,4; Am 4,9; Jl 1,7.12; Jer 5,17; 8,13; Sal 105,33; Nah 3,12, etc. [6]Os 9,10. [7]Jer 24,1-8. [8]Is 38,21. [9]Jn 1,48. [10]Mt 7,16 y par. [11]Mc 11,12, sigs. y par. [12]Ap 6,13.

C. GANCHO

HIJA (heb. *bat*, pl. abs. *bānōt*, pl. const. *bĕnōt*; θυγάτηρ; Vg. *filia*). En la SE la voz indica relación de parentesco o de dependencia, como en casi todos los idiomas. Las diferentes acepciones de la palabra pueden servir para entender y aclarar expresiones bíblicas muy típicas, las más importantes de las cuales son :

1. Como opuesta a hijo (heb. *bēn*). Este significado no establece distinción de edad en la mujer a que se

aplica[1]. Además denota a veces la hija adoptiva[2] y la alumna[3]. Dada la idea general de descendencia que encierra el vocablo, no se aplica exclusivamente a la hija propiamente dicha, sino a cualquier mujer en sentido genealógico[4].

2. El sustantivo acompaña a nombres de animales a fin de expresar el femenino[5].

3. Con nombres de ciudades y países, puede tener dos acepciones: *a*) el de la mujer que pertenece a ellos por nacimiento o como moradora, por ejemplo: «hijas de Jerusalén»[6], «hijas de Sión»[7], «hijas de la tierra» o «país»[8], «hijas de la ciudad»[9], etc.; *b*) el valor colectivo de «habitantes», «pobladores», «ciudadanos» o «pueblo» en conjunto, en cuyo caso *bat* es sinónimo de «hijos» (heb. pl. const. *bĕnē*) y de «casa», «familia», «clan», etc. (heb. *bēt*). Esta última construcción se emplea principalmente en el lenguaje profético, por ejemplo: «hijo de Tiro»[10], «hija de Edom»[11], «hija de Egipto»[12], «hija de Judá»[13], etc. Esta forma de expresarse se emplea por extensión para denotar el lugar o el país considerado con sus habitantes: «hija de Babel»[14] = Babilonia e «hija de Sión»[15] = Sión.

4. Una construcción semejante a la anterior, en la que suele emplearse el pl. «hijas» (heb. *bĕnōt*) significa «aldeas», «alrededores», «suburbios» o «lo que pertenece a una población»[16].

Aparte otras acepciones más especializadas, que no se aprecian en las versiones, la voz hebrea *bat* entra en la composición de algunos nombres propios: Bat Rabbīm, Bat Šébaᶜ y Bat Šūaᶜ.

[1]Gn 30,13; Éx 21,31; Jue 12,9; Is 39,9; Dan 11,17, etc. [2]Est 2,7. [3]Mal 2,11. [4]Gn 6,2; Sal 45,10.14, etc. [5]Lv 11,16; Is 13,21, etc. [6]Cant 1,5; cf. Lc 23,28 (texto gr.). [7]Is 3,16. [8]Gn 34,1. [9]Lam 3,51. [10]Sal 45,13. [11]Lam 4,22. [12]Jer 46,11. [13]Lam 1,15. [14]Sal 137,8. [15]Is 1,8. [16]Nm 21,25; Jos 15,45; Jue 11,26, etc.

J. A. G.-LARRAYA

HIJA DE JERUSALÉN (heb. *bat yĕrūšāláim*, como uso aposicional del estado constructo, de manera que la traducción sería propiamente: «hija de Jerusalén»; θύγατερ Ἱερουσαλήμ; Vg. *filia Ierusalem*). Designación poética, más bien rara, de la ciudad santa, representada como mujer. Hace su aparición en escritos de la época postexílica, cuando Jerusalén se convirtió para los judíos en corazón y centro del pueblo escogido, análogamente a la concepción de Ezequiel[1], quien hacía de ella el centro del mundo. La expresión imita la otra más antigua y frecuente «hija de Sión», con la cual está, a veces, en paralelismo[2].

[1]Ez 5,5; 38,12. [2]Lam 2,13; Zac 9,9.

R. AUGÉ

HIJO DE DAVID (ὁ υἱὸς τοῦ Δαυίδ; Vg. *filius David*). De las tres figuras próceres de la historia de Israel, el rey → **David** es sin duda una, junto con las de → **Abraham** y → **Moisés**, distinguiéndose de sus dos gloriosos antepasados por una mayor actualidad, ya que si el padre del pueblo hebreo es el tipo perdurable de la fe y Moisés lo es de todos los profetas, David ha quedado como el tronco de una dinastía en que tendrá realización cumplida las promesas que Dios hizo al gran patriarca y en la que el culto y la tierra que el primer caudillo entregó al pueblo elegido, hallarán defensa y amparo.

En la relación del fruto al tronco, se encuentra el título mesiánico «hijo de David» con el fundador de la dinastía que obtuvo en Israel el privilegio de casa reinante a perpetuidad.

No entramos en todo el magno problema exegético que plantea el fenómeno del → **Mesías** y mesianismo en la historia y en la literatura de Israel. Pero es preciso decir algo sobre el mesianismo real o regio, cuya línea temática logra su expresión adecuada en el título que estudiamos.



Fruto de la higuera (*Ficus carica*, L.) árbol muy abundante en Palestina. (Foto *Orient Press*)

1. MESIANISMO REGIO EN EL AT. Sus orígenes se remontan a la profecía de Samuel, que anuncia de parte de Dios al rey David que no será él quien edifique el Templo («Casa») de Dios, sino Dios quien le construirá a él una casa, manteniendo en el trono a sus descendientes[1]. No se trata simplemente de asegurarle sucesor inmediato — que es lo que parece sugerir el ver. 13, adición posterior en vista de la edificación del Templo que llevó a cabo Salomón y como parece interpretaron los libros de Reyes y Crónicas —[2], sino que Dios le deparará una casa estable, una descendencia perpetua en la monarquía; así lo pide el contexto que no contrapone los proyectos constructores de David a la realización de las mismas por parte de su hijo, sino más bien el piadoso propósito del rey y los planes benevolentes de Dios sobre él y su familia; así lo interpretó el mismo David (vers. 19.26.29) y en tal sentido, lo comenta el Salterio[3], a pesar de que las circunstancias calamitosas por que entonces atravesaba la monarquía (en su tenor actual probablemente de la época inmediatamente anterior al destierro de Babilonia...) más bien hubieran debido inclinar por una interpretación salomónica para rehuir el problema teológico que podía plantear el no cumplimiento de una promesa divina, emitida por el oráculo de un profeta.

También en la tradición profética y cuando ya los esplendores del reino davídico se habían nublado, se conservó firme la creencia en un Mesías real, descendiente del gran rey de Israel que continuaba siendo el tipo ideal de cuanto el pueblo creyente y los profetas seguían esperando de cada uno de sus sucesores; todavía después del destierro tal fe aparece pujante e inmutable en el profeta Ageo. No sólo un hijo de David, sino un David redivivo, un perfecto imitador del glorioso antepasado era lo que esperaba la mejor fe de Israel, apoyada en la vieja profecía de Nātān[4]. El mesianismo de carácter real era, pues, un mesianismo davídico.

Aunque deformada por ambiciones políticas y por afanes de venganza y desquite, tal fe persistía viva en el pueblo judío en la época del NT.

[1]2 Sm 7,12-16. [2]1 Re 5,19; 8,16 y sigs.; 1 Cr 17,11 y sigs.; 22, 10; 28,6. [3]Sal 89,30-38; 132,10 y sigs. [4](Os 3,5 *b?*) Is 7,10-14; 9,5-6; cap. 11; 55,3; Miq 5,1 y sigs.; Jer 23,5-6; 33,14-26; Ez 34,23 y sigs.; Zac 6,12; Ag 2,20 y sigs.

2. EL HIJO DE DAVID EN EL NT. Que el pueblo esperaba un Mesías del linaje davídico nos consta por la literatura apocalíptica, los *Salmos de Salomón* (cf. especialmente el 17), etc.; pero además aparece claramente en el mismo texto evangélico en que las pobres gentes del pueblo invocan a Jesús como «hijo de David»[1], se preguntan ante sus portentosos milagros si no será Él el esperado descendiente davídico[2] y como tal le aclaman solemnemente el día de la entrada triunfal en Jerusalén[3].

Pero eso nos interesa menos. Nos interesa muchísimo saber qué ha pensado Jesús sobre el particular y qué los escritores sagrados y la comunidad primitiva.

En primer lugar, el título de «hijo de David» no se lo ha aplicado Jesús nunca de modo explícito y directo, jamás se ha identificado con él, como ha hecho con → **hijo del hombre.** Es si se quiere un argumento meramente negativo, pero que nos puede introducir en el camino de la solución al problema planteado del pensamiento personal de Jesús acerca del apelativo. Si hubiera sido de su agrado, se habría servido del mismo en casos como el episodio de las espigas[4] en que justifica la conducta de los discípulos con el ejemplo de David; la conclusión podría haber sido «señor es del sábado el *hijo de David*», pero no es el tal descendiente sino el *hijo del hombre* quien puede disponer del descanso sabático.

Después de la confesión de Pedro, prohíbe a los discípulos «que nada dijeran acerca de Él» (Mc), «que a nadie dijeran que Él era el Cristo» (Mt)[5], título que en la mentalidad popular equivalía a «hijo de David» «y empezó a enseñarles que el *hijo del hombre* había de padecer mucho» (Mc-Lc), por lo que el contraste entre el reconocimiento como ungido regio y su autodesignación como *hijo del hombre* es violento; contraste que Pedro ha valorado perfectamente al oponerse con toda su energía al camino doloroso que Jesús intenta emprender. Sólo en la entrada triunfal acepta sin oposición la fervorosa aclamación de las gentes «¡Hosanna al hijo de David!» (Mt) «¡Bendito el reino que viene de nuestro padre David!» (Mc), «¡Bendito el rey que viene en nombre del Señor!» (Lc)[6].

La intención de Jesús aparece más clara en la pregunta que Él mismo ha planteado a los dirigentes: «¿Cómo dicen los escribas que el Cristo es hijo de David..., si el mismo David le llama su Señor?» (Mc 12,35 sigs. y par.).

Contra la opinión de algunos, no puede sostenerse que Jesús haya negado tal filiación; el texto — que se apoya en la tradición del origen davídico del Salmo 110 y en el literalismo de los términos «Señor a *mi Señor*» (Κύριος τῷ Κυρίῳ μου, LXX) — exige otro título de dignidad para el Cristo, dignidad superior a la de descendiente de David, y que pueda justificar la veneración que hacia él manifiesta su glorioso antepasado. Un caso de exégesis que presupone, para que la palabra bíblica sea verdadera plenamente, otras realidades que el texto no explicita, pero que las hace sobrentender. Con ello Jesús dice que hay en el Cristo algo que sus interlocutores — y menos todavía el pueblo — no se han puesto a meditar. No es decisiva la ascendencia carnal davídica, pero no por ello viene negada. Jesús pone con ello un freno a la orientación política que el título había tomado en la mentalidad de sus connacionales.

Negar la autenticidad del pasaje como hace Bultmann y ver oposición entre la perícope y el deseo que manifiestan las genealogías de Mt-Lc por conectar a Jesús con el glorioso rey, así como ver contradicción entre éstas y la concepción virginal, es totalmente arbitrario y supone un afán extraño de descubrir problemas insolubles por doquier (→ **Genealogías**).

La comunidad creyó desde el primer momento en el origen davídico de Jesús, como lo demuestra alguna fórmula antiquísima que ha transmitido san Pablo[7]; pero nunca lo creyó fundamental en su cristología.

Después de la muerte y resurrección de Jesús, cuando ya el peligro de las derivaciones políticas había desaparecido, vieron los creyentes que «el sentido profundo de la realeza davídica se había realizado en el reino de Jesús, elevado a la diestra de Dios (Cullmann), en su realeza sobre la Iglesia y en su triunfo escatológico.



Ángulo noroeste de la sinagoga de Cafarnaúm, en donde Jesús, en el sermón del «pan de vida» de la Eucaristía, se proclamó de hecho Hijo de Dios. (Foto P. Termes)

Ya no contaban la raza ni la unción material de la consagración regia, sino la unción del Espíritu, por la que el nuevo Mesías (= Cristo = «Ungido») realizaba la Nueva Alianza, el nuevo culto, el nuevo reino de Dios sobre la tierra, prolongado en perfecta y elevada continuidad el viejo reino, al que Dios había prometido consistencia y perpetuidad dentro de la descendencia davídica. Ya no era simplemente un «hijo de David», sino el hijo de Dios quien establecía un reino por los siglos de los siglos.

A la luz de la resurrección cobran todo su sentido trascendente las palabras del ángel a María, recordándole al vaticinio de Nātān: «Le dará el Señor Dios el trono de David su padre... y su reino no tendrá fin»[8]; «la raíz y raza de David»[9] están en la esfera de lo perdurable, de la luz de Dios.

[1]Cf. Mt 9,27; 15,22; 20,30-31.48 y par. [2]Mt 12,13; Jn 7,44. [3]Mt 21,9 y par. [4]Mt 12,1-8 y par. [5]Mt 16,20; Mc 8,30; Lc 9, 21. [6]Mt 21,9; Mc 11,10; Lc 19,38. [7]Rom 1,3; 2 Tim 2,8. [8]Lc 1,32-33. [9]Ap 22,16.

Bibl.: L. DENNEFELD, *Le Messianisme*, París 1927. E. LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidssohn*, Gotinga 1945. C. GUIGNEBERT, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, París 1950. J. BONSIRVEN, *Judaïsme*, en *DBS*, IV, cols. 1143-1295. R. P. GAG, *Jesus und die Davidsohnfrage*, en *ThZ*, 7 (1951), págs. 18-30. V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, Londres 1953. L. CERFAUX, *L'attente du Messie*, París 1954. S. MOWINCKEL, *He that cometh: the Messiah Concept in the OT and Later Judaisme*, Oxford 1956. K. G. KUHN, *The Two Messiahs of Aaron and Israel*, en *NTS*, 1 (1955), págs. 168-180. K. STENDAHL, *The Scrolls and the NT*, Nueva York 1957. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 4.ª ed., Gotinga 1958, págs. 145-146; íd., *Theologie des NT*, 3.ª ed., Tubinga 1958, págs. 28-29. O. CULLMANN, *Christologie du NT*, Neuchâtel 1958, págs. 110-117.

C. GANCHO

HIJO DE DIOS, Jesucristo (Υἱὸς τοῦ Θεοῦ; Vg. *Filius Dei*). Sin duda alguna, la comunidad primitiva, al designar a Jesús como Hijo de Dios, quería con ello expresar su creencia en la divinidad efectiva de Jesús. Hay testimonios de que ya se expresaba tal creencia en una fórmula de profesión de fe, p. ej., en Rom 1,3, en donde san Pablo utiliza un texto ya formulado; en Heb 4,14 en que el autor de la epístola llama a Jesús expresamente Hijo de Dios, al hablar de la firmeza en la fe que profesamos, y en 1Jn 2,23; 4,15. San Pablo con frecuencia utiliza el calificativo de Hijo de Dios para Jesús, aun cuando no tan a menudo como el de Κύριος («Señor») al hablar de su obra redentora: «Dios ha entregado a su propio Hijo por todos nosotros»[1]; «por la muerte de su propio Hijo fuimos reconciliados con Dios»[2]. Aunque también nuestra adopción como hijos es efecto de la obra de la redención[3]. Cristo desde el principio, como Hijo, como primogénito de toda criatura, es la viva imagen de Dios[4], y nosotros estamos predestinados por Dios a ser conformes con la imagen de su Hijo[5]. Según la epístola a los Hebreos, Cristo es lisa y llanamente «El Hijo» y como tal «el resplandor de la gloria de Dios e imagen de su sustancia»[6]; como tal, está por encima de los ángeles[7], y como caudillo de salvación, para quien y por quien son todas las cosas, habrá de «llevar muchos hijos a la gloria»[8].

Frecuentísimas y clarísimas son las propias expresiones de Cristo en san Juan acerca de su filiación divina. Se llama a sí mismo Hijo de Dios[9], el unigénito de Dios[10], o lisa y llanamente el Hijo[11], reivindicando con ello su esencia divina. Es uno con el Padre[12]; está en el Padre y éste está en Él[13]. Todas las cosas las ha puesto el Padre en manos de su Hijo[14]. Pero con el mismo vigor que la unidad e igualdad esencial con el Padre, se resalta también la subordinación del Hijo, en cuanto hombre, al Padre. Toda la omnipotencia que posee el Hijo le fue conferida por el Padre[15]. Por eso, el Hijo no hace nada por su parte, sino que «hace la voluntad del Padre»[16]. La creencia de la primitiva comunidad cristiana en la filiación divina de Jesús no puede derivarse de la fe en su mesianidad, porque al judaísmo tardío de la época de Jesús le era ajena la calificación del Mesías como Hijo de Dios. En la primitiva comunidad cristiana encontramos por cierto ambos conceptos, el de la mesianidad de Jesús y el de su divinidad, muy próximos entre sí[17], pero no, sin embargo, como equivalentes. Por ello hay que atribuir esa creencia en Jesús, Hijo de Dios, a las propias manifestaciones y pruebas de Jesucristo. Mas como quiera que la tradición de los evangelios se remonta a la primitiva predicación cristiana, hay que contar con la influencia de esta última en algunos lugares en que en los Sinópticos se llama a Jesús «Hijo de Dios»; así, p. ej., en la orden de bautizar en nombre de la Trinidad se descubre el influjo de la primitiva profesión de fe cristiana hecha en el bautismo[18] y lo mismo patentemente en Mt 14, 33[19] y 16,15[20] y también en Lc 22,68-70. Si prescindimos de algunos lugares en que Jesús es calificado de Hijo de Dios por otros (en su bautismo y transfiguración, por el mismo Dios el Padre; en los episodios de la tentación, por Satanás y por los poseídos de los demonios), lugares que, al menos parcialmente, son de difícil explicación y por ello se discute acerca de su justo sentido, aún quedan otros en los que el mismo Jesús no se califica por cierto formalmente «Hijo de Dios», pero sí «el Hijo». En la conversación sobre el título del Templo hace la distinción entre él como «el Hijo» y los demás judíos[21], y en la discusión a propósito del Salmo 110 reivindica ser el Hijo de uno más alto que David[22]. Con mucha claridad pone de manifiesto la conciencia de su propia filiación divina en las palabras de Mt 11,27 y de Lc 10,22, en las que Él no sólo se coloca como «Hijo» al lado del Padre, es decir, de Dios, sino que reclama para sí un conocimiento del Padre que es absolutamente superior al conocimiento sobrehumano. La historicidad de estos singulares testimonios de sí mismo en la tradición sinóptica viene confirmada, al menos en parte, por Mc 13,32, en donde vuelve como «Hijo» a colocarse junto al Padre y sobre los ángeles, pero al mismo tiempo subordinado al Padre, por lo que ese término no puede conceptuarse como de formación posterior por la comunidad de los fieles. La historicidad de estas propias expresiones de Jesucristo, en favor de las cuales ya habla su escaso número, viene también confirmada por aquellas palabras, con las que Jesús llama a Dios «su Padre». Por otra parte, jamás se confunde con los demás en un «nuestro Padre», pues sólo los discípulos deben decir «Padre nuestro». De ahí proviene que su relación con Dios sea de distinta naturaleza a la de todos los demás hombres. Sustancialmente es mucho más que una mera relación ético-religiosa con Dios, como la que también tienen o deben tener los demás hombres.

[1]Rom 8,32. [2]Rom 5,10. [3]Gál 4,6 y sigs.; Rom 8,14 y sigs. [4]Col 1.14 y sigs. [5]Rom 8,29. [6]Heb 1,2. [7]Heb 1,5-14; cf. 2,6-9; 3,1-6. [8]Heb 2,10. [9]Jn 3,18; 5,25; 10,36; 11,14. [10]Jn 3,16.18. [11]Jn 3,16-17.35-36; 5,19-23.26; 6,40; 8,38. [12]Jn 17,11.21-23. [13]Jn 14,10-11; cf. 10,30. [14]Jn 3,35; 13,3. [15]Jn 3,35; 5,36; 6,38. [16]5, 19.30; 6,38. [17]Act 9,20; cf. Act 9,22; 1 Jn 2,22-23. [18]Mt 28,19-20. [19]Cf. Mc 6,51 y sigs. [20]Cf. Mc 8,29. [21]Mt 17,24-27. [22]Mc 12, 35-37.

Bibl.: G. P. WETER, *Der Sohn Gottes*, Gotinga 1916. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1930, págs. 219-237. E. HUNTERS, *«Son of God» in Jewish Writings prior to the Christian Era*, en *JEL*, 51 (1935), págs. 117-123. J. DEY, *Palingenesia*, Münster 1937. W. GRUNDMAN, *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu*, Weimar 1938. W. TWISSELMANN, *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem NT*, Gütersloh 1939. J. BIENECK, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, Zurich 1951. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, págs. 253-262. O. CULLMAN, *Die Christologie des NT*, Tubinga 1958.

J. SCHMID

HIJO DEL HOMBRE (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; Vg. *Filius homini*). La expresión se encuentra, a veces, p. ej. en Ez. 2,1; Sal 8,5 etc., como sinónimo de *hombre*.

En el cap. 7 de Daniel[1] aparece como una figura («uno como hijo de hombre»), que viene con las nubes del cielo y se presenta ante el Anciano de Días. Se trata de una visión simbólica. El vidente había visto antes salir del abismo una tras otra cuatro bestias que representaban cuatro imperios paganos. Estas bestias desaparecían y aparecía después una figura de hijo de hombre, que representaba el reino de los «santos del Altísimo». Hay una contraposición estudiada. Los imperios paganos adversos a Dios están representados por bestias. El reino de los «santos del Altísimo» o el reino de Dios está representado por una figura como de hombre. Las bestias procedían del abismo tumultuante, que en las literaturas orientales aparece como algo que simboliza un poder adverso a Dios. En cambio, la figura como de Hijo de hombre viene en las nubes del cielo y tiene un origen celeste.

Con la visión se quería decir que el reino de Dios, ardientemente esperado, sobre todo en momentos de persecución de los imperios paganos, vendría ciertamente y se implantaría sobre las ruinas de los imperios hostiles. La visión es paralela a la que se encuentra en el cap. 2 de Daniel de la estatua y de la piedrecilla.

El significado del Hijo del hombre en el cap. 7 de Daniel es preferentemente colectivo, puesto que designa una colectividad, cual es la de los «santos del Altísimo», de igual manera que las «bestias» de la misma visión representan colectividades, cuales son los imperios. Pero no queda excluido el sentido individualista, ya que en la mentalidad semítica se da fácilmente el sentido oscilante entre lo colectivo y lo individual, como se ve, por ej., en la palabra «descendencia», que tanto significa un individuo como una colectividad. Además, el imperio tiende a estar representado en el soberano. Este sentido individual-colectivo sin línea divisoria neta aparece muy claramente en el NT, tratándose de Cristo: Cristo individual, Cristo místico.

En el *Libro de Enok* «el Hijo del hombre» es una figura humana de gran dignidad y poder[2].

En los evangelios aparece varias veces en labios de Jesucristo para designarse a sí mismo. De una manera bien solemne delante del sumo sacerdote: «Y veréis al Hijo del hombre venir en las nubes del cielo»[3].

Se plantea la cuestión de por qué Jesucristo empleó este término para designarse a sí mismo con preferencia a otros títulos mesiánicos, por ej., «Hijo de David». Se suele dar como explicación que Jesús no ha escogido un título mesiánico corriente, precisamente porque no quería probar que era el Mesías tal como lo esperaba el pueblo judío: un Mesías político.

[1]Cf. Dan 7,13. [2]Cf. *I Enok* 46,1.3; 48,2 y sigs., etc. [3]Mc 14,62.

Bibl.: A. FEUILLET, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, en *RB*, 60 (1953), págs. 170-202, 321-346.

J. ALONSO DÍAZ

HIJOS (heb. abs. *bānīm*, const. *bĕnē*; aram. *bar*; ár. *ibn^{un}*; sudar. *bin?*; υἱό, τέκνον; Vg. *filius*). La procreación humana está con Dios relacionada del modo misterioso con que lo está la vida. En la mentalidad bíblica, toda madre puede repetir la gozosa exclamación de la primeriza Eva: «¡He alcanzado un varón de Yahweh!»[1] porque es Dios, más que el marido, quien forma los miembros del hijo en el seno materno sin que ni la misma madre sepa el enigma del tejido, que popularmente se concibe como una coagulación[2].

Por ello, es que los muchos hijos son considerados como la gran bendición de Dios y los padres desean la posteridad numerosa que prolongue por los siglos la persistencia de la casa; las especialísimas bendiciones de Dios a su amigo Abraham miran sobre todo a una descendencia innumerable[3]. En tanto, la esterilidad era un oprobio y hasta se la interpretaba como castigo divino[4], que se procuraba remediar, dando esclavas a los maridos, para que, tras la adopción, pasasen a ser hijos de la señora de la casa.

El parto tenía lugar sentada la parturienta (→ **Piedra**) y asistida por la comadrona; la expresión «dar a luz sobre las rodillas» de alguien, que aparece en los textos mencionados, probablemente no hay que entenderla en sentido literal sino más bien como figura de la → **adopción**. El padre no asistía al acto[5]. El nacimiento, máxime del primogénito, constituía un acontecimiento de alegría familiar.

Al recién nacido se le bañaba, se le frotaba en sal — lo que todavía hoy consideran los beduinos como tonificante — y se le envolvía en pañales[6]. Después del alumbramiento, la madre quedaba impura durante un tiempo que variaba según que el hijo fuese varón o hembra, que era menos estimada, ya que con el futuro matrimonio abandonaría la casa paterna.

Era la madre la que se encargaba de su nutrición durante la lactancia hasta tres años[7], y si ella no podía, se buscaba una nodriza, que no era difícil encontrar en los tiempos de auge de la poligamia[8]. El destete se celebraba con una gran fiesta[9].

La imposición del nombre tenía particular importancia por la fuerza y misterio que atribuyeron siempre los orientales al nombre de las cosas y personas (*nomen = omen*) el nombre es presagio de futuras realidades, expresión de la sustancia misma de los seres, quien pone el nombre posee de algún modo la persona nominada..., solía dársele el nombre al recién nacido; sólo en época posterior se retardó hasta el octavo día cuando se le practicaba la → **circuncisión**[10]. Era la madre y en ocasiones particulares el padre quien ponía el nombre;

que fuera la madre se explica fácilmente en las familias polígamas. Los nombres se tomaban de las circunstancias mismas en que había nacido el nuevo vástago, de la situación psíquica de la madre, de las características somáticas del recién nacido, etc. Fueron muy usuales los nombres teóforos, también los de animales, como correspondía a un pueblo predominantemente pastor, y menos frecuentes los de plantas y flores (→ **Etimologías populares**); sólo en época muy tardía empezaron a poner nombres de antepasados, nombrando al nieto como al abuelo o al padre[11].

Heredaban sólo los varones y mejorada la parte del primogénito que en compensación cargaba con la responsabilidad de la casa, muerto el padre; en ocasiones, no siempre, tomaba la jefatura el mayor, que podía ser privado de la primogenitura por castigo o propio descuido. De la herencia estaban excluidos los hijos de esclava a no ser que hubieran sido adoptados por la esposa o esposas libres, como en el caso de los descendientes de Jacob[12]; sólo en caso de falta de herederos varones entraban las hembras a participar de la herencia paterna, que en tal caso debían casarse dentro del propio clan[13]. El caso de las hijas de Job no parece habitual en las costumbres israelitas[14].

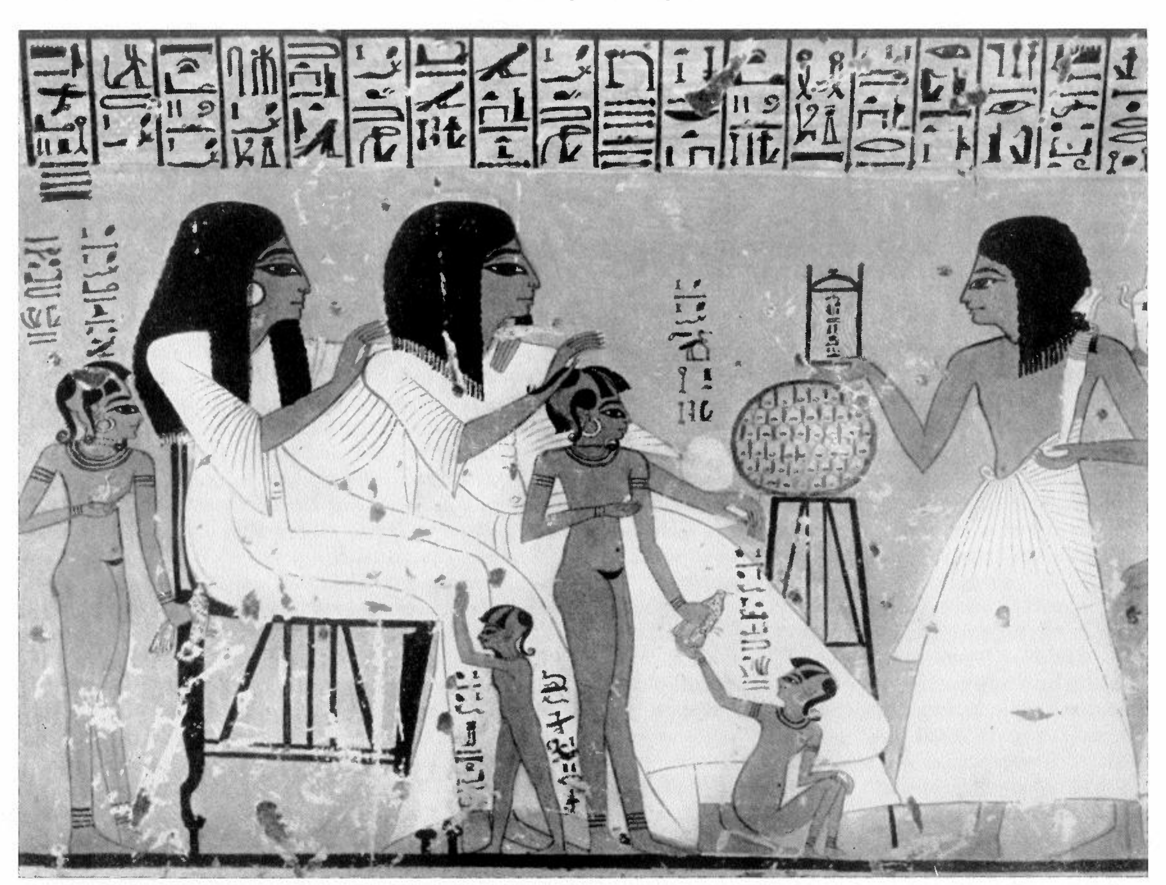
[1] Gn 4,1. [2] 2 Mac 7,22-23; Job 10,10-11. [3] Gn 15,5; 22,17, etc. [4] Gn 16,2; 20,18; 30,2; 1 Sm 1,5. [5] Jer 20,15. [6] Ez 16,4; Job 38, 8-9; Lc 2,7. [7] 1 Sm 1,21-22; 1 Re 3,21; 2 Mac 7,27. [8] Gn 24,59; 35,8; Éx 2,7, etc. [9] Gn 21,8. [10] Cf. Lc 2,21. [11] Gn 16,25; 19,37-38; 29,32; 30,24; Éx 2,10; 19,37; Os 1,4 y sigs.; Is 7,3; Lc 1,59. [12] Dt 21,17; Gn 21,10; 25,27 y sigs.; 27,1-40, etc. [13] Nm 27,1-11; 36,6-7; 1 Cr 23,22. [14] Job 42,15.

En el NT las cosas no cambian sustancialmente, pero los hijos gozan de mayores beneficios en la educación y convivencia paternas, porque la familia es ya monógama. Las diversas parábolas y comparaciones nos ilustran acerca del gozo que trae el hijo, aun a la parturienta, recrecido si es varón[1], de la ternura de los padres[2], de cómo los hijos trabajan en la casa paterna y heredan aun en vida del progenitor y son como dueños en la casa, participando de cuanto hay en ella[3], y con qué fiestas se celebran sus bodas[4].

Las relaciones de Jesús con el Dios del AT son las relaciones de hijo a padre, y de hijo «unigénito» (μονογενής; heb. *yāḥīd*) a quien aman los padres con amor tan característico que la versión griega de LXX lo traduce por ἀγαπητός, «amado», con equivalencia que sigue vigente en los escritos del NT[5].

[1] Jn 16,21; Ap 12,2-5. [2] Mt 7,9 sigs. y par.; Mc 9,17 y par.; 12,6 y par.; Lc 14,5. [3] Lc 15,11 y sigs.; 19 y sigs., 24-25, etc. [4] Mt

Fresco egipcio de una tumba de Deir el-Medînah, en el que aparecen representados el difunto con su mujer rodeados por sus hijos



22,2 y sigs. [6]Gn cap. 22; Jue 11,34; Am 8,10; Jer 6,26; Zac 12,10; Job 3,15; Jn 1,14.18; 3,16; Mc 1,11 y par.; 9,7 y par.; 12,6 y par.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 19-31. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 71-91.

C. GANCHO

HIJOS DE DIOS. El término «hijo» (heb. *bēn*) tiene por raíz (*bānāh*) «construir», «edificar» una casa, asegurarse una descendencia. La palabra designa la relación natural más estrecha en el mundo: la del hijo con sus padres.

En la semántica, expresa en primer lugar la relación de parentesco en todos los grados, la genealogía[1]. En la forma frecuente del genitivo, «hijo de...», indica en la ausencia del adjetivo, ya una calificación: «hijos de la aurora»[2], ya una relación de origen, de dependencia y por lo tanto, de pertenencia a un grupo, «hijos de Babilonia»[3], «hijos de los profetas»[4].

La expresión «hijos de Dios» designa en primer lugar seres intermedios entre Dios y los hombres. Se la encuentra en Gn 6,2-4 en donde el autor utiliza los elementos de una leyenda sobre los → **gigantes**, nacidos de la unión de los «hijos de Dios» con «las hijas del hombre», para expresar la insolencia de los hombres y motivar el diluvio. La expresión designa después los seres que forman la corte de Yahweh, identificados poco a poco con los ángeles y traducidos así por los LXX[5].

1. ISRAEL, HIJO DE DIOS. Los investigadores enfocan el estudio de las religiones paganas sobre todo bajo el aspecto de la pertenencia a un grupo establecido en relación especial con un dios particular. En el AT, la expresión no descansa sobre esta evolución racionalista. Se funda sobre la intervención histórica del Dios único, en los acontecimientos precisos de la Alianza, donde toda la iniciativa procede de Yahweh. Se encuentra también fundada sobre la vocación de Abraham[6] y de su descendencia, y luego confirmada por Moisés en la expresión: «Israel es mi hijo, mi primogénito»[7] que caracteriza las relaciones particulares de Yahweh con su pueblo, en las exigencias religiosas, morales, ministeriales: «del pueblo santo, del pueblo de sacerdotes»[8]. La expresión será desarrollada por el Deuteronomio y los profetas y quedará certificada y confirmada con los términos adjuntos de Padre, «Creador», «Prometido», etc., de cálidos matices afectivos para mantener al pueblo en la fidelidad a la Alianza[9] o reprocharle su dureza en la infidelidad[10]. Después del destierro, Dios traerá a sus hijos de países lejanos[11]; serán llamadas las tribus, de las cuales Yahweh es el Padre y ellas son su herencia[12]. Así se caracterizan los primeros contactos de Dios con el hombre y del hombre con Dios en la Alianza.

2. EL REY, HIJO DE DIOS. La expresión se aplica también, de una manera particular, en tiempo del AT a los reyes que creían que sus privilegios se derivaban de su descendencia divina. Así, p. ej., el faraón.

En el AT, la expresión se aplicará de una manera propia a David, pero en condiciones bien precisas; David, el elegido gratuitamente a la realeza, será el primero que por su fidelidad realizará uno de los aspectos temporales de la Alianza, la conquista de un reino independiente para Yahweh. Se propondrá entonces construir una Casa central para Dios. Pero Yahweh, que conduce esta historia, le asignará una Casa (o sea una descendencia) real perpetua. Y Dios será para ella un Padre (en la persona de Salomón) y él será para Él un hijo[13]. Esta filiación exigirá una fidelidad sólida. Pero en el cuadro de la Alianza, se elevará poco a poco a las perspectivas de una descendencia real, mesiánica, universal y perpetua[14]. Tenderá incluso a veces hacia la afirmación de una descendencia particular por «generación» (*yālad*) divina[15] (compárense las analogías de Sabiduría y de Hijo del hombre) para caracterizar la naturaleza y el papel del Mesías futuro.

[1]Gn 3,16; Mt 1,25. [2]Is 14,12. [3]Ez 23,1. [4]1 Re 16,7. [5]Job 1,6; 2,1; Sal 29,1. [6]Gn 12,1-7. [7]Éx 4,22; Dt 14,1-2; Sab 18,13. [8]Éx 19,4-6. [9]Dt 8,5; 32,6; Os 11,1; Jer 31,9.20. [10]Dt 32,15; Is 1,2; 30,1.9; Jer 3,14.19; Sal 73,15; 80,16-19. [11]Is 43,1-21; 63,8. [12]Is 63,16-17. [13]2 Sm 7,11. [14]Sal 89; 132; Is 7,10-16; 9,1-6; 11,1-16; Os 9,11-15. [15]Sal 2.

3. EL HOMBRE-HIJO DE DIOS. Esta filiación divina natural y mesiánica de Jesús llegará a ser como el principio de la filiación divina del hombre. Ésta, desde luego, afirmada por la paternidad de Dios en vistas al Mesías, el cual será la herencia de todos los cristianos[1].

Queda asimismo afirmada por la calificación concreta de «hijos de Dios», dada por los Sinópticos a los pacíficos[2], a los caritativos[3], a los justos resucitados[4].

Es desarrollada por san Pablo en todos los textos que presentan la continuidad de la descendencia de Abraham según la Promesa, o sea la filiación divina incoativa de Israel[5] que se extiende a todos los cristianos por la fe en Jesucristo[6], por la predestinación de ser conformes a Él[7]. Este don se precisa por la imagen de la adopción, que asigna a los hombres todos los derechos de hijos de Dios[8]: acto sellado por testamento en figura en el AT[9], que se hace efectivo por la muerte del testador Cristo[10]. Esta muerte constituye al hombre heredero en coheredero de todos los bienes del Hijo de Dios[11].

La realidad, sin embargo, sobrepasa aún estos matices jurídicos, para precisar una filiación misteriosa real, que hace pasar al hombre en el bautismo como por la muerte y la resurrección de Jesús, para una vida divina nueva[12]. Ésta es efecto del mismo Espíritu[13] que constituyó a Jesús Hijo de Dios en su encarnación y resurrección, que constituye al cristiano como tal[14].

San Juan presentará esta transformación como un nuevo nacimiento en el agua y el espíritu[15] y la desarrollará como una entrada en la vida nueva de los hijos de Dios[16], resultado del amor del Padre[17].

El cristiano, así transformado, es realmente hermano de Jesucristo[18]. Dios lo trata como un verdadero hijo[19], título al cual él debe hacer honor[20]. Esta filiación divina presente constituye la esperanza de la glorificación futura[21]; se manifestará al fin de los tiempos y terminará en la visión beatífica[22].

La virtud cristiana, por excelencia, la caridad, no tiene así más que un objeto: Dios y los hombres; de tal manera que es imposible amar a Dios sin amar a los hombres[23].

[1]Ef 13,6. [2]Mt 5,9. [3]Mt 5,45; Lc 3,35-36. [4]Lc 20,36. [5]Rom 9,6-13; Gál 4,28. [6]Gál 3,23-29. [7]Rom 8,28-30; Ef 1,3. [8]Gál 4, 1-7; Ef 1,5. [9]Éx 24,6-8. [10]Heb 9,15-22. [11]Rom 8,17; Gál 3,15-18; 4,1-7. [12]Rom 6,1-7. [13]Rom 8,11. [14]Rom 1,4; 8,12-17. [15]Jn

1,11-13; 3,3-5. [16]Jn 6,48; 17,1. [17]1 Jn 3,1. [18]Rom 8,29. [19]Heb 12,7. [20]Flp 2,15. [21]Rom 8,18-25. [22]1 Jn 3,1-2. [23]1 Jn 4,20-21.

Bibl.: P. Harmard, en *DB*, II, col. 2252. L. Speleers, en *DBS*, col. 800. P. Richard, en *DTC*, V, col. 2353. F. X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus*, Le Puy 1950, pág. 147.

H. RENARD

HIJOS DE LOS PROFETAS. → **Asociaciones proféticas.**

HILARIO DE POITIERS. Padre de la Iglesia occidental (*ca.* 310-363). (→ **Padres de la Iglesia**).

ḤĪLĒN (Σαλνά; Vg. *Helon*). Grafía variante de la población → **Ḥōlōn**, § 1, que aparece en 1Cr 6,58 [43].

ḤILQIYYĀH(Ū) («Dios es mi porción»; cf. bab. *zittinabū, zitta, ea-zitti-šu*; Χελκίας; Vg. *Helcias*). Este nombre, que figura en los papiros de Elefantina y en sellos hebreos — uno de ellos descubierto en Lākīš —, es el de ocho personas mencionadas en los libros protocanónicos:

1. Padre de ᵓElyāqīm, mayordomo o superintendente del palacio de Ezequías durante el asedio de Jerusalén por las tropas de Senaquerib[1].

2. Sumo sacerdote, a quien Josías, en el decimoctavo año de su reinado, encargó que reuniera el dinero del Templo jerosolimitano para proceder con él a la reparación del santuario. Šāfān, el secretario del monarca, recibió de Ḥilqiyyāhū el libro de la Ley que éste había encontrado en el Templo y lo leyó al soberano, el cual ordenó al sumo sacerdote, a Šāfān y a otros dignatarios que consultasen a la profetisa Ḥuldāh sobre el escrito sagrado y qué debía hacer para cumplir los mandamientos divinos[2]. Josías mandó a Ḥilqiyyāhū que limpiara el Templo de los objetos idolátricos; el sumo sacerdote cumplió este cometido y eliminó a los evocadores de espíritus, adivinos, ídolos, etc., que había en Judá[3]. Al celebrar la Pascua, durante el gobierno de Josías, Ḥilqiyyāhū regaló al pueblo, con los dos prefectos del santuario, 2600 reses menores y 300 de ganado mayor[4]. En la genealogía de Leví[5], se dice que fue hijo de Šallūm o de Mĕšullām: en la enumeración de los antepasados de Esdras, se menciona a Ḥilqiyyāhū como hijo de Šāllūm[6] y, al describir la repoblación de Jerusalén y de las ciudades de Judá, aparece como hijo Mĕšullam[7]. El libro de Baruc escribe el nombre del padre como Salom[8].

Sello de arcilla con la inscripción: «Para (o perteneciente a) Ḥilqiyyāh hijo de Maᶜaṣ». Hallado en Lākīš



3. Levita de la estirpe de Mĕrārī, citado en la genealogía de Leví como hijo de ᵓAmṣī y padre de ᵓĂmaṣyāh[9].

4. Levita portero, descendiente de Mĕrārī y segundo hijo de Ḥōsāh[10].

5. Uno de los hombres que, colocados a la derecha de Esdras, asistieron a la lectura del libro de la Ley al pueblo[11]. Es imposible decidir si era levita o sacerdote.

6. Jefe de los sacerdotes que regresó de Babel a Jerusalén con Zorobabel, y que fundó una familia sacerdotal en tiempo de Joaquim, hijo de Yēšūaᶜ[12].

7. Sacerdote de ᶜĂnātōt y padre del profeta Jeremías[13].

8. Padre de Gĕmaryāh, uno de los portadores de la carta que Jeremías destinó a los judíos desterrados en Babilonia[14].

[1]2 Re 18,18.26.37; Is 22,20; 36,3.22. [2]2 Re 22,3-5.8 y sigs.; 2 Cr 34,9-10.19.22. [3]2 Re 23,4.24. [4]2 Cr 35,8. [5]1 Cr 5,28-41; 1 Cr 9,10-11. [6]Esd 7,1. [7]Neh 11,11. [8]Bar 1,7. [9]1 Cr 6,30. [10]1 Cr 26,11. [11]Neh 8,4. [12]Neh 12,7.21. [13]Jer 1,1. [14]Jer 29,3.

Bibl.: K. L. Tallqvist, *Neubabylonisches Namenbiuch*, Helsinki 1905. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, pág. 157. Noth, 493, págs. 18, 163. D. Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Florencia 1934, págs. 209-210. S. Moscati, *Epigrafia ebraica antica 1935-1950*, Roma 1951. *Miqr.*, III, cols. 161-162.

J. A. G.-LARRAYA

HILLĒL («Dios es dicha y delicia»; ac. *ellu*; Ἐλλήλ; Vg. *Illel*). Nombre de dos judíos:

1. Padre del juez israelita ᶜAbdōn. La SE le llama el piratonita (heb. *pirᶜātōnī*) o natural de la ciudad de Pirᶜātōn[1].

[1]Jue 12,13.15.

2. Rabino judío, llamado «el grande» o «el antiguo» (* 60 a.C., † 20 d.C.), que intervino de modo destacado en el desarrollo de la ley oral, y fundador de una escuela judía de interpretación, llamada Bēt Hillēl, opuesta a la de Šammay o Bēt Šammay.

Hillēl nació en Babilonia y emigró a Palestina para acrecentar sus conocimientos en las academias de Šĕmaᶜyāh y ᵓAbṭalyōn. Sin temor a su extrema pobreza y gracias a su tenacidad, su inteligencia y paciencia, probadas por las anécdotas que sobre él contiene el tratado *Pirqē ᵓābōt*, logró alcanzar la jefatura intelectual de la generación coetánea palestinense, a pesar de no haber nacido en Palestina.

Su escuela y la de sus seguidores tardíos, se hizo eco de las necesidades del pueblo. El grupo conservador, representado por Šammay, se caracterizaba por su apego a la tradición y su severidad en la interpretación de la Ley. Hillēl, sin rechazar la tradición, insistía en que de la Ley podían derivarse nuevas prescripciones legales adecuadas a su época por medio de la razón, la aplicación intelectual y la lógica. Destacó además

por su espíritu liberal y por su tacto en el trato de los gentiles y los prosélitos, así como por admitir en su escuela a gentes de todos los estamentos sociales. Sus dos sentencias más destacadas y que sirvieron más tarde de modelo de jurisprudencia rabínica, atañen: 1.º, a la cancelación de las deudas en el año sabático[1], con la creación de un procedimiento que permitía que los acreedores recobraran las cantidades prestadas, y 2.º, a la venta de casas en las ciudades amuralladas[2]. Aunque sus teorías prevalecieron a la larga, su acción fue en su época paralela a la de Šammay.

[1]Dt 15,2. [2]Lv 25,29-30.

Bibl.: NOTH, 398, págs. 22, 184, 205. K. L. TALLQVIST, *Akkadische Götteräpitheta*, Helsinki 1938, pág. 20. J. GOLDIN, *Hillel the Elder*, en *JR*, 26 (1946), págs. 263-277. D. ROMANO, *Antología del Talmūd*, Barcelona 1953, págs. XIX-XX, 334-351, con la traducción íntegra del tratado *Pirqē ʾābōt*. *Miqr.*, II, cols. 849-850. J. GOLDIN, *The Period of the Talmud*, en *The Jews*, I, 3.º ed., Nueva York 1960, págs. 129-133.

J. A. G.-LARRAYA

HIMENEO (Ὑμεναῖος; Vg. *Hymenaeus*). Cristiano apóstata, probablemente de Éfeso, a quien por dos veces nombra Pablo en las cartas a Timoteo[1]. En la primera aparece con un tal Alejandro como habiendo naufragado en la fe y que debía dirigir algún grupo de traidores. El apóstol los «ha entregado a Satanás para que aprendan a no blasfemar», fórmula equivalente a la → **excomunión** en uso entre los judíos[2]. Con la misma pena amenazó al incestuoso de Corinto[3]; tal vez se trataba de algún castigo corporal o de una maldición conminatoria de enfermedad. La finalidad del castigo es medicinal: para que aprenda a no blasfemar, es decir, a no hablar mal de Dios, enseñando doctrinas extrañas a la doctrina apostólica.

En la mención segunda, Himeneo, en compañía de un tal Fileto, propaga doctrinas que avanzan «como gangrena», negando la resurrección, cual cosa paralizada, identificándola tal vez con la nueva vida espiritual que da el bautismo, arrastrando a muchos a sus teorías.

[1]1 Tim 1,20; 2 Tim 2,17. [2]Cf. Mt 5,29; 18,17; Jn 9,22; 2 Jn 10-11. [3]1 Cor 5,3 y sigs.

C. WAU

HIMNO. → **Poesía bíblica y Prosodia hebrea.**

HIMNOS DE QUMRĀN (1QH) Descubiertos en 1947 en la gruta 1 de Qumrān, los *Himnos* u *ḥōdāyōt*, escritos en hebreo, se presentaban en el momento del hallazgo en dos partes distintas. Una constaba de tres hojas de cuero, cada una de las cuales comprendía cuatro columnas (cols. I-XII); la otra aparecía en un gran número de fragmentos. Se reconocían sin dificultad dos manos diferentes: I-X,22, una bella y cuidada escritura; X,22-XII unos gruesos caracteres trazados con menos cuidado. Desde el punto de vista paleográfico, los *Himnos* (primera y segunda mano) se fechan en la época herodiana, que se extiende desde el 37 D.C. al 70 D.C. (Avigad).

La mayoría de estos escritos empiezan con las palabras: «Yo te doy gracias, ʾĂdōnāy» y esto debe relacionarse con los himnos de acción de gracia individuales (*Danklieder des Einzelnen*) de la literatura canónica, aunque este género literario de época más reciente no se haya conservado en estado puro. Uno de los primeros problemas que se plantea sobre estas composiciones es el de quién fue su autor. ¿A quién se refiere el «yo» de los Salmos? ¿Es un «yo» colectivo o individual? Nótese que el «nosotros», representando a la comunidad, aparece en contados fragmentos. Algunos himnos de Qumrān pudieron ser obra de un individuo como representante de la comunidad. Pero no parecen hallarse en tal situación ciertos himnos, en que se destaca una personalidad de excepción, narrando los sufrimientos, las persecuciones y las emboscadas de toda índole que hubo de sufrir. Siéntese la tentación de reconocer en este personaje al «Maestro de Justicia», el fundador de la secta esenia, a la que pertenecen los himnos. En general, podría atribuírsele especialmente la composición de los himnos en que el individuo que ora se presenta como imagen de contradicción, expuesto a la persecución como fundador de la Nueva Alianza, en una palabra, los que ofrecen un giro más claramente autobiográfico. Desde luego, también se podría admitir que las mismas composiciones fuesen obra de un discípulo del Maestro de Justicia, quien las pondría en su boca; pero resulta menos probable, en vista de su acento personalísimo. Si se acepta que el Maestro de Justicia desapareció bajo Alejandro Janneo, sería posible situar parte de estos escritos en fecha anterior al 100 A.C. Los himnos están llenos de reminiscencias tomadas de los Salmos canónicos, pero carecen de citas explícitas, al igual que en el caso del *Documento de Damasco*.

Es difícil determinar con exactitud el *Sitz im Leben* de estas composiciones líricas. Nos parece poco plausible la hipótesis de los que consideran que los himnos tienen un fin estrictamente didáctico «para determinar y regir los pensamientos de todos los miembros de la secta». A semejanza de lo que ocurría entre los terapeutas (Filón), y conforme a los indicios que facilita la crítica interna de algunos himnos (1,28-31; cf. 1QS 10,9), que dicen que la poesía y la música servían para alabar a Dios, pueden creerse que estas composiciones literarias se cantaban en sus reuniones litúrgicas.

Finalmente, hay que destacar la asombrosa riqueza teológica de estos himnos, que los convierte en una Joya de su género literario. Entre otros problemas, sería muy interesante estudiar la «eclesiología» de la comunidad de Qumrān, manifestada en los *Himnos*, en relación con la del NT.

Bibl.: FILÓN, *De Vita contemplativa*. E. L. SUKENIK, *ʾŌṣar ha-mĕgillōt ha-gĕnūzōt...*, Jerusalén 1954. A. DUPONT-SOMMER, *Le Livre des Hymnes découvert près la Mer Morte (IQH)*, en *Semitica*, París 1957. J. LICHT, *The Thanksgiving Scroll*, Jerusalén 1957. M. DELCOR, *Les Hymnes de Qumrān*, París (en curso publicación), traducción y comentario.

M. DELCOR

HĪN (εἶν, ἶν, ὖν; Vg. *hin*). Medida de líquidos mencionada en los rituales de ofrenda de aceite y vino[1]. Hay que buscar su origen en el *hn*, *hnw*, egipcio. Se cree que equivalía a 1/6 de *bat*. En la SE se habla de fracciones de esta medida: 1/2 de hīn[2], 1/3 de hīn[3], 1/4 de hīn[4] y 1/6 de hīn[5], expresando en este último caso la cantidad mínima que puede beberse al día.

[1]Éx 30,24; Ez 25,24; 26,5.7.11. [2]Nm 15,9.10; 28,14. [3]Nm 15, 6.7; Ez 46,14. [4]Éx 29,40; Lv 23,13; Nm 15,4.5; 28,5.7.14. [5]Ez 4,11.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 248. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 304, 305.

P. ESTELRICH

HINNŌM, Valle de (heb. *gē' [gē] hinnōm, gē' [gē] ben hinnōm, gē bĕnē hinnōm* [= k.]; aram. *hē hinnām*; φάραγξ Ὀνόμ [B], φάραξ Ἐννόμ [A], Γαίεννα [B], Γαὶ Ὀννόμ [A], φάραγξ υἱοῦ Ἐννόμ, γὲ βανὲ Ἐννόμ [B], γῆ Βεεννόμ [A]; Vg. *Geennom, vallis Ennom, vallis [convallis] filii Ennom, vallis Benennom, vallis filiorum Ennom*). Valle profundo situado al sur de Jerusalén, que se identifica con el actual Wādī el-Rabābah y que en tiempos bíblicos sirvió de límite a las tribus de Benjamín y Judá[1]. Se ha supuesto que debe el nombre de Hinnōm a su antiguo propietario cananeo (Vincent), puesto que ya se llamaba así en el momento en que los hebreos emprendieron la conquista de Palestina. El Wādī el-Rabābah baja de norte a sur por el oeste de la ciudad, antes de torcer bruscamente hacia oriente y de desembocar en el Cedrón. La puerta del Ḥarsīt (heb. *šá'ar ha-ḥarsit*) permitía llegar al valle desde Jerusalén[2]; era un lugar ameno regado por el agua de Siloé, aún en la época de san Jerónimo. No mucho antes de la Cautividad, parece haber recibido, por lo menos en parte, la denominación de → **Tōfet**[3], la cual se relaciona con el culto de → **Molok** y el de otros dioses paganos celebrados en el reinado de Acaz y Manasés[4]. El

Valle de Hinnōm, en la parte suroeste de Jerusalén, visto en dirección sur-norte. A la derecha aparece la colina suroccidental de la ciudad, en donde se halla el Cenáculo, la cual actualmente recibe el nombre de monte de Sión. (Foto *Orient Press*)



rey Josías lo cubrió de huesos humanos y llevó a cabo otras ceremonias que lo hicieron impuro[5]. El profeta Jeremías lo condenó en sus oráculos por haber sido escenario de abominaciones paganas, y en tal caso le llamó simplemente «el Valle» o el «Valle de la mortandad»[6]. En el período postexílico, el Hinnōm señaló el límite del antiguo territorio de Judá con respecto a la tribu de Simeón[7]. La memoria de los sacrificios humanos y las maldiciones lanzadas contra el lugar forjaron el concepto y el nombre de → **Gehenna**. Se conservan en el lado meridional del Hinnōm tumbas judías y cristianas de la época romana y la bizantina. No lejos de él está el campo de → **Hacéldama**.

[1]Jos 15,8; 18,15-16. [2]Jer 19,2. [3]Ez 16,21. [4]2 Re 23,10.16; 2 Cr 28,3; 33,6; Jer 32,35. [5]2 Re 23,10.16. [6]Jer 2,23; 7,31-32; 19,3-9. [7]Neh 11,30.

Bibl.: F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 5,12,2. H. VINCENT, *Jérusalem antique*, I, París 1912, págs. 124-234. G. DALMAN, *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930, págs. 159, 205-206. ABEL, I, págs. 401-402. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, I, 2.ª ed., París 1935, págs. 529-541. *Miqr.*, III, cols. 476-477. HAAG, cols. 720-721. SIMONS, §§ 36, 110, 134, 326, 1580.

J. A. G.-LARRAYA

HIPÉRBOLE (ὑπερβολή). Figura retórica, consistente en exagerar —por más o por menos— alguna afirmación con el fin que llamaríamos impresionista, de grabar mejor una verdad. Pero en la Biblia no sólo orna los discursos, sino que es frecuente en los hagiógrafos y aun en las palabras que vienen en boca de Dios, tanto en los libros históricos como en los proféticos y poéticos. En ocasiones, las imágenes son ya estereotipadas y podemos suponer que ni el autor ha prestado atención a la fuerza hiperbólica de su lenguaje que toca discriminar al comentarista.

Hay hipérbole en la edad extremadamente longeva de los personajes que van de Adán a Abraham[1], en el propósito constructor de los albañiles de Babel — «una torre cuya cúspide toque los cielos»[2] —, en la promesa de Dios a Abraham — «haré tu descendencia como el polvo de la tierra; cuenta si puedes las estrellas, así de numerosa será tu descendencia»[3] —, en las congratulaciones de los parientes de Rebeca — «que crezcas en millares de millares»[4]. Esas son hipérboles simples, directas.

Tipo especial son las hipérboles por medio de comparación desproporcionada (Judá, cachorro de león; Isacar, asno robusto; Benjamín, lobo rapaz...)[5] en que no se atiende al resultado estético de la sugerencia, sino a las cualidades esenciales del tipo que sirve de patrón: frente o corazón de piedra (→ **Impenitencia**), ojos de fuego, etc. La esposa del Cantar es una azucena, un lirio entre cardos, sus cabellos son un rebaño de cabras ondulantes, y sus dientes como hato de ovejas, su cuello cual la torre de David, cual torre de marfil, sus mejillas como granadas, sus pechos mellizos de gacela, sus ojos de paloma y como dos piscinas de Ḥešbōn, su cabeza como el Carmelo, y como el Líbano su nariz, su seno ánfora preciosa, su vientre montón de trigo, su talle como de palmera, etc., donde la hipérbole continua literalmente no tiene otra función que evocar imágenes poéticas con olor a campo, a claridad, a firmeza, etc.

En el Apocalipsis, las medidas de la nueva Jerusalén son hiperbólicas, con una arquitectura enorme en sus detalles que está sugiriendo sensación de plenitud, de solidez; las variadísimas puertas sugieren con su múltiple materia nobilísima perfección y limpieza[6].

Jesús ha manejado la hipérbole con frecuencia y fuerza impresionante: si tu mano, si tu pie te sirven de tropiezo, córtatelos; si es tu ojo, arráncatelo, que más vale salvar un cuerpo mutilado que perderlo entero en la → **gehenna**[7]; al que te abofetea la mejilla derecha, preséntale la izquierda...[8]; más lujo ostentan las flores del campo que Salomón el magnífico[9]; ¿cómo puedes ver la paja en el ojo de tu hermano, cuando el tuyo tiene una viga?[10]; aun los cabellos de vuestra cabeza están contados[11]; más apuros pasará un rico para entrar en el reino de los cielos que un camello para atravesar el ojo de una aguja[12]; una migaja de fe puede arrancar de cuajo una montaña[13], etc. Los mismos evangelistas: si se escribiera cuanto Jesús hizo, el mundo entero no bastaría para biblioteca[14].

Un tipo frecuente de hipérbole es la acumulativa o torrencial que recarga las imágenes con superposición que va más allá del simple paralelismo: Yahweh te herirá con las úlceras de Egipto, con almorranas, con sarna, con tiña; te herirá de locura, de ceguera, de delirio...[15]. El resultado es una morosidad que hace obsesivas y sobrecogedoras las descripciones; piénsese, por ejemplo, en la maldición de Job al día de su nacimiento, o en ciertas lamentaciones del Salterio, contando la miseria horrorosa en que yace el orante[16]. He aquí un ejemplo magnífico de hipérbole optimista sobre la extensión y prosperidad de Israel: «Extendió sus raíces y llenó la tierra, cubriéronse los montes de su sombra, y sus sarmientos fueron como los altos cedros, extendió sus ramas hasta el mar y sus vástagos hasta el río»[17].

Como las hipérboles son bíblicas son también inspiradas, pero la inspiración no hace que la exageración sea verdad histórica, sino que el juicio y contenido esenciales que están bajo tanta sombra sean ciertos, porque es lo único que el autor sagrado pretende afirmar.

[1]Cf. Gn cap. 5. [2]Gn 11,4. [3]Gn 13,16; 15,5; cf. Nm 23,10. [4]Gn 24,60. [5]Gn 49,9.14.27; cf. Nm 23,24; 2 Sm 1,23. [6]Ap cap. 21. [7]Mt 5,27 y sigs.; 18,8-9 y par. [8]Mt 5,39 y sigs. [9]Mt 6,29. [10]Mt 7,3. [11]Mt 10,30 y par. [12]Mc 10,25 y par. [13]Lc 17,6 y par. [14]Jn 21,25. [15]Dt 28,27 y sigs.; cf. 32,10.22. [16]Job 3,3-9; cf. 19, 13-21; cap. 24; Sal 38,3-9; 40,13; 66,12; 69,16. [17]Sal 80,10 y sigs.

C. GANCHO

HIPOCRESÍA. En griego ὑπόκρισις designa primariamente en la literatura clásica la respuesta o acción de representar un papel teatral; posteriormente, se le dio el significado de «ficción». En este sentido se toma en la Biblia, si bien aplicándola a lo religioso: es la actitud del que pretende pasar por virtuoso y piadoso sin serlo. La Vg. ha traducido la palabra heb. *ḥānēf* por *hypocrita*[1], pero en realidad significa «impuro». En el AT no encontramos un vocablo que corresponda a «hipocresía», pero se describe peyorativamente la actitud del hipócrita o falso piadoso[2]. En el NT encontramos ya el término «hipócrita» en su acepción actual. Jesucristo acusa a los fariseos de falsarios de la virtud, «hipócritas», que procuran salvar las apariencias, pero interiormente no tienen sentido alguno de

religiosidad: alaban a Dios con los labios, pero su corazón está lejos[3]; se presentan como mortificados, pero su corazón es impuro[4]; quieren aparecer como caritativos, pero no lo son[5]; urgen las observancias legales, pero no se preocupan de lo ético[6]. Las palabras más duras de Cristo han sido lanzadas contra tales actitudes ficticias, que no sirven sino para desprestigiar lo religioso[7]. San Pablo dice que el cristiano debe ser sincero y evitar toda actitud hipócrita[8].

[1]Job 8,13; 13,16; 15,34; 27,8-10. [2]Eclo 19,23. [3]Is 29,13; Mt 15,7-8; 22,18; Mc 7,6. [4]Is 58,3-6; Mt 6,16. [5]Sal 28,3; Jer 9,8; Mt 6,2. [6]Mt 15,2-9. [7]Mt 23,27-28. [8]1 Tim 4,2; 2 Tim 3,5; cf. 1 Pe 2,1.

Bibl.: A. TANQUEREY, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Roma 1928, pág. 521, n. 831. F. TILLMANN, *Il Maestro chiama. Compendio di morale cristiana*, 3.ª ed., Brescia 1945, pág. 356.

M. GARCÍA CORDERO

HIPÓDROMO. La existencia de un hipódromo en Jerusalén, construido seguramente por Herodes, está atestiguada por Flavio Josefo a propósito de la sedición ocurrida en Jerusalén en tiempos de Arquelao, provocada por la rapacidad de Sabino. Los revoltosos, dice, se dividieron en tres grupos, apostándose uno de ellos «en la parte meridional hacia el hipódromo»[A]. Su emplazamiento es incierto; algunos arqueólogos lo sitúan en la parte sudoeste del Templo.

[A]F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 2,3,1; íd., *Ant. Iud.*, 18.

Bibl.: H. L. VINCENT - F. M. ABEL, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, I, París 1912.

R. SÁNCHEZ

HIPÓLITO DE ROMA. Escritor cristiano de la primera mitad del siglo III. → **Padres de la Iglesia**.

HIPOPÓTAMO. Probablemente hay que interpretar así el *běhēmōt* del pasaje de Job que habla de las obras poderosas de Dios. Los LXX lo han vertido por «bestias» en general y Vg. ha trascrito simplemente el vocablo.

Algunos comentaristas creen que se menciona en un pasaje de Isaías.

Los escritores bíblicos podían conocer este animal por darse en el Nilo y por las frecuentes alusiones que hacen los textos egipcios (→ **Fauna**).

Job 40,15-24; Is 30,6.

C. WAU

HIPÓSTASIS (ὑπόστασις; Vg. *substantia*). Etimológicamente, la palabra griega hipóstasis significa «base», «fundamento», y en sentido moral «firme confianza», «seguridad»[1]. En el AT aparece sólo en Sab 16,21 como circunloquio para designar «maná», significando, por lo tanto, «presentando» o «puesto» el don. Según la filosofía aristotélica ὑπόστασις es la substancia íntima de una persona o cosa. Así, en Heb 1,3, el Hijo es una «imagen de la *substancia* de Dios».

Sólo la posterior terminología patrística se esfuerza en explicar su concepto en las especulaciones trinitarias. San Basilio ha distinguido claramente οὐσία e ὑπόστασις según el cual la primera designa lo común en la Divinidad y la última lo peculiar de las tres personas. Pero en latín se equiparó *substantia* (la traducción exacta de ὑπόστασις) a esencia (*essentia*, οὐσία) como lo común a las tres personas (san Agustín). Santo Tomás habla de *substantia* en un doble sentido. Aplicándola a la Trinidad, en él *substantia* es lo mismo que *essentia*; en cambio en Dios *hypostasis* (*rationalis*) es idéntica a «persona». En las criaturas, hipóstasis es igual a *suppositum* (= *substantia in se subsistens*). Sobre todo en Dios la *substantia* (absoluta) no es *in se* (*individua*), sino subsistente en tres hipóstasis como substancia relativa.

[1]2 Cor 9,4; Heb 3,14; 11,1.

Bibl.: AGUSTÍN, *De Trinitate*, 5,2,3; 7,4,9, etc. BASILIO, *Epist.*, 236,6 y *passim*. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.*, III, 9,2a 6; 3. M. A. MATHIS, *The Pauline Pistis/Hypostasis according to Hebr 11,1*, Washington 1920. F. ERDIN, *Das Wort Hypostasis*, Friburgo 1939. M. RICHARD, *L'introduction du mot «hipostasis» dans la théologie d'incarnation*, en *MSR*, 2 (1945), págs. 243-270.

V. HAMP

HIPÓSTASIS, Teología de la. 1. CONCEPTO. Acerca de la teología de la hipóstasis en el AT sigue reinando aún una gran divergencia de opiniones. Lo cual proviene ante todo de que los teólogos formados escolástica y aristotélicamente conciben más estrictamente el concepto de «hipóstasis» que los modernos historiadores de la religión. Como la expresión procede de la filosofía griega y es especialmente aplicada a la doctrina cristiana de la Trinidad (→ **Hipóstasis**), es inapropiada y extraña para la teología del AT; hay que evitarla. Hipóstasis (substancia) es el núcleo esencial de las cosas como fundamento permanente para los accidentes cambiantes. Tales distinciones filosóficas faltan completamente en el antiguo Oriente y en el AT. Por desgracia, la ciencia de la religión ha admitido ese concepto inadecuado para designar con él la independización de los atributos, originariamente abstractos, de una divinidad. Se la describe en una larga definición muy poco precisa: por una parte, mitad como personalidad propia, pero aún no independiente, y, por otra, mitad como objeto concreto sin ser aún persona, sino solamente como titular personal. Con tal definición no se esclarece nada.

2. RELIGIONES DEL ANTIGUO ORIENTE. Las religiones paganas del antiguo Oriente en el ámbito sumerobabilónico, egipcio y cananeo-semítico oriental, aunque también la antigua Persia, Grecia y Roma, consideraron a veces en el curso del tiempo, ya las cualidades divinas, ya los nombres religiosos de un dios principal, como divinidades independientes, entre las cuales, junto a otras, figuran la Sabiduría y la Palabra de un dios, el Derecho y la Justicia, la Paz (*Pax*) y la Victoria (Νίκη). El tránsito, para nosotros ya no reconocible, de los atributos o funciones poéticamente personificadas a un ser realmente independiente; es lo que muchas veces los investigadores de la religión designan como hipóstasis. Pero no sabemos si se dio en una lenta evolución o en un progreso brusco. La concepción poética y la mística no fueron homogéneas y para un hipotético estudio intermedio no son necesarios, y son hasta cierto punto equívocos el concepto y nombre específico de hipóstasis.

3. EL ANTIGUO TESTAMENTO. También en el AT se dice que hay una serie de hipóstasis:

a) Precisamente las fuentes más antiguas no distinguen muchas veces en las apariciones de Dios entre Yahweh y el «ángel de Yahweh»[1]. En tanto no se haya interpuesto adrede posteriormente un «ángel», *mal'āk*, es una forma de manifestarse Dios, la cual no posee fuera de Dios y junto a Él ninguna independencia real, sino que es una esencia idéntica a Él. Esto indican el sentido y la conexión de los lugares del texto. Lo mismo ocurre con la «gloria» (*kābōd*) y el «nombre» de Yahweh que se manifiestan o habitan en el Templo. Trátase de una perífrasis teológica para la persona de suyo ultraterrena de Dios, pero que puede descender a la esfera terrestre. No hay, pues, que denominar «hipóstasis» a estos conceptos intermedios, porque realmente son idénticos a Dios.

b) En el «espíritu» de Dios — como en los hombres — se compendian cualidades étnicas inmateriales. Como *aliento*, que de Él procede, puede comunicar su espíritu para animar la naturaleza[2] o para llenar el espíritu humano de fuerza extraordinaria[3]. Tampoco está aquí indicada la expresión «hipóstasis» para los dones gratuitos, morales y espirituales. Pero como también los « ángeles» en la corte divina son de naturaleza espiritual es aquí posible la interposición de seres espirituales independientes que subyuguen a los hombres como a modo de obsesión, tal como el «espíritu de mentira» (1Re 22,19-23), y también verosímilmente «el mal espíritu» que envió Dios entre 'Ăbimélek y los habitantes de Siquem (Jue 9,23). Mucho más tarde, en los escritos apócrifos, especialmente en el *Libro de Enok* se llama a los ángeles directamente «espíritus». Entre ellos y en el NT se distinguen los buenos de los malos espíritus. «El mal espíritu mandado por Yahweh» que vino sobre Saúl[4] ya no pertenece, empero, a la corte divina, sino que es sólo una enfermiza disposición del ánimo, dispuesta por Dios, y semejante a otros muy diversos estados anormales del espíritu[5]. El «Espíritu Santo» de que habla especialmente la SE, no es más que el espíritu de Dios, manifestándose y haciéndose presente; en el NT sólo en san Juan es el Paráclito claramente personal.

c) *La palabra de Dios*. Ésta es ante todo su simple habla. Como palabra efectiva de creación y de mandato puede aparecer muchas veces, especialmente en lenguaje poético como una persona o «una cosa». «Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos»[6]. Con sublime poesía, se describe en Sab 18,15 y sigs. la palabra punitiva de Dios que saltó de los cielos a la tierra de Egipto. Pero, prescindiendo de la personificación poética, hasta en ese vigoroso texto no es un real y personal guerrero, como tampoco la espada de sus manos no es una verdadera espada. En los Targūmīm, la relación buena o mala entre los hombres y Dios se atenúa en una relación entre los hombres y la palabra (*mēmĕrā'*) de Dios. Más tarde esa *mēmĕrā'* queda reducida a la fraseológica «persona» de Yahweh. Pero en ninguna parte se encuentra una hipóstasis independiente al lado de (o en) Dios.

d) *La sabudiría*. La sabiduría de Dios (*ḥŏkmāh*) sobre todo se personifica con frecuencia de una manera especial. Muchas veces la misma Sabiduría habla en primera persona[7], lo que también ocurre de una manera análoga con la palabra «insensatez»[8]. Aunque aquí muchos exegetas hablan de una hipóstasis especulativa y mitológica distinta de Dios, sin embargo, si se comparan todos los lugares del texto, se deduce que se trata de meras personificaciones poéticas y de metáforas[9]. Los paralelismos histórico-religiosos, que aquí se invocan, son en lo esencial de otra especie y de poca consideración para el monoteísmo exclusivista del judaísmo, especialmente el postexílico. Las «divisiones» y «agrupaciones» de dioses, como las que ocurren en las religiones politeístas, no vienen nunca al caso en el AT. Además de esta aparente sabiduría personal (de Dios), puede también entrar a formar parte del hombre, siendo en éste una conducta moral. En general, en la literatura sapiencial postexílica, el sentido y finalidad de todos los textos son de moralidad práctica y no de filosofía especulativa. Por eso se puede identificar con la Tōrāh la síntesis de la sabiduría divina[10]. Asimismo, de una manera sinónima, la poderosa y sabia *palabra* de Dios, sobre todo en el libro de la Sabiduría, se equipara con el *espíritu* de Dios[11].

Aunque generalmente se admite que todas las llamadas hipóstasis son sólo formas de expresión poética, sin embargo hay que tener siempre muy en cuenta que los atributos de Dios hacia lo externo, sobre todo su *palabra*, su *sabiduría*, su *espíritu*, no son meros conceptos y abstracciones, sino la actualización efectiva y dinámica de su poder. En esto son comparables, en cierto modo, a las expresiones relativamente independientes δυνάμεις y λόγοι de Filón. Pero las especulaciones gnósticas de los círculos judíos y cristianos con sus diversos seres intermedios no es posible encontrarlas en el AT, por más que se haya esforzado, en una exégesis exagerada y falsa, en hallar sus fundamentos bíblicos en los libros veterotestamentarios.

Para el cristiano, al que se le dio a conocer el monoteísmo trinitario por medio de la encarnación, la Ascensión del Hijo de Dios y la venida del Espíritu Santo, los textos del AT ciertamente que también ofrecen algunas alusiones, notas distintivas y puntos de apoyo, pero no ciertamente doctrina explícita alguna. Un desarrollo teológico, no sin cierto influjo formal por parte de la doctrina griega del Λόγος, es el «Verbo» personal en el prólogo del evangelio de san Juan. Muy poco precisas son las alusiones de san Pablo a la «sabiduría». El desarrollo científico de una teología y una filosofía propiamente tales de la «hipóstasis» fue sólo tarea de los Padres de la Iglesia formados helenística y especulativamente, quienes necesitaron dar una explicación del Dios uno en esencia y, sin embargo, trino en personas, precipitándose a veces al recurrir a textos poco explícitos del AT. Ese desarrollo no tuvo par en ninguna parte del mundo.

[1] Gn 16,7 y sigs.; 21,17 y sigs.; 22,11 y sigs.; Éx 3,2. [2] Sal 104,30. [3] Nm 11,17.25; Jue 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6; 1 Sm 10,6 y sigs.; 11,6; 16,13; 19,20 y sigs.; 2 Re 2,9; Is 61,21; Zac 7,12; Job 32,8. [4] 1 Sm 16,14 y sigs.; 19,9. [5] Cf. espíritu de sabiduría: Éx 28,3; Dt 34,9; Is 11,3. Espíritu de vértigo: Is 19,14; de letargo: Is 29,10; de celos: Nm 5,14.30; de fornicación: Os 4,12. [6] Sal 33,6; cf. Sal 107,20; 147,15; Is 55,10 y sigs. [7] Prov 1,20 y sigs.; 9,1 y sigs.; Eclo 4,15 y sigs. 24. [8] Prov 9,13 y sigs. [9] Cf. Job 26,12-13; Sal 43,3; 85,10-14; 89,15; 97,2; Hab 3,5. [10] Eclo 15,1; 17,11; 19,20; 24,23; Bar 4,1-2. [11] Cf. Sab 1,4-6; 7,22-25; 9,1-2.17.

Bibl.: W. SCHENCKE, *Die «Chokma» in der jüdischen Hypostasenspekulation*, Cristianía 1912. P. HEINISCH, *Personifikationen und Hypostasen im AT und im Alten Orient*, en *BZfr*, IX 10/12 (1921), G. F. MOORE, *Intermediaries in Jewish Theology*, en *HThR*, 15 (1922), págs. 41-85. O. GRETHER, *Name und Wort Gottes im A.T.*, en *BZAW*, 64 (1934). P. VAN IMSCHOOT, *La Sagesse dans l'Ancien Testament est-elle une hypostase?*, en *CollGand* (1934), págs. 1-8, 85-94. L. DÜRR, *Die Wertung des göttlichen Wortes im A.T. und im antiken Orient*, Leipzig 1938. V. HAMP, *Der Begriff «Wort» in den aramäischen Bibelübersetzungen*, Munich 1938. P. VAN IMSCHOOT, *Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament*, en *RB*, 47 (1938), págs. 23, 49. H. ODEBERG, *Fragen von Metatron, Schekina und Memra*, Lund 1942. H. RINGGREN, *Word and Wisdom*, Lund 1947. R. MARCUS, *On Biblical Hypostases of Wisdom*, en *HUCA*, 23/I (1950-1951), págs. 157-171. A. COLUNGA, *La Sabiduría*, en CB, 11/2 (1953), págs. 237-241. R. STECHER, *Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8*, en *ZKTh*, 75 (1953), págs. 411-451. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Tournai 1954, págs. 183-236.

V. HAMP

HIPOTECA. La hipoteca se define como el derecho real que grava bienes inmuebles, los cuales responden del pago de una deuda o del cumplimiento de una obligación. En sentido estricto, los hebreos no conocieron este concepto jurídico. Sólo en Nehemías[1] se menciona un caso que tiene cierto parecido con la hipoteca: los judíos empeñan sus campos, viñedos y casas para conseguir trigo. Como los acreedores se han establecido en tales haciendas[2] y gozan, por lo tanto, de ellas, la noción de hipoteca no se cumple (→ **Usura**).

[1]Cf. Neh 5,3. [2]Neh 5,5.

Bibl.: R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 262-263.

J. A. G.-LARRAYA

HIR. Hombre de la tribu de Benjamín, mencionado en el libro de las Crónicas[1]. → **ʿĪr.**

[1]1 Cr 7,12.

HIRA. Uno de los hombres citados entre los héroes davídicos. → **ʿĪrāʾ.**

ḤĪRĀH (et.?; Εἰράς; Vg. *Hiras*). Hombre cananeo de ʿĂdullām, amigo de Judá, hijo de Jacob[1], con quien subió a Timnāh, durante el esquileo, después de la muerte de Bat Šūaʿ[2]. Ḥīrāh medió en las relaciones de Judá con Tāmār a fin de recobrar una prenda que su amigo había dado a la mujer[3].

[1]Gn 38,1. [2]Gn 38,12. [3]Gn 38,20-23.

Bibl.: *Miqr.*, III, col. 122.

D. VIDAL

ḤĪRĀM (abr. de ʾăḥīrēm, «el Hermano [Dios] es ensalzado» o «hermano del Ensalzado»; as. *ḫirummu*; fen. *ḥīrōm*; Χειράμ, Χιράμ; Vg. *Hiram, Huram*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Ḥīrām I, soberano de Tiro (979-945 A.C.), también llamado Ḥūrām (qĕrē) y Ḥīrōm. La región de Fenicia había llegado hacía dos siglos a una gran prosperidad y, debido en parte a la decadencia de Sidón, la ciudad de Tiro venía a ser la capital del territorio y centro comercial y colonizador de gran importancia. Su monarca se relacionó con el reino limítrofe de Israel ya en tiempos de David, con motivo de la construcción de la casa real, algunos años después de la conquista de la fortaleza de Sión[1]. Las relaciones continuaron en tiempo de Salomón, que quiso edificar el Templo y el palacio real[2]. La flota de Salomón y la de Ḥīrām mantenían tratos comerciales[3], en los que Israel suministraba trigo y aceite[4]. Este tráfico culminó en el préstamo de dinero que el rey hizo a Salomón, por el que el fenicio recibió del israelita veinte ciudades o poblados de Galilea, a cuyo conjunto llamó tierra de Kābūl[5]. En 2 Cr 8,2 se habla, en cambio, de las ciudades que Ḥīrām dio a Salomón. Tales poblaciones son las mencionadas en 1Re 9,11; por lo tanto, hay que deducir que dichos textos se refieren a dos momentos diferentes. En el de los Reyes se trata de las ciudades entregadas a Ḥīrām en compensación o prenda de los talentos prestados a Salomón. En las Crónicas se habla de la restitución de las mismas poblaciones, lo que puede deberse a que no fueran del agrado de Ḥīrām[6] o a que la cantidad de 120 talentos de oro, prestada a Salomón, hubiese sido devuelta.

2. Orfebre fenicio, enviado por el rey de Tiro a Salomón, también llamado Ḥīrōm, Ḥūrām y Ḥūrām ʾĀbī[7]. Era hijo de padre tirio, dedicado a labrar el bronce, y de madre nacida en un lugar de la tribu de Dan[8], el cual estaría en Tell el-Qāḍī, en las fuentes del Jordán, cuyos habitantes danitas tenían territorios enclavados en la tribu de Neftalí. Esto quizá explique que Ḥīrām se diga hijo de una viuda de la tribu de Neftalí. Ḥīrām era hombre experto, dotado de inteligencia y conocedor de todo lo que se refería a obras de bronce, y, por ello, Salomón pudo emplearle en la fabricación de objetos para la Casa del Señor[9].

[1]2 Sm 5,11; 1 Cr 4,1. [2]1 Re 5,16-26; 2 Cr 2,2-18. [3]1 Re 9,26-28; 10,11. [4]1 Re 5,25; 2 Cr 2,10. [5]1 Re 9,13. [6]1 Re 9,12. [7]2 Cr 2,12; 4,16. [8]2 Cr 2,13. [9]1 Re 7,13-14; 2 Cr 4,11-16.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, pág. 38. F. KUGLER, *Von Moses bis Paulus*, Münster 1922, págs. 172-176. Z. S. HARRIS, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, págs. 31, 75. J. FRIEDRICH, *Phönizisch-punische Grammatik*, Roma 1951, pág. 36. G. RINALDI, *Hiram*, en *ECatt*, cols. 1440-1441. J.M. PEÑUELA, en Sef, 13 (1953), págs. 217-235. *ANET*, pág. 283. *Miqr.*, III, cols. 122-124, con amplia bibliografía. F. C. FENSHAM, *The Treaty between Solomon and Hiram and the Alalakh Tablets*, en *JBL*, 79 (1960), págs. 59-60.

J. A. PALACIOS

HIRAS. Un amigo del patriarca Judá, llamado en el texto veterotestamentario → **Ḥīrāh.**

ḪIRBET (ár. clásico sing. *ḫirbat*[un], *ḫaribat*[un], pl. *ḫirab*[un], *ḫarāʾib*[un], *ḫaribāt*[un]). Vocablo muy frecuente en la toponimia de Palestina y de los otros países del Próximo Oriente. Significa «lugar asolado», «resto» o «ruina». A veces, dada la extensión de la ruina o la forma en que aparece en el terreno, la aplicación del nombre es imprecisa, porque su noción se confunde con la de → **tell.** Los topónimos en cuya composición forma parte el vocablo ḫirbet se entran en esta Enciclopedia por el elemento que le sigue.

J. A. G.-LARRAYA

HIRCANO. Nombre de tres personajes del AT:

1. JUAN HIRCANO (Ἰωάννης [Ὑρκανός]). Gobernó durante treinta años (135-104 A.C.). Era hijo de Simón el fundador de la dinastía de los → **asmoneos** y, por

tanto, sobrino de Judas Macabeo. En la SE se le llama solamente Juan y dice de él que era «hombre animoso», por lo que ya su padre le había confiado el mando de las tropas residentes en Gazer a Gazara[1]. Cuando su cuñado Ptolomeo, hijo de Abubos, asesinó alevosamente a su padre Simón y a sus dos hermanos en la fortaleza de → **Dok**[2], Juan, avisado oportunamente, se libró de la misma suerte, suprimiendo a los asesinos enviados para eliminarle[3] y puso cerco a la fortaleza, pero, por causas no bien precisadas, levantó el asedio y se retiró a Jerusalén, donde fue recibido triunfalmente por el pueblo.

Ante el ataque del seleucida Antíoco VII Sidetes, obtuvo un decreto protector del senado romano; pero a pesar de ello fue asediado en Jerusalén y tuvo que rendirse, siendo tratado sin excesiva dureza por parte del vencedor, al que tuvo que pagar 500 talentos.

Después ayudó al rey sirio en su campaña contra los partos, capitaneando un ejército de 3000 judíos que lograron regresar a Palestina, a pesar de que Antíoco fue derrotado y muerto en el campo de batalla. Fue entonces cuando parece que Juan tomó el sobrenombre de Hircano, con que se designaba a los judíos deportados a Hircania por Artajerjes III Ocos.

Sometió a su dominio toda Palestina, incluso a los idumeos, dando a su pueblo unos confines que no había conocido desde los tiempos de Salomón. Tras un año de asedio conquistó y destruyó Samaría y llegó hasta más allá del Carmelo. Obtuvo hacia finales de su reinado una renovación del decreto senatorial, por el que los romanos le declaraban su aliado.

Acuñó monedas, con la inscripción «Yĕhōḥānān el gran sacerdote, jefe (cabeza) de la sociedad de los judíos»; pero no llegó a ostentar el nombre de rey.

Sus peores enemigos fueron los fariseos, que no miraban con buenos ojos la acumulación de los poderes civil y religioso en las mismas manos, acusándole a ser hijo de una esclava de Hircania y, por lo mismo, inhábil para el sumo sacerdocio; su lucha con los fariseos ha encontrado amplio eco — muchas veces falseado — en las tradiciones talmúdicas. Se inclinó, en cambio, al partido saduceo más liberal y abierto a la cultura helenista, compaginable con el monoteísmo israelítico.

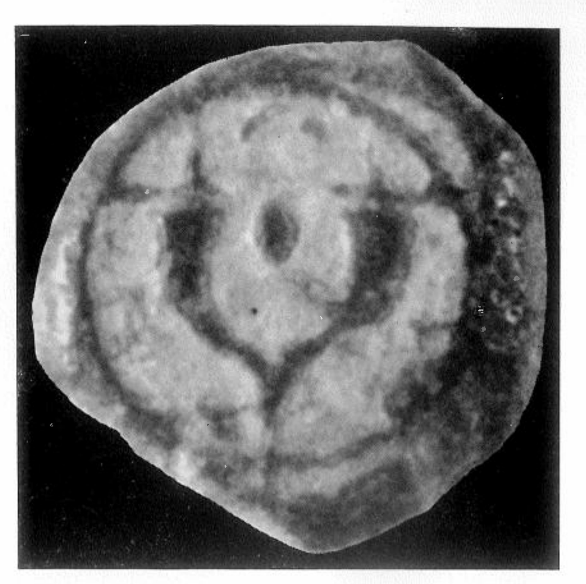
El libro primero de los Macabeos muestra su simpatía por Hircano y concluye remitiendo para un conocimiento detallado de sus hazañas bélicas y empresas constructoras, a los anales de su pontificado[4], que ya Flavio Josefo no conoció.

Entre sus construcciones destaca la fortaleza Hircania al sudeste de Jerusalén y en el desierto de Judá, que sirvió a Herodes el Grande para prisión secreta de sus enemigos.

Murió Juan Hircano muy estimado de su pueblo y con reputación de profeta, sucediéndole su hijo, Aristóbulo I.

[1] 1 Mac 13,54. [2] 1 Mac 16,11-17. [3] 1 Mac 16,19-22. [4] 1 Mac 16,23-24.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13, 228-298. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I, 5.ª ed., Leipzig 1909, págs. 254-273. V. APTOWITZER, *Parteipolitik der Hasmonäerzeit*, Viena 1927. A. MOMIGLIANO, *Prime linee di Storia della tradizione maccabaica*, Roma 1930. G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 3.ª ed., Turín 1950. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, II, París 1952, págs. 204-233.



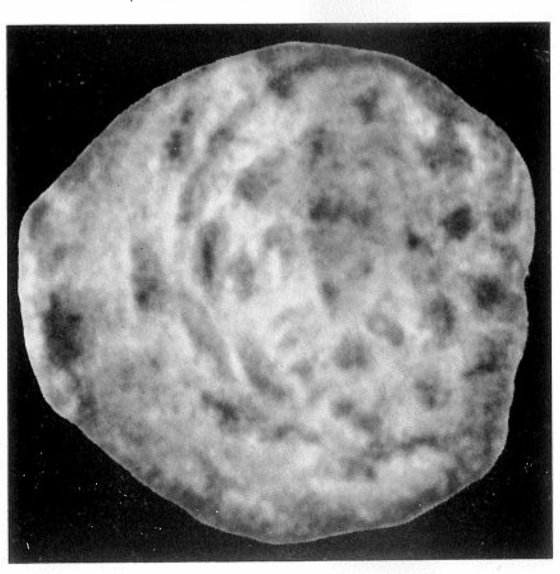
Reverso de una moneda del soberano asmoneo Juan Hircano I. (Foto Monasterio de Montserrat)

2. HIRCANO II. Nieto de Juan Hircano e hijo de Alejandro Janneo y de Salomé Alejandra, nació después del año 103 y murió en el 30 A.C.

Era hombre tranquilo a diferencia de su hermano → **Aristóbulo II**, guerrero y emprendedor. A la muerte del padre, fue nombrado sumo pontífice (76-67 A.C.), en tanto que la madre seguía rigiendo la nación, bajo cuyo reinado prosperó grandemente el partido fariseo, que logró preponderancia en el sanedrín, que por aquella época se denominaba todavía gerusía.

A la muerte de la madre, Hircano se vio atacado por su hermano menor, quien le sitió en Jerusalén, obligán-

Anverso de la moneda asmonea reproducida anteriormente. (Foto Monasterio de Montserrat)



dole a vivir retirado de las funciones públicas a cambio de perdonarle la vida y concederle el uso de su fortuna. Pero → **Antípatro** soliviantó a los personajes judíos más influyentes y comprometió a Aretas II, rey de los nabateos para que atacase al usurpador, que fue asediado en Jerusalén. Entre tanto, ambos hermanos buscaron la alianza de los romanos, y el cuestor Escauro, enviado de Pompeyo, se inclinó a favor de Aristóbulo, dueño del erario público, ocupando la Judea y entrando así los romanos por vez primera en Palestina.

En la primavera del 63, Pompeyo hizo llamar a Damasco a los emisarios de ambos hermanos, Antípatro y Nicodemo, respectivamente ; pero llegó también una legación farisea que rechazaba a los dos contendientes; ante las intemperancias del menor, el general romano acabó poniendo cerco a Jerusalén y entrando en ella sin dificultad, porque los partidarios de Hircano le abrieron las puertas, en tanto que los secuaces de Aristóbulo se pertrechaban en el Templo y en la parte alta de la ciudad, cayendo a los tres meses en medio de una matanza espantosa, en la que sucumbieron unos 12 000 hombres. Pompeyo se comportó de una manera correcta dentro del Templo y confirió a Hircano el sumo sacerdocio y una autoridad parecida a la de etnarca. Los *Salmos de Salomón* lloran esta humillación de la nación elegida, que pasó a tributaria de Roma, adonde fueron enviados muchos cautivos, entre los que se contaba Aristóbulo.

Después de la muerte de Pompeyo, Hircano y el taimado Antípatro pasaron al partido de César, al que ayudaron en su campaña egipcia; en pago de tales servicios confirmó al primero en el pontificado y como etnarca de Judea al paso que nombraba a Antípatro procurador (ἐπίτροπος, «tutor»).

Después del asesinato de César e invitados por el traidor Labieno a ocupar Siria, llegaron los partos bajo el caudillaje de Pacoro hasta Jerusalén, depusieron a Hircano, poniendo en su lugar al sobrino Antígono, y lo deportaron, habiéndole cortado las orejas para que no pudiese volver a jercer el pontificado.

Triunfante ya Herodes, lo mandó volver a la patria (año 36) y lo hizo estrangular años más tarde, acusándole de manejos sospechosos con Malicos I, rey de Arabia, eliminando así al último varón superviviente de la familia asmonea.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13, 401 y sigs. E. SCHÜRER, *Geteschich des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I, 5.ª ed., Leipzig 1909, pág. 290 y sigs. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952, pág. 239 y sigs.

3. Hircano, hijo de Tobías (Ὑρκανὸς τοῦ Τωβιου; Vg. *Hircanus Tobiae*). Descendiente del célebre → **Tobías** (§ 3) el ammonita, contemporáneo y acérrimo enemigo de Nehemías. El texto sagrado le llama «hombre de mucha consideración». Tenía una importante cantidad depositada en el Templo de Jerusalén, cuando → **Heliodoro**, en tiempo del sumo sacerdote Onías III, llegó a la ciudad con órdenes de apoderarse de las sumas depositadas.

2 Mac 3,11.

C. GANCHO

ḤĪRŌM. Nombre hebreo variante del rey de Tiro y del orfebre tirio, llamados ambos → **Ḥīrām** en el T. M. Es muy posible que Ḥīrōm sea la grafía original, como se colige de los datos que proporcionan las fuentes fenicias.

1 Re 5,24; 7,40.

HISOPO (heb. *ʾēzōb*; ὕσσωπος; Vg. *hyssopus*). Hierba aromática que con toda probabilidad se identifica con nuestra mejorana (→ **Flora**, § 6*j*).

Por sus características de hoja menuda y tupida, lo empleaban los hebreos como aspersorio; así, en la celebración de la primera Pascua lo usaron para asperjar las puertas con sangre de cordero; también en los ritos de purificación del leproso, del sacrificio expiatorio de la vaca y en la purificación de quien ha tocado cadáver[1], pasando después a símbolo de toda purificación espiritual[2].

En todas esos pasajes, así como cuando se exalta la sabiduría de Salomón[3], que disputó sobre todas las plantas, viene en conexión con el cedro.

Refiriendo la sed de Jesús en la cruz[4], los códices griegos B,L,W, 33 y la Vg. han leído que los soldados fijaron en un hisopo una esponja empapada en posca (ὑσσώπῳ περιθέντες); pero se ha visto la dificultad de que la hierba endeble del hisopo pudiera sustentar la esponja encargada y se propone (Bernard, Lagrange, Braun...) la lectura ὕσσῳ περιθέντες, «rodeándola en un venablo» (ὕσσος), que llevaban los soldados romanos. El texto común se explicaría fácilmente como ditografía ΥΣΣΩ[ΕΩ]ΠΕΡΙΘΕΝΤΕΣ.

[1]Éx 12,22 (cf. 24,8; Heb 9,19); Lv 14,4 y sigs. 49.56-57; Nm 19,6.18. [2]Sal 51,9. [3]1 Re 5,13. [4]Jn 19,29.

C. WAU

HISTORIA BÍBLICA. Después de once capítulos sobre algunos hechos historicorreligiosos de los orígenes, refiere la Biblia la historia de Israel, es decir, del pueblo que reclama su origen del patriarca Abraham[1] y que reconoce a Yahweh como propio y único Dios. Su historia se desenvuelve dentro del período histórico comprendido entre el año 1850 A.C.(?) y el año 70 D.C. La primera fecha coincide aproximadamente con la emigración de Abraham de Harrán a Palestina; la segunda, con la destrucción de Jerusalén y la dispersión del pueblo judío entre las gentes, como había predicho Cristo[2].

[1]Eclo 44,19-21; Mt 3,9; Lc 3,8; Rom 10, 1; 2 Cor 11,22. [2]Mt 24,15-20; Lc 19,41-44.

1. LOS PATRIARCAS. De entre los antiguos escritos orientales, solamente la Biblia ha sacado a Abraham del olvido histórico, no por ser él un personaje de gran relieve político, sino por ser portador de valores eternos. Por su mediación renovó Dios el propósito de salvar al mundo hundido en el politeísmo, incluyendo la misma familia de Abraham[1]. Pasando por alto algunos pormenores históricos, recuerda la Biblia aquellos hechos en que aparece su vocación, su obediencia a la voz divina, su fidelidad en las pruebas, su firmeza en la fe y su confianza ilimitada en Dios.

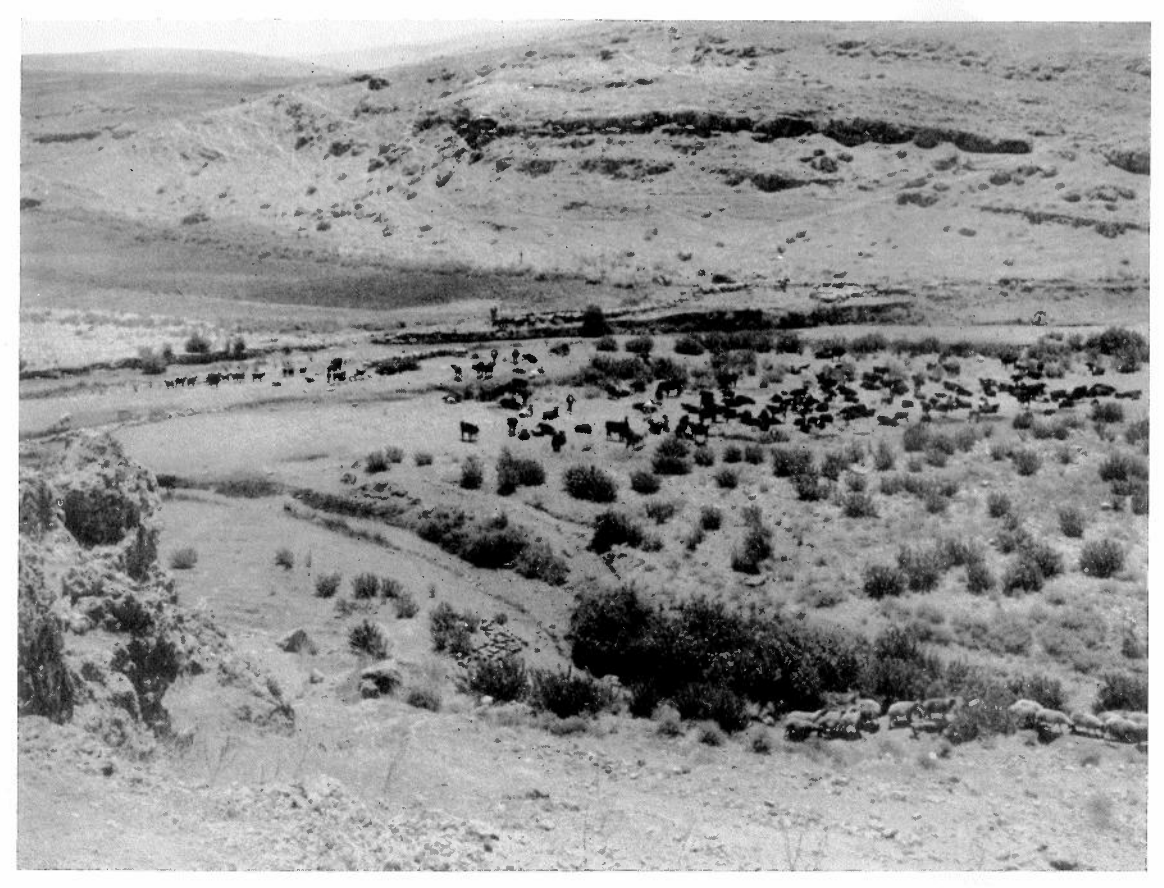
Fue en Harrán adonde habían emigrado sus antepasados los terahitas a consecuencia de los desórdenes que siguieron a la extinción de la III dinastía de ʾŪr (*ca.* 1950), donde se reveló Dios a Abraham para co-

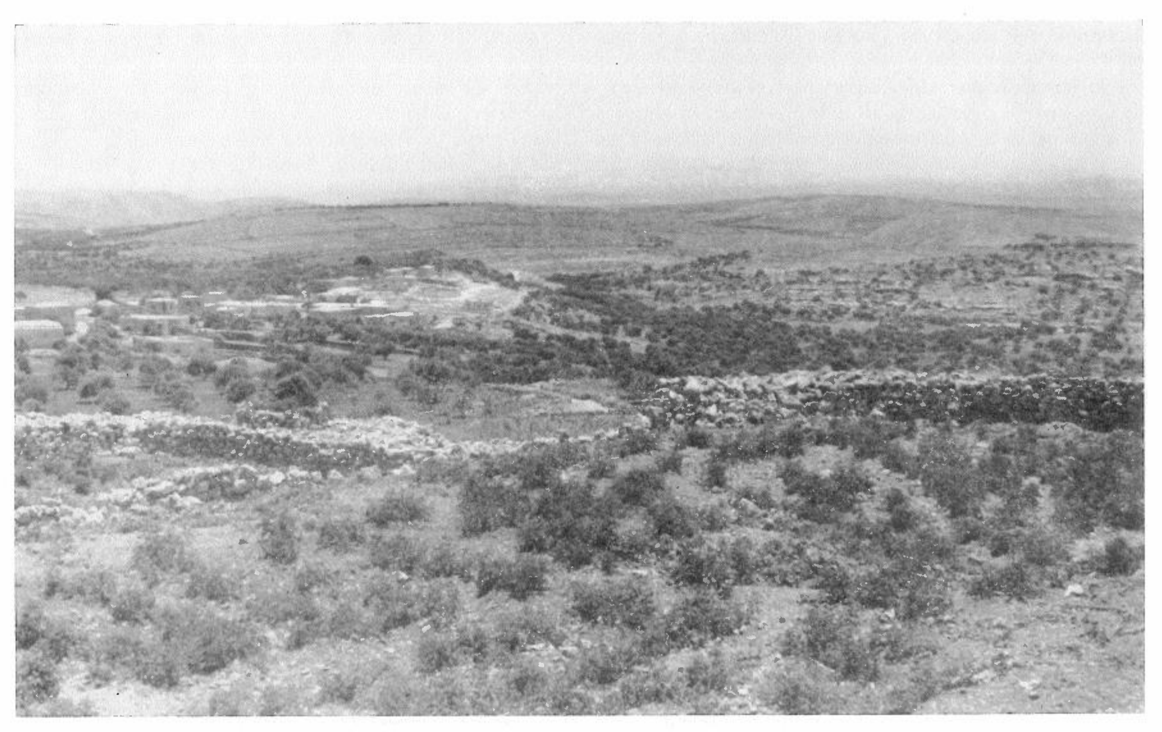
municarle que abandonara su tierra, parentela y la casa de su padre y marchara a la tierra que entregaría a él y a su descendencia[2]. Coincidiendo con el desplazamiento de otros pueblos pastores, salió de Harrán y, lentamente al paso de la muchedumbre que le acompañaba y de los rebaños, atravesó la Siria, penetró en Galaad, llegó al Yabbōq y, torciendo a la derecha, vadeó el Jordán y, por el Wadī el-Fārᶜah, fue a fijar su tienda en Siquem. De allí marchó a un lugar entre Betel y ᶜAy, que abandonó pronto para descender al Négeb y a Egipto. De regreso fijó su tienda en Mamrēᵓ, junto a Hebrón. Cada uno de los sitios en que moró Abraham fue considerado como lugar sagrado, con los siguientes elementos fundamentales: el árbol sagrado, altar, estela y sepultura[3].

Aunque residente en Canaán mantenía el patriarca estrecha relación con sus familiares de Harrán[4]. Para los cananeos era él un «hebreo» (heb. *ᶜibrī*), un περάτης (LXX), es decir, un transeunte o emigrante, por venir del otro lado del Río (Éufrates), por estar vinculado con los *bĕnē ᶜēber*, gentes seminómadas, apátridas, que en los documentos cuneiformes del silo XX A.C., en Ras Šamrah (Ugarit) y Egipto se llaman, respectivamente, *ḫapiru*, *ḫaperim*, *ᶜapiru*. Considerado extranjero por los indígenas del país[5], rehúye mezclarse con ellos, induciendo a su hijo Isaac a que escogiera por mujer a una de su parentela[6], que habitaba en ᵓĂrām Nahărâyim (Siria)[7] en la población de Paddan ᵓĂrām (Harrán)[8]. El mismo ejemplo siguió Jacob[9]. Las promesas hechas por Dios a Abraham fueron heredadas por éste[10]. De regreso a Palestina con un numeroso acompañamiento, Jacob infundió respeto a Esaú[11], a Lābān[12] y a los siquemitas[13], que prefirieron pactar con él. Un cambio se operó en su personalidad a partir de la visión junto al Yabbōq[14], consciente en adelante de la misión que se le había confiado.

Al igual que otras tribus asiáticas, los hijos de Jacob, en su totalidad o en parte, descendieron a Egipto hacia el año 1650 A.C. en busca de pastos para sus rebaños, aprovechando la coyuntura de dominar allí aproximadamente desde 1675 A.C. los hicsos, «reyes pastores» o «jefes de países extranjeros». Después de la expulsión de éstos por parte de los príncipes tebanos de la XVII dinastía hacia el año 1580, los hebreos, o parte de ellos, continuaron en la tierra de Gésem (heb. *gōšen*), dedicados a sus trabajos. Con el correr de los años, el pueblo hebreo creció de tal manera que su presencia en las fronteras orientales de Egipto preocupó a los faraones. Tras muchas vicisitudes y penalidades, lograron los israelitas salir de Egipto, acaudillados por Moisés, quien los aunó en un mismo pueblo y en una misma fe, legis-

Wadi el-Fārᶜah por donde, primero Abraham y más tarde Jacob, entraron desde Mesopotamia en la tierra de Canaán. (Foto P. Termes)





Región por donde Josué y los suyos se acercaron a ᶜAy. Panorámica desde la cima de el-Tell (ᶜAy). En el extremo sur de la ilustración aparece el pueblecillo de Deir Dibwān. (Foto P. Termes)

lándoles e iniciándolos religiosamente. Por los datos de la Biblia[15] es difícil señalar los años de permanencia en Egipto. Comparando los datos de la historia profana y de la arqueología con los que nos suministra el texto sagrado, parece imponerse la opinión que fija la data del Éxodo en el siglo XIII, probablemente bajo el reinado de Ramsés II o Merneptah (1235-1224).

[1]Jos 24,2-4. [2]Gn 12,1-3; Heb 11,8. [3]*Siquem*: Gn 12,6-7; 35,4; 50,24; Jos 24,32; Jue 6,37. *Betel*: Gn 12,8; 28,10-18; 35,7-8; Jue 4,5; 1 Sm 10,13. *Hebrón*: Gn 13,18; 25,10. *Bersabee*: Gn 21,27-33. [4]Gn 24,3-4. [5]Éx 6,4. [6]Gn 24,3. [7]Gn 24,10. [8]Gn 25,20. [9]Gn caps. 27-31. [10]Gn 27,28; 28,2-4.13-15. [11]Gn 32,7. [12]Gn caps. 30-31. [13]Gn cap. 34. [14]Gn 32,25.33. [15]Éx 12,40; Gn 15,13-16; Gál 3,17.

2. Conquista de Canaán. Cuarenta años peregrinaron los israelitas en el desierto, llevando una vida trashumante y deteniéndose en parajes propicios para asegurar su vida y la de sus rebaños. Su estancia en el Sinaí fue como una peregrinación al lugar donde Yahweh habíase manifestado a Moisés y en donde se concluyó el pacto de la Alianza. Hubo un conato de vida sedentaria en Cades Barnea, que no cuajó. Grupos aislados (de calebitas y quenitas) penetraron en Canaán por el sur, mientras el grueso de la expedición daba un rodeo que cogió a los cananeos desprevenidos en la región del Jordán, al este de Jericó. En una rápida campaña fueron cayendo en poder de Josué las ciudades cananeas de Jericó y ᶜAy[1]. El pánico apoderóse de los indígenas; sus reyes decidieron coaligarse para enfrentarse con el ejército israelita. Debido acaso a la acción de los israelitas que penetraron antes en el país. o quedaron en él al descender Jacob a Egipto, algunas ciudades, como Gabaón, prefirieron pactar, recibiendo un trato de favor por parte de Josué[2]. Cinco reyes que se le resistieron fueron vencidos[3]; otra coalición de reyezuelos del norte fue igualmente derrotada junto a Mērōm[4].

La lectura del libro de Josué puede inducir a error sobre el alcance de la penetración israelita en Canaán en tiempos de Josué. Los cananeos y otros clanes seguían ocupando las tierras más fértiles y oponían a los advenedizos hebreos sus carros de combate y sus ciudades fortificadas. Salvo en la montaña, en donde la mano de la casa de José pesaba mucho sobre los cananeos[5], en los territorios llanos la situación de los israelitas era precaria. El contacto de Israel con los pueblos paganos del país creó cierto sincretismo religioso, con lo que olvidaron fácilmente las obligaciones contraídas con el pacto de la Alianza[6].

En el libro de los Jueces se describe fríamente la precaria situación de Israel en Canaán, tanto desde el punto de vista religioso como político. El carácter histórico del libro de los Jueces es pragmático. Al arrepentirse los israelitas de sus pecados, Dios hacía surgir a unos jueces (*šōfĕṭīm*) que los salvaron de los ataques de los pueblos enemigos. Aunque de condición diferente, todos ellos estaban adornados de un carisma o marca divina (valor, sabiduría, habilidad, fuerza), que les acreditaba como jefes indiscutibles en la misión que se les confiaba. Particularmente famosas son las actuaciones de Bārāq que, por inspiración de Débora, se puso al frente del ejército y derrotó a los cananeos en la llanura de Esdrelón[7]; Gedeón alejó a los madianitas y otros saltea-

dores de la misma llanura[8]; el aventurero Jefté se impuso a los ammonitas[9]; Sansón humilló a los filisteos, pero no acabó con ellos[10]. Fue menester todo el arrojo y prestigio del juez y profeta Samuel para infligirles una derrota en Miṣpāh, a consecuencia de la cual «pesó la mano de Yahweh sobre los filisteos durante toda la vida de Samuel»[11].

[1]Jos caps. 6-8. [2]Jos cap. 9. [3]Jos cap. 10. [4]Jos 11,1-9. [5]Jue 1,35. [6]Éx 19,4-6; Dt 5,1-33, etc. [7]Jue caps. 4-5. [8]Jue caps. 7-8. [9]Jue 10,6-12,7. [10]Jue caps. 13-16. [11]1 Sm 7,13.

3. La monarquía. En tiempo de los jueces no había orden ni se hacía justicia, porque «no había entonces rey en Israel, y hacía cada uno lo que bien le parecía»[1]. Los filisteos habían destruido el santuario de Šīlōh y capturado el arca de la Alianza[2]. Samuel, el campeón del yahwismo, había envejecido y sus hijos no heredaron sus virtudes y dotes de gobierno[3]. Los pueblos enemigos amenazaban con destruir la integridad territorial de Israel. De ahí que el pueblo reclamara la monarquía. ʾĂbīmélek había antes intentado crear una realeza de tipo cananeo[4], que fracasó[5]. Samuel era contrario a esta forma de gobierno, pero terminó cediendo en vistas al bien común y por entender que sus hijos no eran aptos para sucederle[6]. Pero esta monarquía será teocrática[7]. Saúl, hijo de Qîš, fue ungido rey[8] por Samuel y proclamado más tarde en Miṣpāh como primer rey de Israel (*ca.* 1030-1010). Durante toda su vida luchó Saúl contra los filisteos que se habían establecido en la parte meridional de la costa mediterránea hacia 1200, a quienes combatió con varia suerte[9]. Sin embargo, su despreocupación por el cumplimiento de los deberes que le imponía el carácter teocrático[10] del estado israelita le enemistó con Samuel. Esta ruptura con el gran profeta fue el principio de su ruina. Entre tanto, se agigantaba la figura de un mancebo de Belén, llamado a ocupar el trono real a la muerte de Saúl sobre los montes de Gelboe, a manos de los filisteos[11].

El reinado de David (*ca.* 1010-970 a.C.) comenzó bajo el signo de la guerra civil. Mientras las tribus del sur le proclamaban rey en Hebrón[12], ʿAbnēr, generalísimo que fue de Saúl, entronizaba a ʾĪšbáʿal, el cuarto hijo del difunto monarca, como rey de «Galaad, de Aser, de Yizrĕʿēʾl, de Efraím, de Benjamín y de todo Israel»[13]. Al cabo de siete años y medio, el valor, la sagacidad, energía, piedad y magnanimidad de David, junto con la situación política interna, hicieron que se le proclamara también rey de Israel, ciñendo a la vez la corona real de Judá y la de Israel[14].

Jerusalén y el monte Olivete vistos desde Wādī el-Nahr. La ciudad de los jebuseos estaba al sur de la explanada del Templo. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



Múltiples problemas se plantearon, que el nuevo rey supo solucionar con habilidad y nergía. Terminó con la amenaza de los filisteos, que habían planeado la hábil maniobra de dividir en dos el territorio sobre el que reinaba David con su ataque en el valle de Rĕfā'îm[15]; atacó y ocupó la fortaleza de los jebuseos de Jerusalén[16]; sometió las ciudades cananeas al sur de la planicie de Esdrelón; deshizo una conjura de ammonitas y arameos en Transjordania[17]; explotó la lucha del jefe arameo Hădad'ézer con el rey de Ḥămāt para invadir y ocupar el país de Damasco, pactando ventajosamente con Ḥîrām, rey de Tiro. Durante su reinado ensanchó las fronteras del norte, este y oeste, granjeándose el respeto de los pueblos e imperios vecinos. Sin embargo, su adulterio con Betsabé, las intrigas entre la numerosa familia real, la introducción de nuevas costumbres en la vida pública y un poder personal excesivo le crearon conflictos en su vejez. Sus hijos se disputaron la sucesión en el trono que, tras la muerte violenta de 'Amnōn, Absalón y Adonías, ocupó Salomón hijo de David y de Betsabé. Pero a pesar de las sombras que empañan su reinado, David ha pasado a la posteridad como el más grande rey de Israel. Profundamente religioso y yahwista fervoroso contribuyó eficazmente al desarrollo del culto, trasladando el arca de la Alianza a Jerusalén[18] y proyectando la construcción de un suntuoso templo. Dios premió su religiosidad con la gran promesa: «Permanente será tu casa para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad»[19].

Fue pacífico el reinado de Salomón (*ca.* 970-931 A.C.). Empezó por desembarazarse de los enemigos internos y crear un ejército que velara por su seguridad y la del reino. Para congraciarse con los pueblos vecinos adoptó el método de las uniones matrimoniales, tomando por esposa a una hija del faraón (Psusennes II?) (*ca.* 984-950 A.C.) y a otras mujeres de otros pueblos gentiles. Este numeroso y heterogéneo harén, aunque aumentara el prestigio real y asegurara la paz exterior, contribuyó a que se conculcaran las obligaciones religiosas y morales anejas al yahwismo[20]. Aprovechando la tranquilidad reinante en el interior y exterior, Salomón construyó su famoso Templo[21], en cuya dedicación «la gloria de Yahweh llenó la casa», que se manifestó por una nube misteriosa, que anunciaba y velaba al mismo tiempo la presencia divina[22]. Junto al Templo construyó suntuosos palacios[23].

Los impuestos que pesaban sobre el pueblo sembraron el descontento, que aumentó con el despotismo siempre creciente del monarca. Hacia el año 25 de su reinado, un efraimita llamado Jeroboam, «jefe de todas las gentes de trabajo de José»[24], rebelóse contra Salomón. La conjura fracasó de momento y el cabecilla salvó su vida refugiándose en Egipto, acogido por Šešonq (950-930 A.C.), fundador de la XXII dinastía[25].

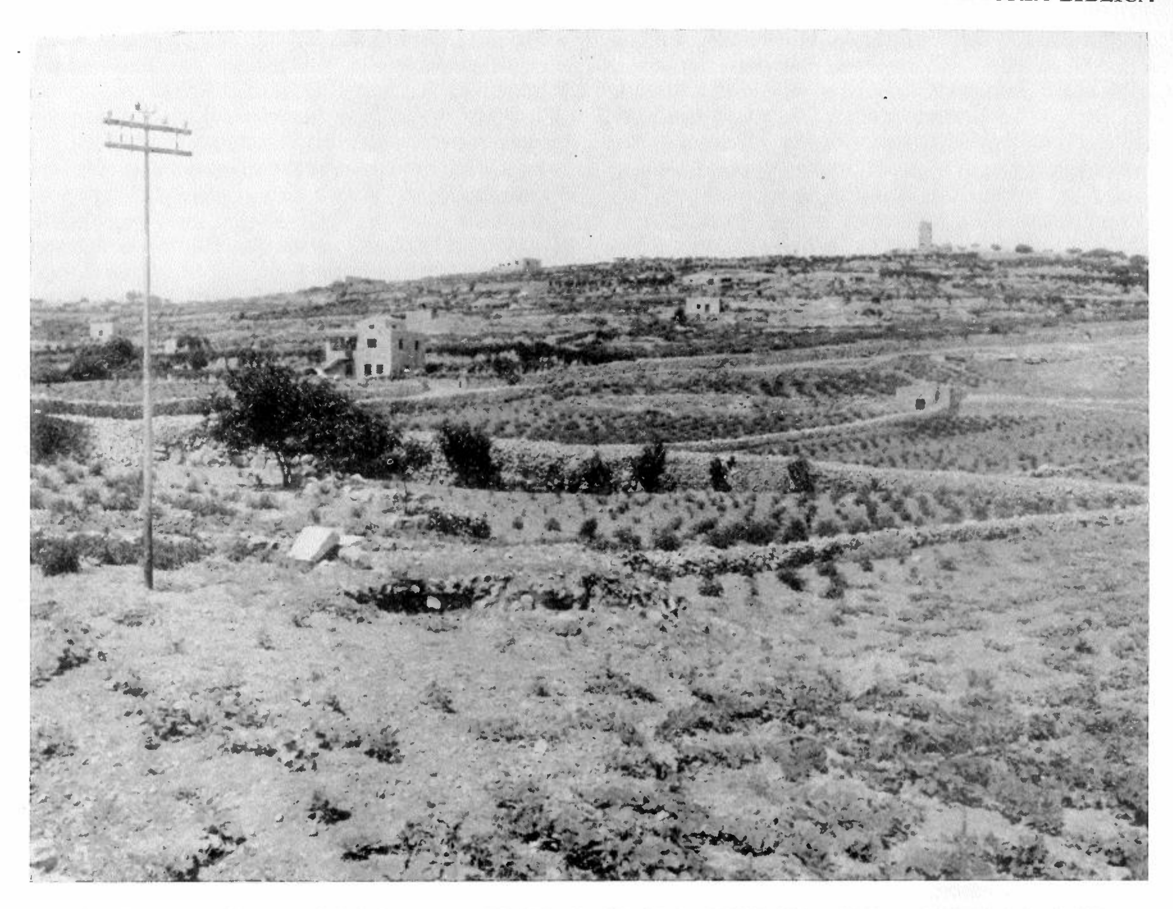
[1] Jue 17,6; 18,1; 19,1; 21,25. [2] 1 Sm 4,11. [3] 1 Sm 8,1-8. [4] Jue 9, 1-7. [5] Jue 9,22-57. [6] 1 Sm 8,10-19; 10,1-17; 12,1-12. [7] 1 Sm 12,12, 24. [8] 1 Sm 10,1. [9] 1 Sm 13,1-14,23. [10] 1 Sm 8,7. [11] 1 Sm cap. 31. [12] 2 Sm 2,4. [13] 2 Sm 2,5-6. [14] 2 Sm 5,1-3. [15] 2 Sm 5,17-25. [16] 2 Sm 5,6-9. [17] 2 Sm 12,26-31. [18] 2 Sm 6,1-23. [19] 2 Sm 7,16. [20] 1 Re 11,1-13. [21] 1 Re cap. 6. [22] 1 Re 8,11. [23] 1 Re 7,1-12. [24] 1 Re 11,28. [25] 1 Re 11,40.

4. División del reino. A la muerte de Salomón sucedióle su hijo Roboam (*ca.* 931/30-914 A.C.). A pesar del descontento reinante entre las tribus del norte por los gravémenes e impuestos que pesaban particularmente sobre ellas, no rompieron de momento la unidad nacional creada por David, acatando la autoridad del nuevo rey. Jeroboam, desde Egipto, acechaba los acontecimientos, temiendo que se les escapara de las manos la ocasión de proclamarse rey de las tribus del norte. Pero ésta se la ofreció Roboam al no transigir en Siquem con las justas peticiones de las tribus norteñas y secundar en cambio el consejo de jóvenes de Judá de gravar todavía más su economía. La intervención de 'Ădōrām, prefecto de los tributos, consumó la ruptura: «¿Qué tenemos que ver nosotros con David? No tenemos heredad con el hijo de Isaí. ¡A tus tiendas, Israel! ¡Provee ahora a tu casa, David!»[1].

Jeroboam tomó las riendas del reino (931/30-910) e hizo cuanto pudo para ahondar la división, política y religiosamente. Revalorizó los antiguos santuarios del norte (Betel y Dan) para impedir que su pueblo peregrinara al Templo de Jerusalén. Entre Israel y Judá hubo un período de abierta hostilidad[2], que terminó con Omrí (885/84-874), a causa de tener que hacer frente conjuntamente a la presión del rey de Damasco. Fue Omrí el que fundó y escogió a Samaría por capital del norte[3]. La misma política siguió su hijo Acab (874-853), a quien se opuso duramente el profeta Elías por haber introducido la idolatría en Israel[4]. Contra el paganismo reinante reaccionó Jehú (841/40-814), el cual, según las palabras de Eliseo[5], dio muerte a Joram (851-841), rey de Israel, y a Ocozías (841), rey de Judá[6].

Pero Jehú tenía un enemigo en la frontera septentrional de su reino: Ḥăzā'ēl, rey de Damasco. Molesto éste por no haber recibido ayuda de Israel con ocasión de ser atacado por Salmanasar III, aprovechó los disturbios existentes en la corte asiria para atacar a Israel[7], apoderándose de Transjordania y parte de Cisjordania, territorios que más tarde reconquistó Joás (798/97-783). Tras unos años de prosperidad bajo Jeroboam II (783-743), el reino del Norte sucumbió ante el ejército de Salmanasar el año 721[8]. El rey asirio murió durante el asedio, sucediéndole Sargón II (721-705), que llevó cautivos a Asiria a muchos israelitas, reemplazándolos por prisioneros de guerra reclutados en diversas regiones de Mesopotamia. De la mezcla de pueblos advenedizos e indígenas surgieron los samaritanos. Este trasiego de personal fue nocivo desde el punto de vista religioso, rindiéndose culto conjuntamente a Yahweh y a los ídolos importados[9]. El autor del libro de los Reyes condena la conducta religiosa de todos los reyes de Israel. El autor del libro de las Crónicas no hace mención de ellos.

El reino de Judá sobrevivió al de Israel unos años, zarandeado por egipcios y babilonios. Desde el punto de vista religioso destacan Ezequías (761-687) y Josías (640-609). Los reyes de Judá reciben por parte del libro de los Reyes o bien una plena aprobación por su conducta y por haber quitado los lugares altos[10], o se les reprocha por no haber procurado la unidad de santuario[11]. Nabucodonosor se apoderó de Jerusalén el año 597 y deportó sus habitantes a Babilonia. Con las deportaciones de los años 587 y 582[12] extinguióse el reino de Judá.



Bēt Ṣūr y su región. La ciudad (torre a la derecha), situada en la frontera judeo-idumea, tuvo un papel muy importante en las luchas de los Macabeos contra el helenismo paganizante. (Foto P. Termes)

[1]1 Re 12,16. [2]1 Re caps. 12-14,30. [3]1 Re 16,24. [4]1 Re caps. 17-21. [5]2 Re 9,7-10. [6]2 Re 9,15-29. [7]2 Re 10,32-33. [8]2 Re 17, 1-23. [9]2 Re 17,24-41. [10]2 Re 18,3-4; 22,2. [11]1 Re 15,11-14; 22, 43-44; 2 Re 12,3-4. [12]Jer 52,30.

5. La Cautividad. Los reyes de Babilonia, en especial ʾĔwīl Mĕrōdak (561-560) mostráronse magnánimos con los vencidos. Fuera de los primeros tiempos en que los judíos fueron hacinados en campos de concentración, se les concedió poco después amplia libertad de movimientos para dedicarse a la agricultura, comercio e industria; se les autorizó edificar casas, vivir en familia, practicar su religión, adquirir riquezas y esclavos, reunirse en asambleas religiosas por la lectura de los libros sagrados, meditando sobre el pasado de la nación para regular su conducta en el presente y en el porvenir. Ezequiel ejercía libremente su ministerio entre los exilados, y en su casa se reunían los ancianos para deliberar sobre los medios conducentes a fomentar la unidad nacional con la reeducación religiosa del pueblo[1]. En Babilonia se hallaba el centro dinámico de Israel y allí se cultivaban las esperanzas de vida y restauración, dando origen al judaísmo y a la creación de un estado-iglesia.

[1]Ez 8,1.

6. Regreso a la patria. Cuando sonó la hora de la libertad, muchos judíos afincados en Babilonia prefirieron quedarse en su lugar de destierro. En 538 a.C., un edicto de Ciro autorizaba que los judíos regresaran a Palestina y reconstruyeran el templo de Jerusalén[1]. Tres expediciones se organizaron en los años 538, 445 y 398[2]. En Palestina tropezaron los recién llegados con dificultades de todo género, que allanaron sus tres grandes jefes: Zorobabel, Nehemías y Esdras. Una de sus medidas fue la prohibición de los matrimonios mixtos. Inculcaron además al pueblo la idea de que Israel es y debe ser en lo venidero un pueblo segregado de los otros[3], privilegiado y santo, entregado al estudio de la Ley, que debía ser su programa de vida.

Colocada Palestina en la encrucijada de los grandes imperios africanos y asiáticos, estuvo sometida sucesivamente al dominio de los persas, de Egipto y de Siria, gozando en todo este timpo de relativa libertad. La Tōrāh fue reconocida ley real por los persas y los primeros seleucidas.

[1]Esd 1,1-2; 6,3-5. [2]Esd 1,5-2,2-67; Neh 2,1-9; Esd 7,1-10. [3]Neh 13,1-3.

7. Rebelión de los Macabeos. La tolerancia religiosa cesó con el advenimiento de Antíoco IV Epífanes

(175-164 A. C.), que impuso la helenización total de Israel. Para ello tomó medidas drásticas: prohibió la circuncisión bajo pena de muerte, abolió el culto yahwístico e, incluso, atrevióse a levantar un altar profano, calificado de «abominación de la desolación» (*šiqqūṣīm mĕšōmēm*), sobre el altar de los holocaustos[1]. Antíoco puso a los judíos en la disyuntiva de apostatar de Yahweh o rebelarse. La bandera de la rebelión la enarboló Matatías, secundado más tarde por sus cinco hijos, principalmente por Judas, Jonatán y Simón, que cayeron en el campo de batalla por el triunfo del judaísmo.

Juan Hircano (135-104 A.C.), hijo de Simón, ensanchó las fronteras de la nación. Pero su vida mundana y licenciosa, conforme a los principios del helenismo, le enemistó con los fariseos, es decir, con los descendientes de los asideos (*ḥăsīdīm*), que en otro tiempo habían apoyado a los Macabeos. Es probable que en este tiempo (otros autores prefieren en los días de Jonatán) se estableciera en Qumrān un grupo de sacerdotes y seglares en señal de protesta por la conducta religiosa y política del judaísmo oficial. Con la huida al desierto pretendían preparar la venida del Mesías que debía restablecer el reino de Israel. Junto al rey estaba el partido de la aristocracia sacerdotal, los saduceos, liberales y helenistas, empeñados en armonizar el yahwismo con el helenismo. Los dos partidos antagónicos, fariseos y saduceos, se enfrentaron en tiempos de Alejandro Janneo (103-76 A.C.), la reina Alejandra (76-67 A.C.) y Aristóbulo II (67-63). Llamada Roma el año 65 para decidir en el litigio, Pompeyo sometió Judea, Galilea y Perea a la vigilancia y tutela del procónsul de Siria, al cual debían pagar tributo. Después de tres meses de sitio, en el verano u otoño del año 63 A.C. tomó Pompeyo el Templo por asalto. Llevado por la curiosidad, tuvo Pompeyo la osadía de penetrar en el «santo de los santos», con gran escándalo del pueblo y autoridades judías. Avanzó por el *hēkāl* y con la punta de la espada levantó la cortina que colgaba delante del lugar santísimo (*dĕbīr*) y, oteando dentro, en vez de una cabeza de asno o de algún simulacro monstruoso (Plutarco), no vislumbró otra cosa que un lugar vacío y misterios vanos: *Nulla intus deum effigie, vacuam sedem et inania arcana* («Ninguna efigie de un dios, una habitación vacía y vanos misterios») (Tácito).

[1] 1 Mac 1,54.

8. EN LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS. El año 37 A.C. se apoderaba Herodes el Grande de la ciudad de Jerussalén. Rey astuto, orgulloso, diplomático y cruel, reinó en Palestina desde el año 37 hasta el 4 A.C. En toda su vida trató de halagar al emperador romano, erigiéndole templos en Samaría, Cesarea y Paneas; pero quiso al mismo tiempo atraerse a los judíos, edificándoles el suntuoso templo de Jerusalén. Nunca los fariseos depositaron su confianza en él, considerándolo, sin embargo, como instrumento de Dios para castigar los pecados de su pueblo. La manía persecutoria le dominó en los últimos años de su vida[1]. descargando su furor contra sus familiares y colaboradores. Minado por una enfermedad incurable, murió en Jericó entre el 15 de marzo y 15 de abril del año 750 de Roma, cuatro años aproximadamente A.C. Su cadáver fue trasladado al Herodion.

Tres de sus hijos le sucedieron en el reino. A Arquelao (4 A.C. - 6 D.C.) se adjudicaron Judea y Samaría; Herodes Antipas (4 A.C. - 39 D.C.) fue tetrarca de Galilea y de Perea; Filipo (4 A.C. - 34 D.C.) obtuvo la Gaulanítide, Batanea, Traconítide, Auranítide y el distrito de Paneas (Iturea). A causa de los disturbios internos, que motivaron la deposición de Arquelao y su exilio en Viena de las Galias (6 D.C.), Judea fue anexionada a la provincia de Siria y gobernada por un procurador dependiente del legado de Siria. Al regresar Jesús de Egipto retiróse a la región de Galilea, porque su padre nutricio, José, temía a Arquelao[2]. Herodes Antipas, que hizo decapitar a Juan Bautista[3] e intervino en el proceso de Jesús[4], fue enviado al exilio por Calígula el año 39 D.C.

No siempre velaron los procuradores por el bien del pueblo, cuyo gobierno se les había confiado, dejándose llevar por la codicia. Particularmente famoso es Poncio Pilato (26-36), no sólo por haber sentenciado a muerte a Jesús, sino por sus repetidas muestras de desprecio por los judíos. Para pagar los gastos de la traída de aguas a Jerusalén desde el Wādī Arṭās, echó mano de los tesoros del Templo, con el consiguiente amotinamiento del pueblo y represión brutal por parte de Pilato. La continuidad en la misma línea de conducta por parte de otros procuradores exacerbó el ánimo de los zelotas. La idea de la liberación mesiánica se agudizaba y los falsos profetas surgían en serie. Los actos de violencia se multiplicaban y el pueblo veíase arrastrado hacia un mesianismo agresivo y revolucionario.

El verdadero Mesías había venido para salvar a su pueblo, «pero los suyos no le recibieron»[5], antes bien pidieron al procurador Poncio Pilato le condenara a muerte. Herodes Agripa I (41-44 D.C) supo ganarse a los fariseos con la observancia hipócrita de la Ley y de las tradiciones, poniendo trabas a la expansión del cristianismo naciente[6]. Cristo había predicho la destrucción de Jerusalén y la dispersión de sus moradores: «Días vendrán sobre ti, y te rodearán de trincheras tus enemigos, y te cercarán y te estrecharán por todas partes, y te abatirán al suelo a ti y a los hijos que tienes dentro, y no dejarán piedra sobre piedra por no haber conocido el tiempo de tu visitación»[7].

[1] Mt 2,13. [2] Mt 2,22. [3] Mc 6,17-29. [4] Lc 23,6-12. [5] Jn 1,12. [6] Act 12,1-3. [7] Lc 19,41-44.

9. DESTRUCCIÓN DE JERUSALÉN. La profecía de Cristo cumplióse inexorablemente. La derrota de Cestio Galo en el descenso de Bēt Ḥōrōn (año 66 D.C.) precipitó los acontecimientos. Los zelotas creyeron que el poder de los romanos tocaba a su fin; los partidarios de una política moderada frente a Roma y los cristianos emigraron a Pella, en la Decápolis. El emperador Nerón encargó a Tito Flavio Vespasiano la misión de vindicar el honor de las águilas romanas. Ocupó el litoral del Mediterráneo y aisló a Jerusalén por el este. Nombrado emperador, confió a su hijo Tito el ataque contra Jerusalén. Con un poderoso ejército fue estrechando el cerco de la ciudad, logrando cortar toda comunicación con el exterior. Como consecuencia, sobrevino un hambre

espantosa que dio lugar a actos de vandalismo. Finalmente, el día 10 de ᵓĀb (29 de agosto), del año 70, el Templo fue tomado e incendiado. Miles de judíos habían muerto en la lucha o de inanición; los supervivientes fueron vendidos como esclavos. Otro conato de rebelión en tiempos de Adriano (117-138) completó la destrucción del estado judío. A Jerusalén se la llamó *Aelia Capitolina* y un templo de Júpiter se levantó en el lugar donde antes Yahweh tuvo su morada. Bajo pena de muerte se prohibió a los judíos acercarse a la ciudad santa.

Tras un largo paréntesis de siglos, el 15 de mayo del año 1948, las Naciones Unidas reconocieron la constitución del nuevo Estado de Israel (→ **Israel, Estado de**), lo que hace suponer que ya «se han cumplido los tiempos de las naciones»[1], y de que puede estar cerca la conversión en masa del pueblo judío, según sea el alcance de las palabras de san Pablo sobre la entrada en la Iglesia de la plenitud de las gentes[2], que el apóstol pone como condición previa.

[1] Lc 21,24. [2] Rom 11,25.

Bibl.: PLUTARCO, *Sympos.*, 4,5. TÁCITO, *Hist.*, 5,3-5,9. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vols., 4.ª ed., Leipzig 1901, 1907, 1909. J. TOUZARD, *Les juifs au temps de la période persiane*, en *RB*, 23 (1915), págs. 59-153. A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte*, Roma 1921. L. DESNOYERS, *Histoire du Peuple Hébreu des Juges à la captivité*, París 1922-1930. R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, 6.ª ed., Gotha 1925. O. E. OESTERLEY - T. H. ROBINSON, *A History of Israel*, 2 vols., Oxford 1945. R. DE VAUX, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en *RB*, 53 (1946), págs. 321-348; 55 (1948), págs. 321-347; 56 (1949), págs. 5-36. A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*, Chicago 1948. F. M. ABEL, *Les livres des Maccabées*, París 1949. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Pretendidas profecías contra la restauración de Israel*, en EstB, 10 (1951), págs. 403-433. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, 2 vols., París 1952. P. LAMAIRE - D. BALDI, *Atlante storico della Bibbia*, Turín-Roma 1955. M. NOTH, *Geschichte Israels*, 3.ª ed., Gotinga 1956. C. SCHEDL, *Geschichte des Alten Testaments*, 3 vols., Innsbruck-Viena-Munich 1956-1959. J. BRIGHT, *The History of Israel*, Westminster 1959. H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua*, Londres 1959. H. CAZELLES, *Patriarches*, en *DBS*, cols. 81-156.

L. ARNALDICH

HISTORIA DE LAS FORMAS. Método exegético conocido corrientemente por el nombre alemán → **Formgeschichte**.

HISTORICIDAD DE LA BIBLIA. 1. EL PROBLEMA. Las condiciones de la exégesis de los libros históricos de la Biblia han cambiado notablemente en los últimos años a consecuencia de los descubrimientos arqueológicos, epigráficos, históricos, geográficos, etc., del Próximo Oriente, realizados a partir de la segunda mitad del siglo pasado y en lo que va del presente. Un nuevo mundo, hasta ahora desconocido, o débilmente esbozado en las páginas de la Biblia, ha surgido de los arenales del desierto o de las entrañas de los numerosos tells que dan una nota de variedad al paisaje monótono de Palestina, Siria y de otras regiones del Próximo Oriente. Ahora bien, los datos aportados por estas excavaciones no siempre concuerdan con los de la Biblia y, a veces, parecen irreconciliables.

2. PRINCIPIOS DE SOLUCIÓN. Se tomó ocasión de aparentes antinomias entre la ciencia y el texto bíblico para negar la inerrancia de la SE. Algunos autores católicos presentaron soluciones ingeniosas, pero ineficaces, para lograr una reconciliación; otros lanzaron hipótesis por las cuales se rebajaba *a priori* el valor histórico de la Biblia o de alguna de sus partes. Así, F. de Hummelauer y M. J. Lagrange propusieron unos *géneros literarios infrahistóricos*, o medio históricos, con los cuales, decía más tarde Benedicto XV, no puede compaginarse la íntegra y perfecta verdad de la Biblia. Fácilmente caían dentro de estos géneros medio históricos pasajes que lo eran plenamente, según la mente del autor sagrado. F. Prat formuló, dentro de la misma línea, el principio de las *citas implícitas*. Los mismos autores, secundados por otros de segunda línea, hablaron de *historia aparente*, de historia según las apariencias. Es posible, decían, que lo que aparece a nuestros ojos como histórico no lo sea en realidad, porque los hagiógrafos se acomodaron a la manera común de hablar en su tiempo conforme a las apariencias sensibles. No quisieron ellos referir los hechos tal como sucedieron, sino consignarlos tal como los encontraron en las fuentes de información.

Estos principios de solución contenían verdades y errores. Fue un error, por ejemplo, establecer la hipótesis de la historia aparente y de las citas implícitas como principio general de solución. No se niega que un libro o una de sus partes, que externamente aparece como histórico, no lo sea en realidad por intención de su autor (acaso los libros de Jonás, Job, Judit). Es posible (y tenemos pruebas de ello en el Pentateuco, Josué, Jueces, etc.), que el autor utilice el método de los antiguos historiadores orientales de incluir, yuxtaponer y entremezclar documentos antiguos, sin la preocupación de armonizarlos ni hacer mención de su procedencia y valor. Pero los principios de solución que se proponían se basaban en una necesidad apologética y, de ahí, la precipitación, la facilidad de excogitar soluciones que acabaran con las dificultades. Puestos en el trance de salvar la inerrancia o de sacrificar la historia, optaron por esto último.

Pero una dificultad de orden histórico no es suficiente para negar la historicidad de un texto o de un libro. Es preferible que la dificultad subsista, a que se niegue sin razones suficientes la historicidad de un pasaje bíblico. Sin embargo, las dificultades son un acicate que debe movernos a revisar la interpretación tradicional de un libro o pasaje histórico, determinando por varios criterios cuál fue en cada caso la mente genuina del autor; pues a nadie se le oculta «que la norma principal de interpretación es aquella en virtud de la cual se averigua con precisión y se define qué es lo que el escritor pretendió decir» (Pío XII, *Divino afflante Spiritu*). El sentido *literal* no es el que se deduce de las palabras del texto tomadas de manera abstracta, sino el que fluye del pensamiento viviente de un hombre, del cual las palabras son el vehículo de expresión. De ahí que la verdad que debe exigirse de un autor consiste en la correspondencia exacta entre lo que el autor ha querido decir y la realidad.

La mente del autor sagrado debe determinarse *a posteriori*, no de antemano, como se hizo en algún tiempo por razones apologéticas. Entre los criterios que deben



Figurilla de marfil encontrada en Samaría. El hallazgo de estos marfiles vino a confirmar la historicidad de la Biblia, que nos habla del «palacio de marfil» construido por Acab (1Re 22,39) o de los «palacios» y «camas de marfil» citados por Amós (4,15; 6,4)

utilizarse para ello, sobresalen los siguientes: *a*) Estudio atento de las maneras de decir y narrar propios de los antiguos escritores orientales; *b*) determinar en qué época floreció el autor; *c*) medio social en que vivió; *d*) método literario que empleó; *e*) qué fines se propuso al escribir; *f*) fuentes, orales o escritas que utilizó; *g*) cuáles fueron los destinatarios de su escrito. Una exégesis detenida del texto bíblico, teniendo en cuenta los principios enunciados nos puede llevar a probar con argumentos sólidos que tal o cual libro, considerado por mucho tiempo como histórico, no lo fue según la mente de su autor. La historia, o más bien el modo narrativo, entró en su libro como ropaje literario, como un modo peculiar de decir y narrar propio de los antiguos historiadores orientales.

3. Conclusión. En contra de lo que se cacareaba en un principio, las modernas investigaciones, lejos de disminuir el valor histórico de la Biblia, «han probado con lucidez que el pueblo de Israel aventajó singularmente a las otras antiguas naciones orientales en escribir bien la historia, tanto por la antigüedad como por la fiel narración de hechos, lo cual seguramente procede del carisma de la divina inspiración y del fin peculiar de la historia bíblica, que es religioso» (*Divino afflante Spiritu*). No puede decirse que la historia bíblica sea deficiente desde el punto de vista de la verdad; en cambio, es cierto que el concepto de historia, y aun el de verdad histórica, de los antiguos historiadores orientales se diferencia del nuestro. La historia bíblica discrepa profundamente de la moderna en cuanto al método, fin y espíritu que la informa. Desde el Génesis hasta el Apocalipsis, aunque con métodos imperfectos, se relata una historia verdadera que, por intención del autor se enfoca desde el punto de vista religioso.

Bibl.: F. Salvoni, *La Storiografia degli antichi Israeliti*, en *SC*, 63 (1935), págs. 145-171. A. Robert - L. Venard, *Historique (genre)*, en *DBS*, IV, cols. 7-31. L. Arnaldich, *¿Todavía la cuestión Bíblica?*, en VV, 9 (1951), págs. 171-208.

L. ARNALDICH

HISTORIOGRAFÍA. Es la disciplina que se ocupa del desarrollo de la historia como ciencia, y que estudia el saber que la época presente transmite al futuro (fuentes históricas), el conocimiento que posee del pasado (síntesis histórica), y la noción que tiene de sí misma en relación con el pasado y el futuro (filosofía de la historia).

1. Fuentes históricas. La formación de las tradiciones populares es una manifestación historiográfica en su más amplio sentido, y es evidente que su búsqueda y fijación mediante la escritura constituye una demostración cierta de ello; estas tradiciones parecen haber sido especialmente activas entre los hebreos.

La invención de la escriturá derivó de la necesidad de llevar cuentas y, a partir de este momento, se constituyeron los archivos contables que se sitúan hacia el año 3000 a.C., tanto en Sumer como en Egipto. No ha aparecido ningún depósito de correspondencia administrativa o diplomática anterior al 2000 a.C. En principio, los archivos sólo se conservan por su interés práctico: los documentos diplomáticos o jurídicos durante algunos siglos, la correspondencia durante un siglo aproximadamente, pero, en cambio, pronto se deshacen de la contabilidad. Así no es de extrañar que las excavaciones sólo nos proporcionen archivos administrativos, detenidos en su funcionamiento a causa de la destrucción de una ciudad, y que cubren un período máximo de un siglo. El concepto de archivo histórico donde los documentos permanecen a disposición del historiador era desconocido en el antiguo Oriente y la única excepción de esta regla la constituían los protocolos de adivinación, que no solamente se conservaban, sino que incluso se editaban.

Paralelamente a la formación de esta documentación que en su mayor parte se pierde en el curso de los años, se aprecia también un esfuerzo para perpetuar el recuerdo de los hechos contemporáneos. Se trata de las inscripciones con dedicatorias que, tanto en Sumer como en Egipto, aparecen en los templos a partir del 3000 a.C.

y de los textos de fundación que surgen más tarde y que en Asiria, a partir del siglo XIV A.C., se confunden con los anales reales, y las inscripciones conmemorativas que adornan los muros de los edificios, que en Egipto abundan en todas las épocas, pero que en Asiria no son anteriores al siglo IX, y finalmente, de las estelas, que constituyen el tipo de inscripción más corriente en todos los países. La publicación de edictos reales en forma de inscripciones aparece en Egipto cuando se trata de donaciones, y en este país y en Babilonia se encuentran excepcionalmente para algún texto jurídico; en el Asia occidental no se aprecia en forma corriente hasta la época grecorromana. No obstante, todos estos textos acusan su carácter oficial.

Para ayudar a las necesidades de la administración, pronto empiezan a redactarse compendios cronológicos: listas de acontecimientos notables, listas de soberanos, etcétera; se sacan copias de las inscripciones y se reúnen en colecciones, y estos textos son los que se guardan en las bibliotecas.

En el transcurso de toda la historia babilónica y asiria se efectúan excavaciones para encontrar antiguos documentos de fundación; tenemos informes especialmente fidedignos sobre las búsquedas efectuadas por Nabucodonosor y sus sucesores inmediatos.

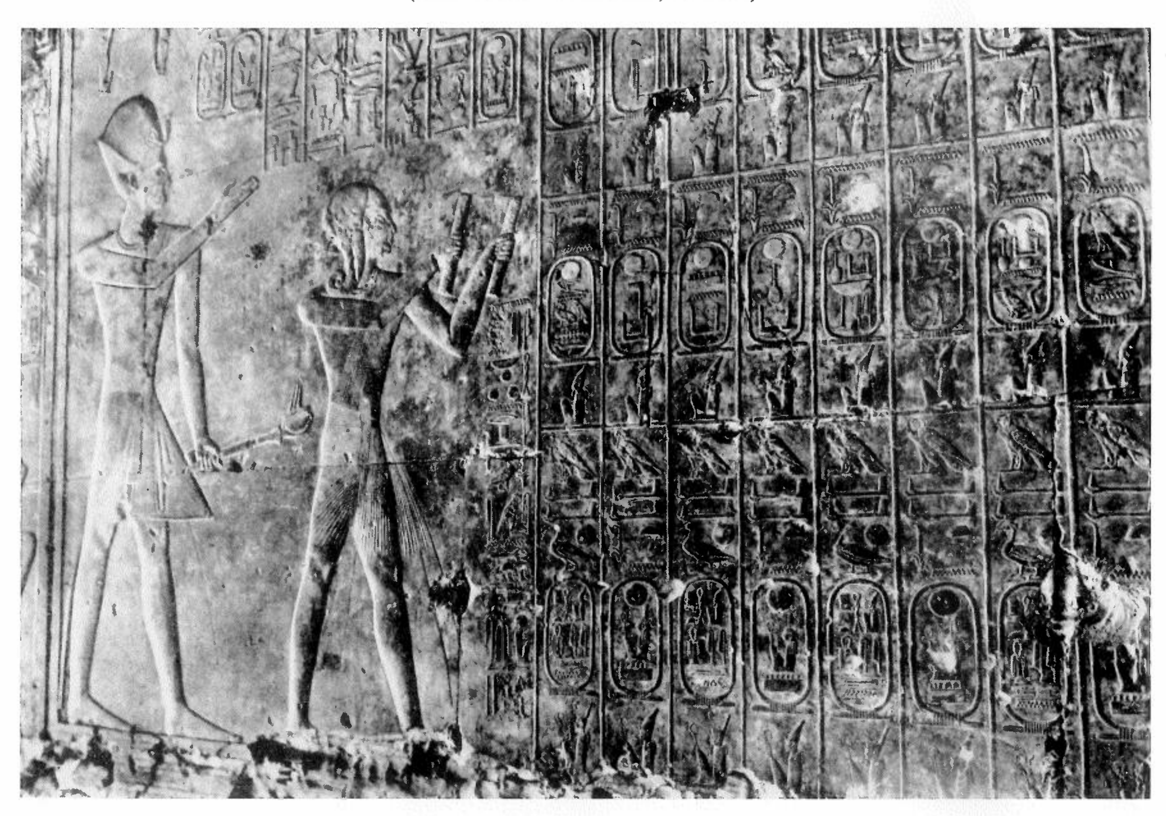
Cuando no se conservaban en el mismo lugar, estos documentos se exhibían juntamente con otras antigüedades en los museos que se constituyeron en Babilonia a partir del siglo VI A.C.

2. SÍNTESIS HISTÓRICA. Durante el transcurso del III milenio A.C. no aparece el menor rastro de síntesis histórica. Como máximo, quizás en Egipto y en Sumer se redactaron algunas listas cronológicas, tales como fórmulas para anotar los años y los soberanos, todas ellas desprovistas de la menor preocupación literaria. Este cuidado se manifiesta en los géneros afines: en Sumer con la narración épica y en Egipto con el elogio del difunto, en los cuales puede apreciarse el germen de dos formas históricas, el relato ordenado y la biografía.

En el II milenio, la historia empieza a desarrollarse como género autónomo. La iniciativa parece corresponder a los hititas, quienes, por un lado, convierten el informe presentado por el rey a la divinidad en anales reales y autobiografía, y, por otro, anteponen a los tratados internacionales largos preámbulos históricos. Egipto adopta los anales reales y Asiria hace lo mismo, utilizándolos ambos a título de informe a la divinidad; Babilonia adopta el preámbulo histórico. Salvo estas ligeras excepciones, el estudio del pasado queda limitado a las listas cronológicas; la mayor parte de la producción histórica sólo se ocupa de la anotación contemporánea con un espíritu muy oficial.

En tanto que ciencia, la historia nace en el I milenio A.C. Empieza en Palestina a partir del siglo X A.C.

Abidos. Relieve egipcio con la famosa «lista de los reyes», conservada en el templo construido por Seti I. (Foto Lenhert & Landrock, El Cairo)



al redactarse las primeras biografías desprovistas de carácter oficial, para pasar seguidamente a los relatos de la historia nacional. En Fenicia se observan vestigios de una actividad parecida. A partir del siglo VI A.C., también en Babilonia se empiezan a redactar unas crónicas que abarcan toda la historia, obras muy cabales, pero que carecen del valor literario de la producción hebrea. Al parece, en Egipto se procedía en forma similar. Esta actividad histórica termina en el período helenístico con la redacción en griego de las historias nacionales, que, a pesar de no tener mucho éxito entre el público, hacen su entrada en las principales bibliotecas del mundo grecorromano, donde algunos investigadores las consultan.

Al margen de la producción histórica seria se desarrolla otra de un valor mucho menor: en Mesopotamia, las epopeyas, en Egipto, los cuentos populares, en Irán, las narraciones románticas, todo ello completado con las charlas de propaganda de los guías alrededor de los principales monumentos. Los primeros viajeros griegos, en los siglo V y IV A.C., se inspiraron en estas informaciones dudosas para reconstituir la historia de Oriente. Sus obras, de lectura agradable, gozaron de gran éxito en el mundo grecorromano.

3. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA. Estamos acostumbrados a las síntesis históricas basada en la idea del progreso. Esta idea no está ausente en el antiguo Oriente, ya que en Asiria fue testigo de la importancia que Senaquerib concedió a las innovaciones técnicas de su reinado, y en Egipto del axioma con que Ptah-hotep conminaba al discípulo para que sobrepasara al maestro; no obstante, esta idea nunca fue expuesta en ninguna obra duradera. La filosofía de la historia, de inspiración puramente religiosa en sus principios, concedió a la política una importancia cada vez mayor.

a) *Alternativas de prosperidad y decadencia.* Como base de las primera síntesis históricas, hacia el 2000 A.C. aparece la afirmación del la legitimidad del poder. En las listas reales, este lazo sirve de unión entre las ciudades reales y las dinastías, tanto más que Egipto tiene tendencia a atenuar la violencia de la crisis, mientras que los sumerios, y tras ellos los babilónicos y los hititas, propenden a exagerarlas. Por esta causa existe en estos pueblos un concepto ondulante de la historia, evidenciado por alternativas de prosperidad y decadencia, según sea que el soberano goce o no del favor divino. Estos cambios de situación, para los cuales no hay explicación, sin duda se deben, según ellos, a la arbitrariedad de lo divino.

En Babilonia, durante el siglo XVIII A.C., la producción histórica buscaba una legitimación y la encontró en la fidelidad al ritual por parte del rey. En los siglos XIV y XIII A.C., los hititas adoptan el mismo concepto, pero, a partir del siglo VII A.C., tanto en Babilonia como en Asiria, al abandonar este concepto ritualista, buscan la causa del disfavor divino en algún pecado cometido por el rey o por su pueblo, que debe tratarse desde luego de una falta moral. Bajo este concepto, se justifica la destrucción de Babilonia por los asirios y la de Nínive por los medos.

La interpretación ondulante de la historia también se manifiesta claramente con alcance real en la producción histórica hebrea, y asimismo en las obras de los Profetas, quienes supeditan el destino del pueblo a su fidelidad a Dios. Incluso en la literatura hebrea constituye el único exponente sistemático de la filosofía de la historia que el antiguo Oriente nos ha transmitido (Dt 2,11-23).

b) *La continuidad de los imperios.* La teoría de la continuidad de los imperios deriva del concepto primitivo de la sucesión dinástica, que en Sumer y Babilonia se produce por derecho de conquista, y por herencia en Egipto.

Los persas extienden y aplican estos principios a sus anexiones, que tratan de justificar con prerrogativas jurídicas, con lo cual resulta que la historia de Asiria, Media y Persia aparecen como otros tantos episodios de la vida de un solo estado. Los macedonios y los romanos acomodan sus imperios en esta continuidad, aun cuando los legitiman con el derecho de conquista. Al anunciar la llegada de un último imperio, el autor del libro de Daniel enfrenta al estado seleucida con la teoría que sirve de cimiento a su legalidad; más tarde, la polémica judía contra el imperio romano proseguirá en igual sentido.

c) *La alianza divina.* Los judíos permanecen al margen del concepto de continuidad en los imperios (salvo en el caso antes indicado). En cambio, a partir de sus primeros ensayos históricos aparece el concepto de la bendición divina de que goza el pueblo elegido, cuyo fundamento histórico gira alrededor de la Alianza concertada entre Dios y su pueblo. Poco a poco, el concepto de alianza se va substituyendo por el de la nueva Alianza esperada. Esta aportación tan original del pensamiento judío no tiene paralelo alguno en todo el Oriente antiguo.

Este concepto, que luego pasó al cristianismo, se extiende con él por todo el imperio romano, incorporándole la teoría oficial de la continuidad de los imperios, hasta tal punto que el imperio cristiano, último de los imperios acaudillados por la providencia y sancionado con una alianza entre Dios y su pueblo, se nos aparece como el florecimiento final de la sociedad humana.

Bibl.: Generalidades: I. GUIDI, *L'Historiographie chez les Sémites*, en *RB*, 15 (1906), págs. 509-519. M. BRAUN, *History and Romance in Greco-Oriental Literature*, Oxford 1938. R. C. DENTAN, *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven 1955. C. BR. WELLES, *The Hellenistic Orient*, New Haven 1955, págs. 133-167. G. GOOSSENS, *La philosophie de l'histoire dans l'ancien Orient*, en *Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica*, I, Lovaina 1959, págs. 242-252.

Mesopotamia: A. T. OLMSTEAD, *Assyrian Historiography*, Columbia (Mo.) 1916. B. LANDSBERGER - TH. BAUER, *Die Tafelserie «Babylonische Chronik»*, en *ZA*, 37 (1927), págs. 61-65. H. GÜTERBOCK, *Die historische Tradition und ihre litterarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200*, en *ZA*, 42 (1934), págs. 2-91. G. GOOSSENS, *Les recherches historiques à l'époque néo-babylonienne*, en *RA*, 42 (1948), págs. 14 -159. S. N. KRAMER, *Sumerian Historiography*, en *IEJ*, 3 (1953), págs. 217-232. E. A. SPEISER, *Ancient Mesopotamia*, New Haven 1955, págs. 35-76.

Anatolia: H. GÜTERBOCK, *op. cit.*, en *ZA*, 44 (1928), págs. 45-144.

Irán: A. CHRISTENSEN, *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, París 1936. G. G. CAMERON, *Ancient Persia*, New Haven 1955, págs. 77-97.

Palestina: A. T. Olmstead, *Hebrew History and Historical Method, Essays in Honor of Prof. G. Burr*, 1931. Ch. R. North, *The Old Testament Interpretaction of History*, Londres 1946. O. Eissfeldt, *Geschichtschreibung im Alten Testament*, Berlín 1948. B. Maisler, *Ancient Israelite Historiography*, en *IEJ*, 2 (1952), págs. 82-88. M. Burrows, *Ancient Israel*, New Haven 1955, págs. 99-131. E. Dinckler, *Earliest Christianity*, New Haven 1955, págs. 169-214.

Egipto: G. Maspero, *Matériaux pour un livre sur les déformations de l'historiographie égyptienne*, en *Bibliothèque égyptologique*, XXIX, París 1913, págs. 269-383; XL (1916), págs. 1-142. H. Ranke, *Vom Geschichtsbilde der alten Aegypter*, en *ChE*, 6 (1931), págs. 277-286. A. Herrmann, *Die ägyptische Königsnovelle*, Glückstadt 1938. E. Otto, *Geschichtliche Literatur*, en *Ägyptologie*, I, Leiden 1952, págs. 140-148.

G. GOOSSENS

HITITAS (heb. *ḥittîm, běnē ḥēt*; Χετταῖοι; Vg. *Hethaei*). I. Territorio. El núcleo central del imperio hitita, con su capital en Ḫattušaš (hoy Bogazköy), se encontraba en la región limitada por tres lados por la gran curva del río Halys (hoy Kizilirmak), en la parte central de Asia Menor. De allí se extendió en todas las direcciones, variando la amplitud de su territorio en el curso de su historia casi milenaria. En el apogeo de su poder, el dominio de los hititas alcanzó por el oeste el litoral del mar Egeo, por el sudeste la Mesopotamia septentrional y por el sur el territorio de Siria. Sus tropas avanzaron hasta Babilonia y, descendiendo por Palestina, se aproximaron a las fronteras de Egipto.

II. Historia. Hasta fines del III milenio, la región del río Halys estaba ocupada por poblaciones de origen y de historia aún desconocidos. Se sabe que no fueron indoeuropeas. Decíanse del país de Ḫatti, de donde deriva el nombre de hitita; por ello son los primitivos habitantes los auténticos hititas, aunque ahora se suela llamarles protohititas, en oposición a los invasores indoeuropeos, que se adueñaron de su territorio y de su nombre. Los recién llegados penetraron en Asia Menor hacia el término del III milenio, en circunstancias históricas actualmente ignoradas, y se establecieron en la región del río Halys, donde impusieron su dominio a los aborígenes mencionados, cuyo nombre y cuyos diversos elementos culturales adoptaron. Casi nada se sabe de los primeros reyes hititas. La expansión imperialista de Ḫatti adquirió volumen con Ḫattušil I (1650-1620?), que avanzó por Siria hasta Alepo. Con Muršiliš (1620-1590?), que llegó a subyugar a Babilonia, el Imperio Antiguo hitita consiguió dirigir toda la política del Próximo Oriente. Sus sucesores, no obstante, no lograron mantener las posiciones conquistadas. En esta época, gracias a su amistad con Egipto, rival de Ḫatti, los hurritas (reino de Mitanni) aumentaron su prestigio y contribuyeron de modo decisivo al debilitamiento general del poder hitita.

El Imperio Nuevo de Ḫatti recobró su antigua grandeza con Šuppiluliuma (1380-1340?), que se impuso al reino de Mitanni y redujo a Siria a la obediencia. Šuppiluliuma procuró estar en buenas relaciones con Egipto, mediante un tratado y enviando a uno de sus hijos como pretendiente a la mano de una princesa egipcia. Pero el joven príncipe desapareció en cuanto llegó al país de los faraones, hecho que provocó una reacción militar de parte del monarca hitita, de cuyo resultado no se tienen noticias seguras. También Muwatalli, hijo de Šuppiluliuma, chocó con Egipto. Las hostilidades culminaron en la histórica batalla de Cades (1297?), que los egipcios celebraron en crónicas, composiciones poéticas y relieves esculpidos en los muros de los templos de Luxor y de Abidos, dando la impresión de que el faraón Ramsés II había obtenido un gran triunfo. Pero, en realidad, el resultado de la lucha no fue decisivo, pudiendo incluso inferirse de los documentos hititas que el rey de Ḫatti obtuvo más beneficios que el egipcio. Igualmente Ḫattušil III (1275-1250?) tuvo, en el



Bajorrelieve de basalto de estilo hitita, conservado en el *Palestine Archaeological Museum* de Jerusalén. (Foto V. Vilar)

principio de su reinado, roces con Ramsés II, pero los dos soberanos llegaron a un acuerdo, firmando un famoso tratado, cuyo texto jeroglífico se halla esculpido en una pared del Rameseum de Karnak; la versión hitita, con notables variantes, se descubrió en las ruinas de Bogazköy. Unos doce años más tarde, se consolidó la amistad entre Ḫatti y Egipto con el matrimonio de Ramsés II con una hija de Ḫattušil III. Sucedió a éste Tutḫaliya IV (1250-1220?); los comienzos de su reinado se vieron turbados por los progresos de Tukulti-Ninurta de Asiria (1235-1198?), quien puso fin al reino de Mitanni. A Tutḫaliya sucedió Arnuwanda III, último monarca hitita del que se tienen noticias directas y seguras. Hacia el 1200, por causas imperfectamente conocidas, pero ciertamente por los ataques de las hordas de los «Pueblos del Mar», el imperio hitita desapareció como poder histórico. Durante largo tiempo existió un pequeño reino resultante de los restos de la población de Ḫatti, cuya capital, por lo menos momentáneamente, fue Karkĕmiš.

CRONOLOGÍA DE LOS REYES HITITAS

Pitḫana de Kussar (*ca.* siglo XX)
Anitta de Kussar (*ca.* siglo XIX)

IMPERIO ANTIGUO

Tutḫaliya I (1740-1710)
Pu-šarruma (1710-1680)
Labarna I (1680-1650)
Labarna II = Ḫattušil I (1650-1620)
Muršiliš I (1620-1590)
Ḫantilis I (1590-1560)
Zidanta I (1560-1550)
Ammuna (1550-1530)
Ḫuzziya I (1530-1525)
Telepinu (1525-1500)
Abluwamna (1500-1490)
Ḫantilis II (?) (1490-1480)
Zidanta II (?) (1480-1470)
Ḫuzziya II (?) (1470-1460)

IMPERIO NUEVO

Tutḫaliya II (1460-1440)
Arnuwanda I (1440-1420)
Ḫattušil II (1420-1400)
Tutḫaliya III (1400-1380)
Šuppiluliuma (1380-1340)
Arnuwanda II (1340-1339)
Muršilis II (1339-1306)
Muwatalli (1306-1282)
Urḫi-Tešub (= Muršiliš III) (1282-1275)
Ḫattušil III (1275-1250)
Tutḫaliya IV (1250-1220)
Arnuwanda III (1220-1190)
Šuppiluliuma II (1190-?)
PUEBLOS DEL MAR (1200).

III. LENGUA Y ESCRITURA. En el imperio hitita se utilizaban distintas lenguas (se han contado hasta ocho), entre ellas el acádico, el hurrita, el luvita y, sobre todo, el propio hitita, de origen indoeuropeo. Todos esos idiomas se escribían en caracteres cuneiformes sumero-acádicos. Junto a tal escritura aparece otra de índole jeroglífica, con la cual se fijaban los sonidos de otro idioma, hasta el presente poco conocido.

IV. RELIGIÓN. La religión de los hititas se compone de elementos heterogéneos. Al entrar en Asia Menor, los invasores indoeuropeos llevaban consigo el culto a numerosas divinidades, en su mayoría personificación de fenómenos naturales (como Aruna, encarnación del mar) y genios protectores de las distintas actividades y necesidades de la vida cotidiana. Al establecerse en el territorio de Ḫatti, incorporaron a su «panteón» los dioses de los indígenas (los «protohititas»), entre los que figuraban Wurusemu, la diosa solar de Arinna, que se trocó en la deidad oficial de la corte de Ḫattuš; Telepinu, dios de la vegetación; Appaliuna, que guarda cierto parecido con el Apolo heleno; y Kubaba, diosa de los montes. Aceptaron igualmente las divinidades hurritas, como Kumarbi, «padre de los dioses, y Tešub, dios de la tempestad, que junto al «Sol de Arinna» (Wurusemu), adquirió el primer rango en la religión de Ḫatti. Asimismo, los principales dioses sumero-acádicos de Mesopotamia, como Ea, Enlil, Nergal y aun Marduk, dios supremo del imperio babilónico, fueron acogidos en el «panteón» hitita y figuran al lado de un centenar de otras divinidades, al término de los tratados políticos, como vindicadores de los compromisos que en ellos se formulan.

El grosero antropomorfismo de los dioses hititas domina todas las manifestaciones del culto. El sacrificio se concibe como el alimento de las deidades. Se inmolan animales domésticos, ciervos, liebres y aves; se ofrecen bebidas fermentadas, pan de muchísimas clases, queso, miel y plantas aromáticas. Un valor especial tenían las primicias de los campos y de los rebaños. Por lo regular, los sacerdotes, que formaban una casta peculiar, ofrecían el sacrificio; pero, en ocasiones particulares, el propio rey desempeñaba la función de sacrificador ante las divinidades masculinas, y la reina frente a las femeninas. El sacrificio, además de su valor de alimento de los dioses, poseía también una eficacia expiatoria del pecado, del que los hititas tenían una noción rudimentaria, identificándolo con las enfermedades y todas las restantes miserias de los humanos. Por tal razón, las oraciones que acompañan el acto del sacrificio son en gran parte de género penitencial. Entre los hititas alcanzaron un considerable auge las artes mágicas y adivinatorias, sobre todo la astrología, con fórmulas de presagios importadas, en su mayor parte, de Mesopotamia. Los ritos funerarios reflejan pálidamente la creencia en la vida futura, pero se desconocen los detalles de las ideas escatológicas de los hititas.

V. LOS HITITAS EN EL AT. La Biblia no menciona el gran imperio hitita que, por otra parte, estaba próximo a extinguirse en la época en que los israelitas tomaron posesión de la Tierra Prometida. Los «reyes heteos», mencionados algunas veces[1], gobernaban los pequeños estados compuestos por los descendientes del gran pueblo hitita. En dos pasajes[2], «tierra de los *ḥittîm*» designa probablemente Siria, o parte de ella,



Región de Bogazköy, la antigua Ḫattuš, capital de los hititas. Camino de subida desde el llano (izquierda) hacia la ciudad amurallada, que aparece en la altura a la derecha de la ilustración. (Foto P. Termes)

donde señoreaban elementos dispersos del arruinado imperio de Ḫatti. Más numerosas son las referencias a «heteos» establecidos en Palestina. Según una tradición[3], los primitivos habitantes de Jerusalén fueron hititas. Del hitita ʿEfrōn adquirió Abraham el campo y la caverna de Makpēlāh, en las cercanías de Hebrón, donde el patriarca enterró a su mujer Sara[4]. Los *ḥittîm* aparecen en las numerosas listas de poblaciones cananeas con que los israelitas habían de enfrentarse, desalojándolas al apoderarse de la Tierra de Promisión[5]. La exacta relación de los heteos bíblicos con el reino de los hititas ha sido objeto de discusiones entre los historiadores. Sea lo que fuere, son bastante fuertes los indicios de una influencia, más o menos directa, de la cultura hitita sobre los hebreos. En la esfera del culto puede mencionarse, por ejemplo, la ceremonia del Día de la Expiación. En el ritual levítico[6], después de purificar el Templo mediante la aplicación de la sangre de distintas víctimas, el sacerdote imponía las manos a un macho cabrío, como transmitiéndole simbólicamente los pecados de Israel, y lo enviaba al desierto, lejos de los lugares habitados. Entre los hititas había ritos expiatorios semejantes, destinados sobre todo a atajar epidemias y otras desdichas colectivas. Enviaban un carnero al desierto o a un país enemigo. Resultados especialmente interesantes ofrecen los estudios de los códigos legislativos hititas comparados con la legislación mosaica. Algunos episodios de la vida de los patriarcas, como la compra mencionada de la cueva de Makpēlāh por Abraham[7], y algunas perícopes del Levítico y del Deuteronomio, pueden entenderse mejor a la luz de los documentos hititas. Asimismo, la alianza de Yahweh con Israel, en su aspecto externo, trae a la memoria los pactos de los soberanos de Ḫatti con los pequeños reinos que separaban a los hititas de Mesopotamia y de Egipto. Grabados en tablillas, que se guardaban religiosamente en preciosos recipientes, ante la imagen de algún dios, del mismo modo que las tablas del Decálogo en el interior del arca de la Alianza, tales tratados tendían de manera principal a impedir cualquier aproximación política a los pequeños estados vecinos, precisamente como la alianza de Dios con Israel prohibía, por encima de todo, cualquier contacto de los hebreos con las deidades de los gentiles, concebidas como rivales de Yahweh.

[1] 1 Re 10,29; 2 Re 7,6; 2 Cr 1,17. [2] Jos 1,4; Jue 1,26. [3] Ez 16,3. [4] Gn cap. 23. [5] Gn 15,20; Éx 3,8.17; 13,5; 23,23.28; Nm 13,29; Dt 7,1; Jos 3,10; Jue 3,5, etc. [6] Lv cap. 16. [7] Gn cap. 23.

Bibl.: I. Estudios generales: J. Garstang, *The Hitite Empire*, Londres 1929. G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Mittaniens*, París 1934. L. Delaporte, *Les Hittites*, en *DBS*, II,





Cabeza de una estatuilla hitita. Frente y dorso. (Foto *A. C. L.*, Bruselas)

cols. 32-110. E. CAVAIGNAC, *Le problème hittite*, París 1936. A. GOETZE, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo 1936. G. FURLANI, *Saggi della civiltà degli Hittiti*, Udine 1939. E. CAVAIGNAC, *Les Hittites* (*L'Orient Illustré*, 3), París 1950. O. R. GURNEY, *The Hittites*, Harmondsworth 1952. Artículos especializados en la *Revue Hittite et Asianique*, fundada por L. Delaporte en 1930. Obra de alta divulgación sobre las excavaciones y descubrimiento de la civilización hitita: C. W. CERAM, *Enge Schlucht uns schwarzer Berg*, Hamburgo 1955.

II. Lengua y escritura: L. DELAPORTE, *Manuel de langue hittite*, París 1929-1933. J. FRIEDRICH, *Entzifferungsgeschichte der hethitischen Hieroglyphenschrift*, Stuttgart 1939; id., *Hethitisches Elementarbuch*, 2 vols., Heidelberg 1940, 1946; id., *Hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg 1952-1954.

III. Religión: G. FURLANI, *La religione degli Hittiti*, Bolonia 1936. R. DUSSAUD, *La religion des Hittites et des Hourrites*, París 1949. M. RUTTEN, en *Histoire des Religions*, de M. BRILLANT - R. AIGRAIN, IV, París 1956, págs. 83-97.

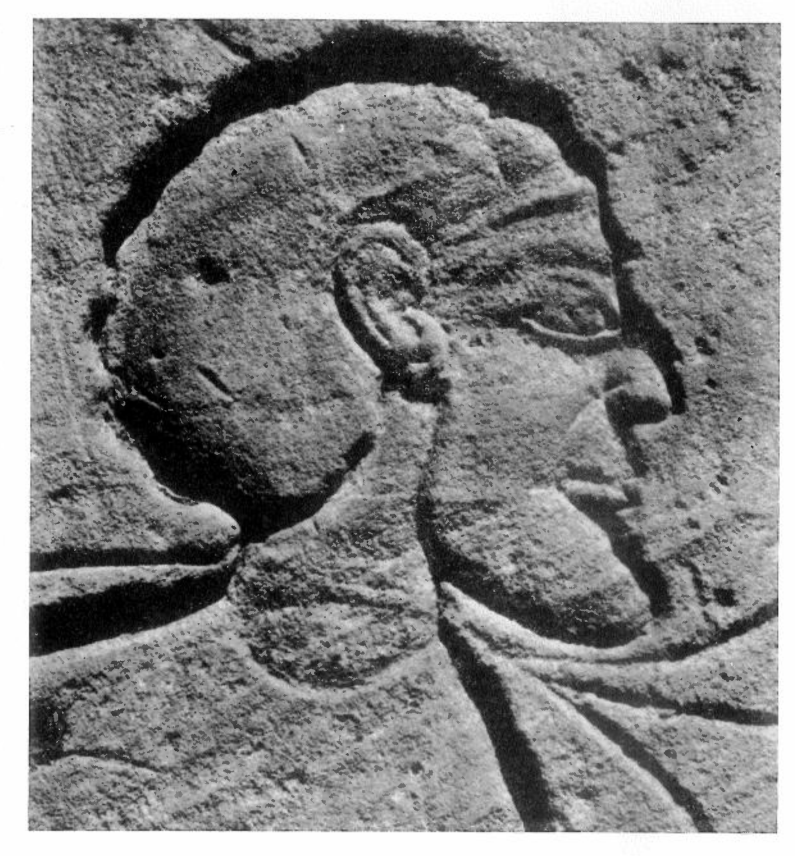
IV. Los hititas en el AT.: A. P. MATTER, *Die Bedeutung der Hethiter für das Alte Testament*, Bottop de W. 1933. F. F. BRUCE, *The Hittites and the Old Testament*, Londres 1948.

V. Textos hititas: La transcripción de los textos se halla principalmente en tres grandes colecciones: *BoTU*: «*Keilschriftsurkunden in Umschrift*», *KBo*: «*Keilschrifttexte aus Boghaskoi*», y *KUB*: «*Keilschriftsurkunden aus Boghaskoi*». Versión inglesa de textos escogidos interesantes para el estudio del AT: J. B. PRITCHARD, en *ANET*, Princeton 1950.

O. SKRZYPCZAK

HIWWITAS (heb. *hā-ḥiwwī*; ὁ Εὐαῖος, οἱ Εὐαῖοι; Vg. *Hevaei*). Uno de los pueblos más significados de Canaán antes de la conquista del país por los israelitas. Figura en la Tabla de las Naciones, en la genealogía de Canaán, tras los amorreos y gergeseos, y antes de los epónimos fenicios. Su nombre pudiera haber significado originalmente, si se atiende estrictamente a los datos bíblicos, «los que habitan en tiendas» (cf. heb. *ḥawwōt*, «aglomeraciones de tiendas», «campamentos», y ár. *ḥiwāʾ*, «grupo de tiendas»); pero esta etimología es altamente discutible si se consideran los problemas sobre los hiwwitas que más abajo se exponen[1].

Según la Biblia, su papel en la historia cananea parece haber sido bastante importante, aunque se hallasen dispersos en varias comunidades de carácter nomádico, existentes en lugares alejados entre sí[2]. Como grupo étnico definido, los hiwwitas estaban en Siquem en tiempos de Jacob[3]; sus descendientes tenían aún importancia en aquella población, en la que había un medio cananeo, varias generaciones después de la conquista hebrea[4]. Otro núcleo moraba en Gabaón y en sus inmediaciones: comprendiendo su inferioridad ante los israelitas, se procuró la asistencia de éstos mediante una estratagema, pero, descubierto el engaño, en vez de formar parte de su anfictionía, se convirtió en esclavo perpetuo del santuario[5] (→ **Netineos**). Los hiwwitas tenían un vasto asentamiento, tal vez el más importante de todos, al pie del Líbano, desde el monte Hermón hasta la «entrada de Ḥămāt» (heb. *lĕbōʾ ḥămāt*), expresión vaga que denota el largo corredor que hay entre el Hermón y el Antilíbano al este y el Líbano al oeste[6]. En este caso, se discute si pertenecía auténticamente a este pueblo, dada la diferencia de nombres que hay entre la LXX («hurritas») y el T. M. («hiwwitas»). Éstos tuvieron aldeas propias entre Bersabee y Tiro, y en especial en las montañas septentrionales, casi fuera de los límites naturales de Palestina, durante el reinado de David[7]. Abel discute esta localización al sur de Tiro y cree que se trata de poblaciones del interior de Palestina, correspondientes a los hiwwitas y los cananeos; los primeros serían los habitantes de las montañas y los segundos los del llano o tierras bajas. En el territorio palestino pro-



Cabeza de un prisionero hitita de Ramsés II. Relieve del gran templo de Abu Simbel. (Foto *Orient Press*)

piamente dicho, sirvieron a Salomón con otros grupos cananeos, a modo de obreros, en los trabajos más penosos de las construcciones que dicho monarca llevó a cabo[8]. conforme a Is 17,9 — T. M. apoyado en la lectura de la LXX —, las ciudades de los amorreos y los hiwwitas quedaron devastadas a consecuencia de la conquista israelita, lo que aparentemente se refiere a la considerable importancia histórica de ambos pueblos. En 2Sm 21,2 se habla de los hiwwitas como de un resto de los amorreos y en otros pasajes bíblicos parecen confundirse con los hititas o con los hurritas.

Está en discusión la hipótesis que ve en los hiwwitas una rama de los hurritas. Pudiera explicar la confusión antes mencionada la circunstancia de que los nombres hebreos *ḥiwwī* («hiwwitas»), *ḥōrī* («hurritas») e *ḥittī* («hititas») no difieren entre sí más que por la segunda letra radical, *w*, *r* y *t*, respectivamente, y Speiser se inclina a ver en todos los casos un *ḥōrī* original. Albrigth prefiere considerar histórica la distinción bíblica, incluso admitiendo la posibilidad de error en la copia de los nombres, y propone que se sustituya a los hurritas por los hiwwitas, al sur de Siquem, y viceversa, al norte de tal ciudad, en los pasajes veterotestamentarios que los mencionen.

Ninguna fuente extrabíblica habla de los hiwwitas y la Biblia no informa de su religión y sus costumbres; sin embargo, parece casi evidente que eran semitas cananeos.

[1]Gn 10,17. [2]Éx 2,11; 3,8.17; 13,5; 23,23.28; 33,2; 34,1; Dt 7,1; 20,17; Jos 3,10; 9,11, etc. [3]Gn 33,18; 34,2. [4]Jue 9,28. [5]Jos cap. 9; 11,19. [6]Jos 11,3; Jue 3,3. [7]2 Sm 24,7. [8]1 Re 9,20-22; 2 Cr 8,7-8.

Bibl.: E. Meyer, *Die Israeliten und ihren Nachbarstämme*, Halle 1906, págs. 328-345. B. Maisler, *Untersuchungen zur alten Geschichte und Etnographie Syriens und Palästinas*, Giessen 1930, págs. 57-59. Abel, I, págs. 321-322. E. Speiser, *Ethnic Monuments in the Near East in the Second Millenium B.C.*, en *AASOR*, 13 (1933), págs, 26-31, 27, 29-30, 56. W. F. Albright, *The Horites in Palestine*. en *G. L. Robinson Anniversary Volume*, Nueva York 1935, págs. 20-24. É. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Bruselas 1937. A. Malamat, en *VT*, 5 (1955), pág. 1 y sigs. *Miqr.*, III, cols. 45-47.

J. A. G.-LARRAYA

ḤIZQĪ (abr. de *ḥizqiyyāhū*, → **Ezequías**; ᾿Αζακί; Vg. *Hezeci*). Benjaminita, hijo de ᵓElpáᶜal, citado entre los jefes de familia que habitaron en Jerusalén.

1 Cr 8,17.

Bibl.: Noth, 474, págs. 38, 160. *Miqr.*,, III, col. 95.

C. COTS

FIN DEL TERCER VOLUMEN